

EL FEMINISMO,
LA CULTURA
OCCIDENTAL Y
EL CUERPO

Susan Bordo

Traducción de Moisés Silva

Copyright © 1993 del libro *Unbearable Weight.*
Feminism, Western Culture and the Body
de Susan Bordo. Reproducido con el permiso de
University of California Press.

Partes de este ensayo surgieron de una conferencia titulada "Feminism Reconceives the Body" ("El feminismo reconcibe el cuerpo"), que presenté en la Serie de Conferencias Inaugurales de Estudios de la Mujer en el Bates College. Agradezco a Edward Lee por sus valiosísimos comentarios, sugerencias y estímulo durante la escritura de esta introducción.

El oso pesado

"la consustancialidad del cuerpo"

Whitehead

El pesado oso que va conmigo,
Una múltiple miel para embarrar su cara,
Torpe y tambaleante aquí y allá,
La tonelada al centro de todo lugar,
El hambriento palpitante bruto,
Enamorado del dulce, la ira y el sueño,
Loco factótum, desaliñando todo,
Trepca el edificio, pateca la pelota,
Boxea con su hermano en la ciudad llena de odio.

Respirando a mi lado, ese pesado animal,
Ese oso pesado que duerme conmigo,
Aílla en su sueño por un mundo de azúcar,
Una dulzura tan íntima como el abrazo del agua,

Aílla en su sueño porque la cuerda de equilibrista
Tienbla y deja ver la oscuridad debajo.
El jactancioso que se pavonea está aterrorizado,
Vestido en sus mejores galas, sus pantalones abultando,
Tienbla de pensar que su estremecida carne
Debe al final reducirse a nada.

Ese inescapable animal camina conmigo,
Me ha seguido desde que el negro vientre contenía,
Se mueve donde me muevo, distorsiona mis gestos,
Una caricatura, una sombra hinchada,
Un estúpido payaso del motivo del espíritu,
Perplejo y afrentado por su propia oscuridad,
La vida secreta de la panza y del hueso,
Opaco, demasiado cerca, mi privado pero desconocido,
Se estira para alcanzar a quien más quiero,
Con quien yo caminaría sin que él me siguiese,
La toca groseramente, aunque una palabra
Desnucaría mi corazón y me haría claro,
Se tropieza, se equivoca y busca que lo alimenten
Arrastrándose hacia abajo en su hociqueante cuidado,
En medio de los cien millones de su especie,
La rebatiña del apetito en todas partes.

Delmore Schwartz

Expresiones culturales del dualismo mente-cuerpo

A través de su metáfora de cuerpo como un "oso pesado", Delmore Schwartz captura tanto el

dualismo que ha sido característico de la filosofía y teología occidentales como su naturaleza inestable y agnóstica. El epígrafe de Whitehead establece la construcción dominante, de dos filos, la que contiene y regula a todas las demás: la de la disyuntiva y la conexión, la separación y la intimidad. "La consustancialidad del cuerpo": el cuerpo no como "yo" sino "con-migo" es al mismo tiempo el cuerpo que está *inescapablemente* "conmigo". Como un gemelo siamés, ni uno conmigo ni separable de mí, mi cuerpo me ha "seguido desde que el negro vientre contenía", moviéndose donde yo me muevo, acompañando cada uno de mis actos. Aun en el sueño, "él" está "respirando a mi lado". Pero aunque no me puedo librar de esta criatura, aunque me veo forzado a vivir con "él" en intimidad, sigue siendo una presencia extraña, ajena a mí: "privado", "cerca" pero "opaco".

El cuerpo es un oso, un bruto, capaz de violencia y agresión caóticas y al azar ("desaliñando tob... pateando la pelota / Boxeo con su hermano en la ciudad llena de odio"), pero no de maldad calculada. Eso requeriría inteligencia y premeditación, y el oso es por encima de todo una criatura de instintos, de necesidades primitivas. Dominado por la oralidad, por el hambre, por la experiencia ciegamente "hociqueante", buscando miel y azúcar, está "enamorado" —un sentimiento romántico y delicado— pero de los deseos más básicos e infantiles: ser reconfortado por cosas dulces, descargar su ira, caer

exhausto en el estupor. Aun en ese estupor tiene hambre, siente antojos, aúlla por una plenitud apenas recordada de la vida en el vientre, cuando la necesidad y la satisfacción ocupaban el mismo momento, cuando la frustración (y el deseo) era algo desconocido.

El oso que es el cuerpo es torpe, grosero, repugnante, un tonto tambaleante que me hace tropezar en todos mis esfuerzos por expresarme con claridad, por comunicar amor. Estúpidamente, inconscientemente, dominado por el apetito, continuamente representa mal el "motivo del espíritu" mi ser más fino, más claro. Como un creador de imágenes desde la oscuridad de la caverna de Platón, proyecta una falsa imagen de mí ante el mundo, una hinchada, estúpida caricatura de mi ser "interno". Yo sería un atento y sensible amante, yo le declararía a mi amor mis más íntimos sentimientos, pero sólo él "la toca groseramente", él sólo desea una cruda satisfacción física. Yo enfrentaría la muerte con valor, pero él está atemorizado, y en su terror, buscando la condescendencia, las caricias, la comedia que lo atorte ante ese conocimiento, él se vuelve ridículo, un tonto payaso haciendo trucos en una cuerda de equilibrista de la que inevitablemente se tiene que caer.

El oso que es mi cuerpo es pesado, "arrastrándome con él". "La tonelada al centro de todo lugar" ejerce una atracción hacia abajo, hacia la tierra, hacia la muerte. "Debajo" de la cuerda de equilibrista en la que realiza sus acrobacias está la horrible verdad de que un día el oso se convertirá en *materia* simple y sin vida, "carne" de gusanos. Y él, ese "inescapable animal", me arrastrará a mí a ese destino, porque es él, no yo, quien tiene el control, jalándome hacia la "re-

batiña del apetito", ese revoltijo hobbesiano de instinto y agresión que es, en la visión de Schwartz, la condición humana.

El cuerpo como animal, como apetito, como engañador, como prisión del alma, el que confunde sus proyectos: éstas son imágenes comunes dentro de la filosofía occidental. Esto no es decir que una construcción negativa del cuerpo ha dominado sin ser desafiada, o que ha tomado sólo una forma, porque la forma de la imagen del cuerpo ha sido históricamente variable. Por ejemplo, aunque Schwartz emplea imágenes platónicas para evocar las distorsiones del cuerpo, su queja acerca del cuerpo es muy diferente de la de Platón. Platón imagina el cuerpo como un engañador *epistemológico*, cuyos poco confiables sentidos y volátiles pasiones nos hacen tomar lo pasajero e ilusorio por lo permanente y real. Para Schwartz, el cuerpo y sus pasiones son obstáculos para la expresión de la vida "interior": su frustración característicamente moderna con el aislamiento del ser y su anhelo de "autenticidad" le parecerían muy ajenos a Platón.

Platón, discutiblemente (y como otro ejemplo del rango histórico de las imágenes occidentales del cuerpo), tenía una actitud mezclada y complicada hacia el aspecto sexual de la vida corporal. En *Phaedo*, la pasión distrae al filósofo de la búsqueda del conocimiento, pero en el *Symposium* motiva esa búsqueda: el amor del cuerpo es el primer escalón esencial en la escalera espiritual que culmina en el reconocimiento de la forma eterna de la Belleza. Para el pensamiento cristiano, por otro lado, la imagen sexual se convierte mucho más inequívocamente en el grosero e instintivo "oso" imaginado por

Schwartz, el lado animal, hecho de apetitos, de nuestra naturaleza. Pero incluso dentro de la "misma" metáfora dominante del cuerpo como animal, la *animalidad* puede significar cosas muy diferentes. Para san Agustín, el lado animal de la naturaleza humana —simbolizado para él por el pene hinchado en rebeldía, insistiendo en su "ley del deseo" contra los intentos de la voluntad espiritual de obtener el control— nos inclina hacia el pecado y necesita ser domesticado. Para la ciencia y filosofía mecanística del siglo diecisiete, por otro lado, el cuerpo como animal es todavía un sitio del instinto pero no primordialmente un sitio del *pecado*. Más bien, la naturaleza instintiva del cuerpo significa que es un sistema puramente mecánico y biológicamente programado que puede ser completamente cuantificado y (en teoría) controlado.

En diferentes momentos históricos, fuera de la presión del cambio cultural, social y material, emergen nuevas imágenes y asociaciones. En el siglo dieciséis el cuerpo epistemológico empieza a ser imaginado no sólo engañando al filósofo mediante los sentidos indignos de confianza (un tema platónico), sino también como el sitio de nuestra *ubicación* en el espacio y en el tiempo y, por lo tanto, un impedimento para nuestra objetividad.¹ Porque estamos en un cuerpo, nuestro pensamiento tiene una perspectiva. La única manera en la que la mente puede comprender las cosas como "realmente son" es logrando una visión incorpórea desde ningún lugar. En nuestra propia época (como un ejemplo de la emergencia de nuevos significados), la "pesadez" del ojo ha asumido un significado concreto que probable-

¹ Para una mayor elaboración, ver Susan Bordo, *The Flight to Objectivity*, State University of New York Press, Albany, 1987.

mente no tenía para Schwartz, quien la usa como una metáfora del agobiante arrastre que el cuerpo ejerce sobre el "ser". Mis estudiantes, al interpretar el poema, lo entendieron como una descripción de los sufrimientos de un hombre pasado de peso. Para Schwartz, el hambre de comida es sólo uno de los apetitos del cuerpo: para mis alumnas, es el antojo más insistente y la mayor fuente de su ira y frustración con el cuerpo, del *terror* que le tienen.

No todas las concepciones históricas ven el cuerpo como igualmente "inescapable". Los griegos veían el alma y el cuerpo como inseparables excepto por la muerte. Descartes, sin embargo, creía que con el método filosófico correcto podíamos trascender las limitaciones epistemológicas del cuerpo. Y la cultura contemporánea, con armas tecnológicas, parece estar empeñada en desafiar el envejecimiento, nuestros varios "relojes" biológicos e incluso la misma muerte. Pero lo que se mantiene como el elemento constante a lo

² A primera vista puede parecer que en nuestra cultura el cuerpo, lejos de ser imaginado como un lastre para la autorrealización, se promueve como una ruta central hacia tal autorrealización. Ciertamente el entrenar, poner a tono, adelgazar y esculpir el cuerpo son frecuentemente mostrados de esta manera, como un comercial reciente de los gimnasios Bally insiste: "No sólo pones en forma tu cuerpo, pones en forma tu vida". Sin embargo, como yo argumento en varios ensayos en este libro, esas imágenes y asociaciones son en realidad una apelación a la *voluntad* (a la "fuerza de voluntad" y al "control") y propician una relación de adversario con el cuerpo.

largo de la variación histórica es la *construcción* del cuerpo como algo separado del verdadero ser (concebido ya sea como alma, mente, espíritu, voluntad, creatividad, libertad...) y que socava los mejores esfuerzos de ese ser. Aquello que no es cuerpo es lo más alto, lo más noble, lo más cercano a Dios; aquello que es cuerpo es el albatros, el peso que anastra la autorrealización.²

La mujer como cuerpo ¿Cuál es la relación entre el género y este dualismo? Como lo han mostrado las feministas, el esquema es frecuentemente genérico, con las mujeres en el papel del cuerpo, "cargando con el peso" en las palabras de Beauvoir, "de todo lo que es peculiar a éste". En contraste, el hombre se coloca a sí mismo como lo "inevitable, como una idea pura, como el Único, el Todo, el Espíritu Absoluto".³ De acuerdo con

Dinnerstein, como consecuencia de nuestra experiencia infantil de la mujer como cuidadora de nuestros cuerpos, "las pegajosas, humillantes limitaciones de la carne" se convirtieron en la provincia de las mujeres; por el otro lado, se yergue

³ Simone de Beauvoir. *The Second Sex*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1957, p. 146.

un inocente y digno "él"... que representa la parte de la persona que quiere mantenerse a distancia de la carne, mantener su perspectiva sobre ésta: la forma del "yo" completamente libre de la atmósfera caótica y carnal de la infancia, esencia humana no contaminada, está reservada para el hombre.⁴

⁴ Dorothy Dinnerstein. *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise*, Harper and Row, Nueva York, 1976, p. 133.

El costo de tales proyecciones para la mujer es obvio. Porque si, cualquiera que sea el contenido histórico específico de la dualidad, *el cuerpo* es el término negativo, y si la mujer es el cuerpo, entonces las mujeres eran la negatividad, cualquier cosa que ésta sea: la distracción del conocimiento, la seducción lejos de Dios, la capitula-

ción al deseo sexual, la violencia o agresión, la falta de voluntad, incluso la muerte.

Aunque la concepción de Schwartz del cuerpo es realmente genérica, no es culpable de tales proyecciones. El "oso pesado" tiene claramente la imagen y el código masculinos (y se puede hablar de una inflexión racial y de clase también). Se evoca a King Kong ("trepa el edificio") y a la guerra de pandillas ("boxea con su hermano en la ciudad llena de odio"), y una de las metáforas más llamativas es la del estado de la naturaleza como un juego de fútbol americano ("la rebatiña [*scrimmage*] del apetito"). Lo que se construye no es un primitivismo maternal o femenino, sino una animalidad tambaleante, tosca, físicamente agresiva y emocionalmente desamparada. La presencia femenina en el poema consiste en el recuerdo nostálgico de la vida en el útero ("el abrazo del agua") y la anada en el presente ("la que más quiero"), con quien él sueña con tener una relación que no eche a perder los crudos instintos del oso. La mujer existe en este poema como un estrujante recordatorio de la felicidad pasada y de los anhelos presentes, pero un recordatorio que se experimenta sin rencor, resentimiento o enojo hacia el objeto del deseo. Schwartz, aunque proyecta todo lo problemático sobre el cuerpo, no efectúa la proyección adicional de los problemas del cuerpo sobre la figura de la mujer. Él hace suyos estos problemas, así sea dolorosamente y con cierto extrañamiento, a través del "oso" que es su cuerpo.

En su apropiación del cuerpo, instintivo e infantil, Schwartz se distingue de la mayor parte de la tradición cristiana y las profundamente sedimentadas imágenes e ideología que ésta ha heredado a la

cultura occidental, desde las imágenes clásicas de la mujer como tentación (Eva, Salomé, Dalila) hasta versiones seculares contemporáneas en películas como *Atracción fatal* y *Se presume inocente*. En las telenovelas, la mujer-tentación es un tipo estándar. Ninguna telenovela puede lograr buenos niveles de audiencia sin personajes como Lucy Coe o Erica Kane; los Premios de la Telenovela en Estados Unidos incluso tienen una categoría para la "Mejor villana". Estas representaciones de las mujeres activa y continuamente atraen a los hombres a la excitación (y con frecuencia al mal) funcionan para renegar de la propiedad masculina del cuerpo y de sus deseos. La excitación de esos deseos es el resultado de la manipulación femenina y, por lo tanto, es culpa de la mujer. Esta construcción es tan poderosa que a violadores y pervertidores de menores se les ha creído cuando han afirmado que niñas de cinco años "les llevaron a caer".

La intención consciente, sin embargo, no es un requisito para que las mujeres sean vistas como responsables de las respuestas corporales de los hombres, tanto agresivas como sexuales. Una justificación que se ha dado por la exclusión de las mujeres del sacerdocio es que su mera presencia provocará pensamientos impuros. Frecuentemente, incluso cuando las mujeres se quedan calladas (o verbalizan exactamente lo opuesto), sus cuerpos son vistos como que "hablan" un lenguaje provocativo (figura 1). Cuando los cuerpos femeninos no borran su feminidad, pueden ser vistos como que invitan, "se exhiben". Hace apenas dos años, un hombre fue absuelto de violación en el estado de Georgia con la defensa de que su víctima lleva-

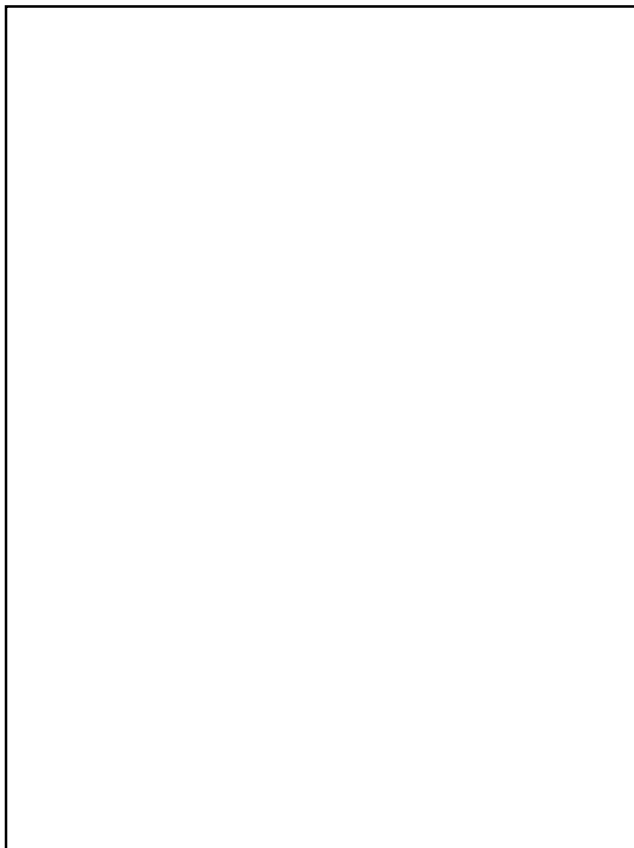


Figura 1

ba minifalda. Cuando estos invitantes cuerpos femeninos son inaccesibles o no responsivos a los avances de los hombres, esto puede ser interpretado como provocativo, desafiante o burlón. En la obra de Timothy Beneke, *Men on Rape*, varios relatos personales demuestran esta interpretación. Por ejemplo:

Díganos que veo a una mujer y ella se ve muy bonita y muy limpia y sexy, y está lanzando vibraciones muy femeninas, muy sexys. Yo pienso "Wow, me encantaría hacerle el amor", pero sé que ella no está realmente interesada. Es una provocación. Muchas veces una mujer sabe que se ve realmente bien, y lo usa y lo exhibe, y me hace sentir que se está riendo de mí y me siento degradado.⁵

⁵ Timothy Beneke. *Men on Rape: What They Have to Say About Sexual Violence*, St. Martin's Press, Nueva York, 1982, p. 43 (cursivas en el original).

En numerosas películas de "destripadores", la independencia sexual femenina es interpretada como una provocación para el brutal asesinato, y los golpeadores crónicos de su esposa con frecuencia afirman que sus esposas "los hicieron" golpearlas, al verlos mal, proyectar altanería o con otro (y con frecuencia muy leve) gesto corporal de autonomía.

Mi intención aquí, si es que requiere decirse, no es acusar a todos los hombres de ser golpeadores de esposas o violadores en potencia: esto sería caer en una mitología cultural acerca de los hombres tan perniciosa como los mitos de provocación sexual acerca de las mujeres. Mi objetivo es más bien demostrar el continuado poder histórico y lo extendido de ciertas imágenes culturales e ideología a las cuales no sólo los hombres, sino también las mujeres (ya que también vivimos en esta cultura) son vulnerables. Las mujeres y las jóvenes frecuentemente internalizan esta ideología, culpándose a sí mismas por avances no deseados y ataques sexuales. Esta culpa se descompone en incomodidad con nuestra feminidad, vergüenza por

nuestros cuerpos y autorrechazo. Por ejemplo, la anorexia, que con frecuencia se manifiesta después de un episodio de abuso o humillación sexual, puede verse por lo menos en parte como una defensa contra lo "femenino" del cuerpo y un castigo de sus deseos. Esos deseos (como argumento en "El hambre como ideología") han sido con frecuencia representados culturalmente mediante la metáfora del apetito femenino. Los extremos a los que la anoréxica lleva la negación del apetito (esto es, hasta el punto de morir de hambre) sugieren la naturaleza dualista de su construcción de la realidad: o trasciende totalmente a su cuerpo, convirtiéndose en pura voluntad "de hombre" o capitula por completo ante el degradado cuerpo femenino y sus repugnantes hambres. Ella no ve otras posibilidades, ningún punto medio.

Las mujeres pueden estar también bastante dispuestas a creer la mitología cultural acerca de otra mujer o mujeres, como las respuestas al juicio por violación de Patricia Bowman y William Kennedy Smith demostraron ("¿Por qué se fue a casa con él?" "¿Por qué lo dejó besarla?" "¿Por qué, si sólo deseaba pasar una noche con sus amigas, fueron a un bar?"). Más impresionante, dada la cantidad de mujeres que habían tenido experiencias similares, fue el escepticismo femenino acerca de las acusaciones de acoso sexual de Anita Hill en contra del entonces prospecto de juez de la Suprema Corte, Clarence Thomas ("¿Por qué lo siguió al EEOC?" "¿Por qué lo llamó por teléfono?" "¿Por qué lo llevó en su coche al aeropuerto?"). Generalmente, esas preguntas fueron hechas para atacar la credibilidad de Anita Hill más que para sugerir que ella había iniciado una

relación sexual con Thomas. Pero a mí me pareció claro que debajo de los detalles específicos del ataque había una condena generalizada de la conducta de Hill como inapropiada, insuficientemente cauta, demasiado ambiciosa y "buscando" *lo que sea* que haya sucedido. La intensidad e incluso el veneno con que algunas mujeres hicieron esos ataques sugiere que había poderosas proyecciones en acción, proyecciones que pueden servir para proteger a las mujeres de sus propias dudas de sí mismas. "¿Por qué se esperó tanto tiempo para hablar de eso? ¡Si lo que dice que le pasó a ella me hubiera ocurrido a mí, yo no lo habría dejado salirse con la suya!". Así, a costa de Hill, las mujeres fortalecieron su creencia en la solidez de su propio autorrespeto, confianza en sí mismas y "pureza".

Para los críticos afroamericanos de Anita Hill —hombres y mujeres— la situación fue más complicada, por supuesto. Frente a una ideología extendida que estereotipa a los hombres negros como animales excesivamente sexuales, muchos sintieron que apoyar a Hill era darle crédito a las mitologías racistas. Algunas mujeres afroamericanas, aunque creían en las acusaciones de Hill, estaban furiosas con ella por exhibir públicamente a un hombre negro como ella lo hizo. Haciendo a un lado el cuestionamiento de hasta qué punto estas críticas eran justas (describo las audiencias Hill/Thomas en más detalle en "Feminismo, posmodernismo y escepticismo de género"), lo que parecen ignorar (y lo que ciertamente fue ignorado por los senadores blancos y en la cobertura de las audiencias por los medios) es el hecho de que las imágenes e ideología sexista que construyen a las "razas" no europeas como "primitivas", "salvajes", sexual-

⁶ Las comillas indican mi opinión de que no sólo la ideología sino el mismo concepto de "raza" es una construcción cultural. De aquí en adelante en el libro, sin embargo, omito las comillas. También empleo frecuentemente las construcciones raciales "negro" y "blanco" (en vez de designaciones étnicas o raciales de identidad), a pesar de su naturaleza problemática. Por ejemplo, al describir el contenido de la ideología racista, las descripciones étnicas o raciales serían incorrectas y engañosas. La categorización racial de los seres humanos es una invención racista, pero es una invención que le ha dado forma y ha torcido la historia y la experiencia humana. Los términos raciales son aún necesarios para describir con precisión esa experiencia.

mente animales, y de hecho más *corporales* que las "razas"⁶ blancas, se extiende a las mujeres negras tanto como a los hombres negros.

Correspondiendo con las nociones de que todos los hombres negros son violadores potenciales por naturaleza, están los estereotipos de las mujeres negras como inmorales jezabeles que nunca pueden ser verdaderamente violadas, porque la *violación* implica la invasión de un espacio personal de mo-

destia y reserva que no se ha imaginado que las mujeres negras puedan tener. Correspondiendo al popular mito sexual de que los hombres negros están genitualmente superdotados, están las nociones, que se remontan a principios del siglo diecinueve, de que los órganos sexuales de las mujeres africanas están más altamente desarrollados (y configurados de manera diferente) que los de las mujeres europeas, lo que explica (de acuerdo con el estudio de la raza de J. J. Virey) su

⁷ Citado en Sander Gilman. *Difference and Pathology*, Cornell University Press, Ithaca, 1985, p. 85.

mayor "voluptuosidad" y "lascivia".⁷ Las representaciones "científicas" del cuerpo de la

mujer negra, como las comparaciones de los evolucionistas de las formas del cráneo de hombres africanos y de orangutanes, exageraron (y a veces crearon) relaciones de similitud con los animales, en particular los monos. La "Venus hotentota", una mujer sudafricana que fue exhibida en Londres y París a fines del siglo dieciocho, fue presentada como un "especimen etnográfico viviente" de la na-

tura animal de la mujer negra.⁸ Varios retratos encargados la pintan con glúteos grotescamente desproporcionados, como si estuviera en un estado corporal permanente de "presentarlos" al macho.

⁸ Beverly Guy-Sheftall. "The Body Politic: Black Women and Sexuality", conferencia dada en el Bates College, 1991.

Una "reproductora" para el propietario de esclavos,⁹ con frecuencia pintada en escenas selváticas en anuncios contemporáneos (figura 2), la mujer negra con frecuencia carga con un peso triple de asociaciones corporales negativas. Por virtud de su sexo, representa las tentaciones de la carne y el origen de la caída moral del hombre. Por virtud de su raza es un animal

⁹ Para discusiones de temas específicos mencionados en esta introducción acerca del trato dado a las mujeres afroamericanas bajo la esclavitud, ver especialmente Angela Davis. *Women, Race, and Class*, Vintage, Nueva York, 1983; y Barbara Orolade. "Hearts of Darkness", en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Monthly Review Press, Nueva York, 1983.

instintivo, que no merece privacidad ni exige respeto. No provoca y luego se resiste (como en el estereotipo de la mujer-tentación europea): simplemente entra "en celo". Las mujeres hispanicas son con frecuencia pintadas similamente como animales instintivos. Pero el legado de la esclavitud ha añadido un elemento adicional a la negación de la humanidad de las mujeres negras. Porque en la esclavitud su cuerpo no es solamente tratado como un cuerpo animal sino que es *propiedad*, para ser "tomada" y usada a voluntad. A un cuerpo tal se le niega incluso la dignidad que se le da a un animal salvaje. Su estatus se acerca al de la mera materia, el de una cosa.

Mediante una cínica y astuta estrategia, Clarence Thomas pudo neutralizar el daño que le pudieron haber causado a su caso las imágenes racistas inconscientes del hombre negro como un animal excesivamente sexuado. Al llamar la atención a esas imágenes y

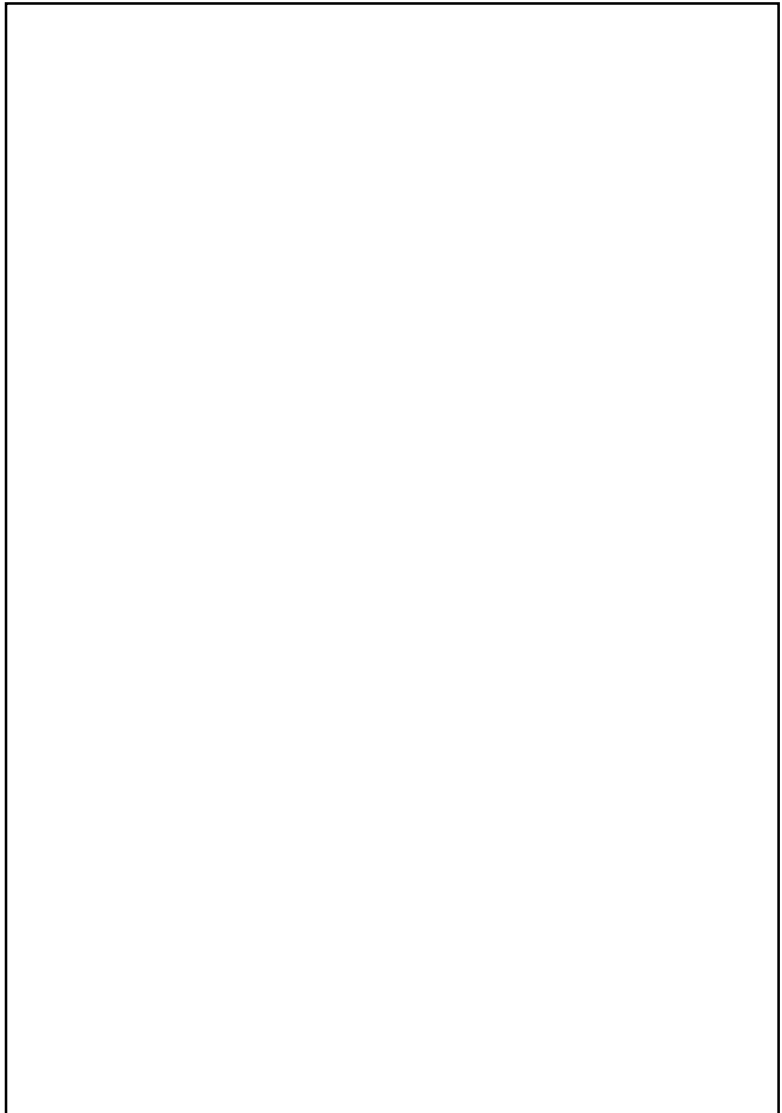


Figura 2

convertirlas en un punto en la discusión, él instrumentó una situación en la que cualquier senador blanco que no lo tratara con la mayor delicadeza y respeto parecería un racista. Anita Hill, en contraste, cargaba con el peso de la construcción no examinada (en las audiencias) de la mujer negra como un simple cuerpo, cuyas sensibilidades morales y emocionales no necesitaban ser tratadas con consideración. En el contexto de este legado, el frío distanciamiento con el que los senadores blancos interrogaron a Hill acerca de penes y pornografía, al mismo tiempo que se disculpaban profusamente ante Thomas por la mera mención de tales temas, resuena con la negación histórica de la subjetividad de la mujer negra.

La actividad, la pasividad y el género] En "El oso pesado", el cuerpo es presentado acechándonos con su pasiva materialidad, su falta de agencia, arte o siquiera conciencia. En tanto que el "motivo del espíritu" sea la fuerza que lo guía, la claridad dominará; el cuerpo, en contraste, simplemente *recibe*, y oscura y sordamente responde a impresiones, emociones, pasiones. Esta dualidad de espíritu activo/cuerpo pasivo es también genérica, y ha sido una de las más históricamente poderosas dualidades que informan a las ideologías occidentales de género. Articulada filosóficamente por primera vez por Aristóteles (aunque encarnada en muchos mitos de la creación y esquemas asociativos antes que él), aún informa las imágenes e ideología contemporáneas acerca de la reproducción. De acuerdo con la versión aristotélica, la concepción de un ser viviente involucra la vitalización de la contri-

lución puramente material femenina por el elemento "efectivo y activo", el espermatozoides masculino:

Es necesario que exista lo que genera y aquello a partir de lo cual genera; incluso si éstos fueran uno, aún así deben ser distintos en forma y su esencia debe ser diferente... Si, entonces, lo masculino representa lo efectivo y activo, y lo femenino, considerado como la materia, representa lo pasivo, de ahí que lo que la materia contribuiría... no sería sino material sobre el que el semen trabajaría. Esto es justamente lo que encontramos que es el caso, pues la catamenia [materiales menstruales] tiene en su naturaleza una afinidad con la materia primitiva.¹⁰

¹⁰ Aristóteles. *The Basic Works of Aristotle*, editados por Richard McKeon, Random House, Nueva York, 1941; *On the Generation of Animals*, traducido al inglés por Arthur Platt, 72a 25-30, p. 66.

Tan conceptualmente poderosa (y perceptualmente determinante) fue su visión de las cosas, que cuando Leeuwenhoek en 1677 examinó por primera vez el espermatozoides bajo el recién inventado microscopio, vio pequeños "animalúsculos" en él, la forma del futuro ser que sería modelada a partir de la masa informe de la materia menstrual.

El dualismo de la actividad masculina y la pasividad femenina es representado de manera diferente (pero no incommensurablemente) por Hegel mediante una analogía con los animales y las plantas:

La diferencia entre los hombres y las mujeres es como aquella entre los animales y las plantas. Los hombres corresponden a los animales, mientras que las mujeres corresponden a las

plantas porque su desarrollo es más plácido y el principio que le subyace es la más bien vaga unidad del sentimiento... Las mujeres son educadas —¿Quién sabe cómo?— de alguna manera inhalando las ideas, viviendo más que adquiriendo el conocimiento. El estatus de la hembra, por otro lado, es conseguido sólo por el esfuerzo del pensamiento y gran esfuerzo técnico.¹¹

¹¹ Hegel. *The Philosophy of Right*, traducción al inglés con notas por T. M. Knox, Oxford University Press, Londres, 1967, pp. 263-64.

Ahora nótese cómo estas dualidades —del macho como sujeto activo, luchador y consciente; y la hembra como materia pasiva, vegetativa y primitiva— dan forma a la siguiente descripción contemporánea, de la guía a la venta en las farmacias de Alan Guttmacher: *Pregnancy, Birth, and Family Planning*:

Algunos de los espermatozoides nadan directamente hacia arriba del canal de una pulgada lleno de mucosa con un éxito que casi revela un propósito, mientras que otros se atorán en el camino, quedando varados sin esperanza en bahías y ensenadas de tejido. Una pequeña proporción del número total eyaculado llega eventualmente a la cavidad del útero y empieza su excursión de dos pulgadas hacia arriba de su longitud. Si este progreso resulta solamente de los esfuerzos ratorios de los espermatozoides o si son ayudados por las contracciones musculares del útero es algo aún desconocido. Los indómitos, los que no se vararon en este verdadero pan-

tano, llegan a las entradas de las dos trompas de Falopio... El único espermatozoide que llega a su destino ha vencido en contra de probabilidades gigantescas, de varios cientos de millones a uno... Nadie sabe exactamente qué fuerzas selectivas son responsables por la victoria. Quizás el vencedor tenía la constitución más fuerte; quizás fue el nadador más rápido de todos los competidores que entraron a la carrera... Si la ovulación ocurrió de algunos minutos a veinticuatro horas antes de que el viaje de los espermatozoides termine, el óvulo estará en la trompa, esperando la fertilización; si la ovulación tuvo lugar más de veinticuatro horas antes de la inseminación, la célula del óvulo ya habrá empezado a deteriorarse y fragmentarse, haciéndola incapaz de ser fertilizada para cuando el espermatozoide llegue a ella. Por otro lado, si la ovulación aún no ha ocurrido, pero tiene lugar de dos a tres días

¹² Alan Guttmacher. *Pregnancy, Birth, and Family Planning*, Signet, Nueva York, 1987, pp. 20-22.

después del acto sexual, habrá espermatozoides vivos recorriendo el espacio de las trompas.¹²

Tan enraizada está nuestra expectativa de que el masculino será el elemento "efectivo y activo" y que el femenino debe ser el que lo espere pasivamente, que mis estudiantes se sorprendieron al descubrir que la mayoría de las veces es realmente el *óvulo* el que viaja para encontrarse con espermatozoides que se han quedado ahí, hasta durante tres días, esperando a que *ella* llegue. De hecho, Guttmacher se rehúsa a describir que los espermatozoides "esperan", y en vez de eso los pinta "recorriendo", como si estuvieran

recomiendo la calle, buscando chicas que levantar. Tales metáforas son continuamente reforzadas por representaciones populares de la concepción como las de los créditos al principio de la película *Mira quien habla*, que muestran la carrera llena de peligros de "los indómitos" al compás de "I get around", y personifican al espermatozoide que "alcanza su destino" haciendo que sea él quien comente su progreso. Los gráficos simulan las consecuencias del acto sexual en el momento de la ovulación (nuestro paradigma de imagen, aunque de ninguna manera cierto en la mayoría de las fertilizaciones). Allí, al final de la travesía, está como una gigantesca pelota de playa el óvulo, flotando lánguidamente, esperando la llegada del vencedor. Como la voz del espermatozoide triunfante es la misma de Mikey, el bebé que es concebido, Aristóteles se ve confirmado: lo masculino realmente *sí* produce la forma del individuo.

Claramente, entonces, el dualismo mente/cuerpo no es una mera posición filosófica para ser defendida o desechada por una argumentación inteligente. Más bien es una metafísica *práctica* que ha sido instalada y ha tomado cuerpo socialmente en la medicina, el derecho, las representaciones artísticas y literarias, la construcción psicológica del ser, las relaciones interpersonales, la cultura popular y la publicidad, una metafísica que será deconstruida sólo mediante la transformación concreta de las instituciones y las prácticas que la sostienen. Como una ilustración final de qué tan culturalmente sedimentadas (y a menudo "inocentemente" y ocultamente reproducidas) están las dualidades genéricas de las que he hablado en esta sección, consideremos un anuncio de la tienda K-mart de bicicletas

para niños y niñas. El anuncio describe tres niveles de bicicletas: uno para niños pequeños (con tres ruedas), uno para preadolescentes y el otro para adolescentes. Cada modelo tiene una versión para chicos y otra para chicas, cada una con su propio nombre. Las de los niños pequeños se llaman "León" y "Angelito", las de preadolescentes "Persecución" y "Santa Elena". Pero mientras la dualidad de actividad masculina y pasividad femenina están notablemente planificadas hasta la preadolescencia, una vez que se alcanza la madurez sexual otras dualidades emergen: los modelos para adolescentes se llaman "Paso en la Roca" y "Fuego Blanco".

La naturaleza genérica del dualismo mente/cuerpo, y su variada expresión institucional y cultural, es un tema recurrente en muchos de los ensayos en este volumen. En "¿Son las madres personas?" exploro cómo —pese a una retórica oficial que insiste en la subjetividad en el cuerpo de todas las personas— las prácticas legales y médicas de Occidente en cuanto a la reproducción de hecho dividen el mundo en sujetos humanos (el feto y el padre) y "meros" cuerpos (las mujeres embarazadas). En "El hambre como ideología" considero cómo las representaciones de los hombres y las mujeres comiendo (por ejemplo, en anuncios contemporáneos) exhiben una pedagogía dualista que instruye a los hombres y a las mujeres sobre actitudes muy diferentes hacia el "oso pesado" y sus hambres: los apetitos de las mujeres requieren continencia y control, mientras que la indulgencia de los hombres es legitimada y estimulada. En este ensayo, en "Anorexia nerviosa" y en "Leyendo el cuerpo esbel-

to", "la mujer devoradora" es vista como una imagen tan potente del peligroso deseo femenino (particularmente en la cultura contemporánea) como la mujer-tentación. Exploro también los contextos sociales que han estimulado el florecimiento de estas imágenes.

En los dos últimos ensayos mencionados el dualismo es explorado no sólo mediante representaciones genéricas, sino como una construcción contemporánea más general del ser que le da forma a la experiencia masculina y a la femenina. El dualismo, por supuesto, no fue inventado en el siglo veinte. Pero hay maneras distintivas en las que *toma cuerpo* en la cultura contemporánea, poniendo en evidencia la falsedad de que la nuestra es una era antes del cuerpo y des-represora. Podemos estar *obsesionados* con nuestros cuerpos, pero difícilmente tenemos una actitud de aceptación hacia ellos. En "Anorexia nerviosa" considero la manera en la que una experiencia agnóstica de cuerpo/mente regula el sentido del cuerpo del anoréxico, así como otras prácticas obsesivas del cuerpo de la cultura contemporánea. Mi objetivo, sin embargo, no es retratar estas obsesiones como bizarras o anómalas, sino más bien como las lógicas (si bien extremas) manifestaciones de ansiedades y fantasías forjadas por nuestra propia cultura. Desarrollo este tema más a fondo en "Levando el cuerpo esbelto", en donde decodifico los significados de *gorb* y *flaw* en nuestra cultura para poner al descubierto las significaciones morales asociadas a ellos, revelando el cuerpo esbelto y en buena condición física como un símbolo del dominio "viril" sobre los deseos corporales, que son experimentados continuamente arrojando con torer el control del ser. Esta construcción del ser está

localizada entonces dentro de la cultura del consumo, y su exigencia contradictoria de que le demos cuerpo tanto a la disciplina espiritual de la ética del trabajo como a la capacidad de un continuo e insensible consumo de bienes.

Hoy en día uno escucha con frecuencia a los intelectuales exhortándonos a "ir más allá" de los dualismos, pidiendo la deconstrucción de las oposiciones jerárquicas (masculino/femenino, mente/cuerpo, activo/pasivo) que estructuran el dualismo en Occidente, y despreciando a otros por dedicarse a un "pensamiento dualista". Pero no es tan fácil "ir más allá del dualismo" en esta cultura, como yo argumento de varias maneras en este volumen. En "Chica material" y en "Feminismo, posmodernismo y escepticismo de género" considero la cultura posmoderna, el pensamiento posestructuralista y algunos aspectos del feminismo contemporáneo que incorporan fantasías de trascendencia de la materialidad e historicidad del cuerpo, su ubicación en el espacio y el tiempo y su género.

**El feminismo angloamericano, la
"Liberación de las mujeres"
y la política del cuerpo**

Considerando lo extendido de asociaciones como las discutidas en la sección anterior, no es ninguna

sorpresa que las teóricas del feminismo hayan contemplado las representaciones occidentales del cuerpo con un ojo analítico y deconstructivo. De sus esfuerzos hemos aprendido a leer los varios textos de la cultura occidental —obras literarias, filosóficas y artísticas, textos médicos, películas, moda, telenovelas— menos inge-

namente y más completamente, educadas y atentas a la históricamente extendida presencia de dualidades con códigos de género, clase social y raza, alertas a su continua incrustación en las más mundanas y aparentemente inocentes representaciones. Ya que estas dualidades (aunque no sólo éstas) median una buena parte de nuestra realidad cultural, pocas representaciones —desde el gran arte religioso hasta las descripciones de la vida a nivel celular— pueden afirmar su inocencia.¹³

Las feministas primero empezaron a desarrollar una crítica de la "política del cuerpo", pero no en términos del cuerpo como es representado (en el discurso médico, religioso y filosófico, las obras de arte y otros "textos" culturales), sino en términos del cuerpo material como el sitio de la lucha política. Cuando uso el término *material*, no lo hago en el sentido aristotélico de materia *bruta* ni en el sentido de "natural" o "no mediado" (pues nuestros cuerpos son necesariamente formas culturales: cualesquiera que sean los papeles que la anatomía y la biología juegan, éstas siempre interactúan con la cultura). Me refiero a lo que Marx, y luego Foucault, tenían en mente al centrar su atención sobre el "agente directo" (en contraste con la influencia representacional) que la cultura tiene sobre nuestros cuerpos, a través de las prácticas y los

¹³ Ver, por ejemplo, Catharine Gallagher y Thomas Laqueur (eds.). "Sexuality and the Social Body in the Nineteenth Century", en *Representations*, núm. 14, primavera, 1986; Sander Gilman. "AIDS and Syphilis: The Iconography of Disease", en *October*, núm. 43, invierno, 1987, pp. 87-108; Mary Jacobus, Evelyn Rox Keller y Sally Shuttleworth (eds.). *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, Routledge, Nueva York, 1990; Kathleen Kete. "La Rage and the Bourgeoisie: The Cultural Context of Rabies in the French Nineteenth Century", en *Representations*, núm. 22, primavera, 1988, pp. 89-107; Thomas Laqueur. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, 1990; Emily Martin. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston, 1987; Margaret Miles. *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Beacon, Boston, 1989; Susan Suleiman (ed.). *The Female Body in Western Culture*, Harvard University Press, Cambridge, 1986; Simon Watney. "Aids, 'Africa' and Race", en *Differences*, invierno, 1989, pp. 83-86.

hábitos corporales de la vida cotidiana. Por medio de la rutina, la actividad habitual, nuestros cuerpos aprenden lo que es "interno" y lo que es "externo", cuáles gestos están prohibidos y cuáles son requeridos, qué tan violables o inviolables son las fronteras de nuestros cuerpos, cuánto espacio alrededor del cuerpo se puede reclamar, etcétera. Éstas son con frecuencia lecciones mucho más poderosas de las que aprenderemos conscientemente, a través de una instrucción específica acerca del comportamiento apropiado para nuestro género, raza y clase social.

El papel del feminismo norteamericano en el desarrollo de una comprensión "política" de la práctica del cuerpo es muy pocas veces reconocido. Al describir la emergencia histórica de tal comprensión, Don Hanlon Jonson salta directamente de Marx a Foucault, ignorando el papel intelectual que jugaron los movimientos sociales de los años sesenta (tanto el poder negro como la liberación de las mujeres) en despertar la conciencia del cuerpo como "un instrumento de poder":

Otra importante deconstrucción [de la vieja noción del "cuerpo"] está en el área del pensamiento sociopolítico. Aunque Karl Marx inició este movimiento a mediados del siglo diecinueve, no ganó ímpetu sino hasta los últimos veinte años, gracias a la obra del desaparecido Michel Foucault. Marx argumentaba que la clase económica de una persona afectaba su experiencia y definición del "cuerpo"... Foucault continuó estos argumentos seminales en su análisis del cuerpo

como punto focal de las luchas sobre la forma del poder. El tamaño de la población, la formación del género, el control de los niños y de aquellos considerados como desviados de la ética de la sociedad, son preocupaciones importantes de la organización política, y todas se concentran en la definición y conformación del cuerpo. Más aún, el cultivo del cuerpo es esencial para el establecimiento del papel social de uno.¹⁴

¹⁴ Don Harlan Johnson. "The Body: Which One? Whose?", en *Whole Earth Review*, verano, 1989, pp. 4-8.

No pocas feministas, también, parecen aceptar esta visión de las cosas. Aunque honra a las feministas francesas: Irigaray, Wittig, Cixous y Kristeva por sus trabajos acerca del cuerpo "como el sitio de la producción de nuevos modos de subjetividad" y a Beauvoir por "la comprensión del cuerpo como una situación", Linda Zirelli le da el crédito a Foucault por "haber mostrado cómo el cuerpo ha sido históricamente disciplinado". Al feminismo angloamericano se le atribuye simplemente la visión "esencialista" del cuerpo como un "natural arcaico".¹⁵

¹⁵ Linda Zirelli. "Remembrance or War? French Feminist Narrative and the Politics of Self-Representation", en *Differences*, primavera, 1991, pp. 2-3.

Casi todos los que se dedican a los "nuevos estudios" acerca del cuerpo reclaman a Michel Foucault como su padre fundador y luz de guía. Y ciertamente (como lo discutiré posteriormente en esta introducción) Foucault articuló y delineó algunas de las categorías teóricas centrales que influyeron en esos estudios al irse desarrollando a fines de los años ochenta y principios de los noventa del

siglo veinte. "Cuerpos dóciles", "biopoder" o "microprácticas" son conceptos útiles, y los análisis de Foucault, que los emplean para explorar los cambios históricos en la organización e instalación del

¹⁵ Michel Foucault. *Discipline and Punish*, Vintage, Nueva York, 1979; *The History of Sexuality*, vol. 1, Vintage, Nueva York, 1980.

poder, son brillantes.¹⁶ Pero ni Foucault ni ningún otro pensador posestructuralista descubrió o inventó la idea, para referirse otra

vez al relato de Johnson, de que la "definición y conformación" del cuerpo "es el punto focal de las luchas por la forma del poder". Eso fue descubierto por el feminismo, y mucho antes de que entrara en su matrimonio con el pensamiento posestructuralista.

"No hay ningún dominio privado de la vida de una persona que no sea político, y no hay ningún asunto político que no sea a fin de cuentas personal. Las viejas barreras han caído". Charlotte Bunch hizo esta afirmación en 1968, y aunque se ha escrito mucho acerca de la "política personal" con la emergencia de la nueva ola del feminismo, no se le ha puesto suficiente atención, yo alegraría, a su significación como paradigma *intelectual*, y en particular a la nueva comprensión del cuerpo que la "política personal" introdujo. Después de todo, ¿qué es más personal que la vida del cuerpo? Y para las mujeres, asociadas con el cuerpo y en su mayor parte confinadas a una vida que se centra en el cuerpo (tanto el embellecimiento del cuerpo propio como la reproducción, cuidado y mantenimiento de los cuerpos de otros), el agarre de la cultura sobre el cuerpo es un hecho constante e íntimo de la vida cotidiana. Ya en 1792, Mary Wollstonecraft había proporcionado una formulación clásica de este

tera. Como mujer privilegiada, ella también concentra su atención sobre la construcción social de la feminidad como delicadeza y domesticidad, y es un ejemplo tan claro de la producción de un "cuerpo dócil" y socialmente entrenado como cualquiera que Foucault haya articulado:

Para preservar la belleza personal ¡la gloria de la mujer! las extremidades y facultades son apretadas peor que con bandas chinas, y la vida sedentaria que están condenadas a vivir, mientras los chicos juegan al aire libre, debilita los músculos y relaja los nervios. En cuanto a los comentarios de Rousseau, de los que se han hecho eco varios escritores, de que tienen naturalmente, de que existe desde el nacimiento, independientemente de la educación, una predilección por las muñecas, por los vestidos, y por hablar -son tan pueriles que no ameritan una refutación seria-. Que una niña, condenada a sentarse por horas escuchando la charla ociosa de débiles niñeras, o a atender al tocador de su madre, se empeñe por participar en la conversación, es en realidad muy natural; y que imite a su madre y a sus tías, y se entretenga adornando a su muñeca sin vida, como ellas lo hacen al vestirla a ella ¡pobre inocente! es indudablemente una consecuencia muy natural... Ni puede esperarse que una mujer se empeñe resueltamente por fortalecer su constitución y abstenerse de enervantes indulgencias, si nociones artificiales de belleza, y falsas descripciones de sensibilidad, han sido

anteriormente enredadas con sus motivos de acción... Las mujeres gentiles son, hablando literalmente, esclavas de sus cuerpos, y se glorifican en su sometimiento... las mujeres en todas partes están en este deplorable estado... Enseñadas desde

¹⁷ Mary Wollstonecraft. "A Vindication of the Rights of Woman", en Alice Rossi (ed.). *The Feminist Papers*, Northeastern University Press, Boston, 1988, pp. 55-57.

su infancia que la belleza es el cetro de una mujer, que la mente toma la forma del cuerpo y que, rondando alrededor de su jaula dorada, busca solamente aborrazar su prisión.¹⁷

Una generación más activista exhortó a escapar de la prisión y, mucho antes de que el pensamiento posestructuralista declarara al cuerpo un sitio político, a reconocer que los aspectos más mundanos y "triviales" de la existencia corporal de las mujeres eran, en realidad, elementos significativos en la construcción social de una norma femenina opresiva. En 1914, el primer Encuentro Masivo Feminista en Norteamérica —cuyo tema era "Irrompiendo en la raza humana"— agudamente incluyó, entre los varios derechos sociales y políticos que exigía, "el derecho a ignorar la moda".¹⁸ Aquí ya las

¹⁸ Reproducido en Nancy Cott. *The Grounding of Modern Feminism*, Yale University Press, New Haven, 1987, p. 12.

"microprácticas" materiales de la vida cotidiana —que extenderían las feministas que les siguieron, para incluir no sólo lo que una viste sino quién cocina y limpia (el clásico *Politics of Housework*, de Pat Mainardi),¹⁹ y aún más recientemente, lo que una come o no come— han sido llevadas fuera del dominio de lo puramente personal y dentro del dominio de lo político. El siguiente, por ejem-

¹⁹ Pat Mainardi. "The Politics of Housework", en Robin Morgan (ed.). *Sisterhood is Powerful*, Vintage, Nueva York, 1970, pp. 447-454.

plo, es un agudo análisis de 1971, presentado en la forma de una serie de ejercicios de "concientización" para hombres, de cómo la subjetividad femenina es entrenada y subordinada por los requisitos corporales cotidianos y las vulnerabilidades de la "feminidad":

Siéntate en una silla recta. Cruza tus piernas a la altura de los tobillos y mantén tus rodillas juntas. Trata de hacer esto mientras estás conversando con otra persona, pero pon atención en todo momento a mantener tus rodillas bien juntas.

Corre una distancia corta, manteniendo tus rodillas juntas. Descubrirás que tienes que dar pasos cortos y altos si quieres correr de esta manera. Las mujeres han sido enseñadas que es poco femenino correr como un hombre, con zancadas largas y libres. Ve qué tan lejos llegas corriendo de esta manera durante 30 segundos.

Camina por una calle de la ciudad. Pon mucha atención a tu ropa: asegúrate de que tus pantalones tengan el cierre cerrado, que tu blusa esté fajada y los botones puestos. Mira hacia delante. Cada que pase un hombre frente a ti, haz a un lado tus ojos y no muestres ninguna expresión en tu cara. La mayoría de las mujeres aprenden a llevar a cabo esta actuación cada vez que salen de su casa. Es una manera de evitar por lo menos algunos de los encuentros que todas hemos tenido con hombres extraños que decidieron que nos veíamos disponibles.²⁰

²⁰ Willamette Bridge Liberation News Service. "Exercises for Men", en *The Radical Therapist*, diciembre-enero, 1971.

Hasta que di un curso de historia del feminismo hace varios años, había olvidado que el primero de los actos públicos de la segunda ola de protesta feminista fue la manifestación "No más Miss América", en agosto de 1968. La crítica presentada en esa manifestación estaba lejos del teóricamente tosco y esencializante programa que las caricaturas del feminismo de la época sugerirían. Por el contrario, el texto de las hojas repartidas en la manifestación delineaba un análisis complejo y no reduccionista de la intersección del sexismo, el conformismo, la competencia, la discriminación por la edad, el racismo, el militarismo y el consumismo tal y como están constelados

²¹ Ver Morgan. *Sisterhood is Powerful*, pp. 521-523, para este documento.

y cristalizados en el concurso de belleza.²¹ La manifestación "No más Miss América" fue el evento que les ganó a las "liberacionistas" la reputación de "querma-brassieres", un epíteto del que muchas feministas se han estado tratando de deshacer desde entonces. De hecho ningún brassiere fue quemado en la manifestación, aunque sí hubo un gran "basurero de la libertad" al que fueron arrojados brassieres, fajas, rizadores, pestañas postizas, ejemplares del *Ladies' Home Journal*, *Cosmopolitan*, *Family Circle*, etcétera. Los medios, al sensacionalizar el evento, y sin duda influenciados por el paradigma de las boletas de reclutamiento como el acto de resistencia política por excelencia, reportaron erróneamente o inventaron la quema de brassieres. Se pegó como goma loca a la imaginación y, de hecho, muchos de mis estudiantes hoy en día se refieren a las feministas como las "querma-brassieres". Pero hayan o no sido quemados los brassieres, el incómodo público con quienes la imagen se adhirió seguramente atinó al reconocer el

profundo significado político de que las mujeres nos rehusáramos a "disciplinar" nuestros senos, culturalmente requeridos a ser así exclusivamente "para" el otro, ya sea como instrumento y símbolo del amor alimentador o como un fetiche erótico.

En "Whither the bra in the 90's?" Amy Collins, escribiendo en 1991 para la revista *Lear's*, hace esa pregunta ["¿Adónde va el brassiere en los noventa?"]. Se responde:

Las mujeres están otra vez sacándole ventaja a la línea de su busto con un poco de artificio. Para darle a los senos la forma sólida y redondeada que es actualmente deseable, La Perla ofrece ahora un brassiere de lycra con copas pre-formadas de algodón prensado. Para proporcionar un escote más profundo, varias compañías de lencería están vendiendo brassieres de panel lateral que gentilmente presionan juntos los senos. Tal vez el ejercicio ha hecho la idea de alterar los contornos del cuerpo aceptable de nuevo. En cualquier caso, si la anatomía es destino, las mujeres están descubriendo nuevas maneras de reconformar ambos.²²

²² Amy Collins, "Breast of the Bra", en *Lear's*, núm. 4, junio, 1991, p. 80.

Y cómo. En 1992, con los peligros de los implantes de silicón bajo juicio público, el énfasis de los médicos fue sobre la irresponsabilidad de Dow y los sufrimientos personales de las mujeres que se enfermaron a causa de los implantes. A mi modo de ver, sin embargo, el

aspecto más deprimente de lo que se encontró fue el espectáculo *cultural*: la enorme cantidad de mujeres que se están haciendo implantes únicamente para agrandar o dar nueva forma a sus senos, y que consideran que cualquier riesgo para la salud vale el aumento resultante de su autoestima y "valor de mercado". Estas mujeres toman el riesgo no porque han sido pasivamente engañadas por las normas de los medios de los senos hermosos (casi siempre aumentados con silicón), sino porque han discernido correctamente que estas normas dan forma a la percepción y a los deseos de potenciales empleadores y amantes. Ni caen en el juego, ni son críticas de la cultura sexista: más bien, su preocupación principal es su derecho a ser deseadas, amadas y exitosas, en sus propios términos. Las propuestas de prohibir o siquiera regular los implantes de silicón son así vistas con frecuencia como una interferencia totalitaria en la autodeterminación, la libertad y la elección. Muchas que argumentan de esta manera se consideran a sí mismas feministas, y muchas estudiosas feministas hoy en día hacen teoría explícitamente como feministas "en su nombre". Un artículo reciente en la revista de

²³ Kathy Davis. "Remaking the She-Devil: A Critical Look at Feminist Approaches to Beauty", en *Hypatia* 6, núm. 2, verano, 1991, p. 23 (las cursivas son mías).

filosofía feminista *Hypatia*, por ejemplo, definiendo la cirugía cosmética como que es "*primero y sobre todo... acerca de tomar nuestra vida en nuestras propias manos*".²³

Examinaré esta construcción contemporánea más adelante en este volumen. Por el momento, sólo señalaría cuán diferente es del discurso feminista acerca del cuerpo a fines de los sesenta y los setenta.

Esa imaginación del cuerpo femenino era la de un territorio conformado *socialmente* e históricamente "colonizado", no un sitio de auto-determinación individual. Como lo describía Andrea Dworkin:

Los estándares de belleza describen en términos precisos la relación que una mujer individual tendrá con su propio cuerpo. Prescriben su motilidad, su espontaneidad, su postura, su garbo, los usos que le puede dar a su cuerpo. *Definen precisamente las dimensiones de su libertad física.* Y por supuesto, la relación entre libertad física y desarrollo psicológico, posibilidad intelectual, y potencial creativo, es umbilical.

En nuestra cultura ninguna parte del cuerpo de una mujer se deja sin tocar, sin alterar. Ningún rasgo ni extremidad se libra del arte, o el dolor, del mejoramiento... De pies a cabeza, cada sección de su cuerpo es sujeta a modificación y alteración. Esta alteración es un proceso continuo y repetitivo. Es vital para la economía, la importante sustancia de la diferenciación masculino-femenino, la más inmediata realidad física y psicológica de ser una mujer. Desde la edad de 12 ó 13 años hasta que muere, una mujer dedicará una gran parte de su tiempo, dinero y energía a avararse, depilarse, pintarse y desodorizarse. Se dice comúnmente y erróneamente que los transvestistas, mediante el uso de maquillaje y disfraces, caricaturizan a la mujer en la que quisieran convertirse, pero cualquier conocimiento real del ethos romántico deja

²⁴ Andrea Dworkin. *Woman-Hating*, Dutton, Nueva York, 1974, pp. 113-14 (cursivas en el original).

claro que estos hombres han penetrado hasta el núcleo de la experiencia de ser mujer, un constructo romantizado.²⁴

En este caso, el feminismo invirtió y convirtió la vieja metáfora del Cuerpo Político, encontrada en Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Maquiavelo, Hobbes y muchos otros, en una nueva metáfora: la política del cuerpo. En la vieja metáfora del Cuerpo Político, el Estado o la sociedad fueron imaginados como un cuerpo humano, con diferentes órganos o partes que simbolizaban diferentes funciones, necesidades, constituyentes sociales, fuerzas, y así por el estilo: la cabeza o el alma por el soberano, la sangre por la voluntad del pueblo

²⁵ Entre los "clásicos": Susan Brownmiller. *Against Our Will*, Bantam, Nueva York, 1975; Mary Daly. *Gyn-Ecology*, Beacon, Boston, 1978; Davis. *Women, Race and Class*; Dworkin. *Woman-Hating*; Germaine Greer. *The Female Eunuch*, McGraw-Hill, Nueva York, 1970; Susan Griffin. *Rape: The Power of Consciousness*, Harper and Row, Nueva York, 1979 y *Woman and Nature*, Harper and Row, Nueva York, 1978, y Adrienne Rich. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en *Signs* 5, núm. 4, 1980, pp. 631-660. Ver también las antologías compiladas por Morgan. *Sisterhood is Powerful*, y Vivian Gornick y Barbara Moran. *Woman in Sexist Society*, Mentor, Nueva York, 1971.

o los nervios por el sistema de recompensas y castigos. Ahora, el feminismo imaginó el cuerpo humano como *él mismo*, una entidad políticamente inscrita, su fisiología y su morfología conformadas por historias y prácticas de contención y control, desde la envoltura de los pies y los corsets hasta la violación, los golpes, la heterosexualidad obligatoria, la esterilización forzosa, el embarazo no deseado y (en el caso de la mujer esclava afroamericana) la cosificación.²⁵

Su cabeza y su corazón fueron separados de su espalda y sus manos, y divididos de su vientre y su vagina. Su espalda y

músculos eran forzados al trabajo del campo, donde se le forzaba a trabajar con los hombres y trabajar como los hombres. A sus manos se les exigía que cuidaran y alimentaran al hombre blanco y a su familia como sirviente doméstica, tanto si era técnicamente una esclava o legalmente libre. Su vagina, usada para el placer sexual de él, era la puerta de entrada a su vientre, que era el lugar de la inversión de capital de él, siendo el acto sexual la inversión de capital y el hijo resultante la plusvalía acumulada, que valía dinero en el mercado de esclavos.²⁶

²⁶ Orolade, "Hearts of Darkness", p. 354.

Se podría objetar correctamente que las ataduras literales del cuerpo en la esclavitud, descritas arriba por Barbara Orolade, no se pueden comparar con las ataduras metafóricas de las mujeres privilegiadas del siglo diecinueve al corset, y mucho menos con la "tiranía de la esbeltez" del siglo veinte. Ninguna escritora feminista las consideró equivalentes. Pero en el corazón del modelo feminista que se estaba desarrollando, para muchas escritoras, estaba la extensión del concepto de esclavitud para incluir las conductas voluntarias de las mujeres privilegiadas. Tan problemática como ha llegado a parecer esta extensión, pienso que es crucial reconocer que un elemento importante de la ideología sexista predominante, contra el que protestó el modelo feminista, fue la noción de que, en cuestiones de belleza y feminidad, las mujeres son las únicas responsables por sus sufrimientos a manos de los caprichos y tiranías corporales de la

moda. De acuerdo con esa ideología, los deseos de los hombres no cargan con ninguna responsabilidad, ni tampoco la cultura que subordina los deseos de las mujeres a los de los hombres, sexualiza y cosifica los cuerpos de las mujeres y les ofrece muy pocas oportunidades diferentes de poder social o personal. Más bien está en la naturaleza femenina esencial de la Mujer ser (deliciosamente, si bien incomprensiblemente) atraída por tales trivialidades, y estar dispuesta a soportar cualquier inconveniencia física que conlleven. En tales cuestiones, ya sea que le rompan los pies y que les den la forma de "lotos" de diez centímetros, o que su cintura sea atada con encajes hasta los treinta y cinco centímetros, o que sus senos sean rellenados quirúrgicamente con plástico, ella es "su peor enemigo". Colocado en relieve cultural contra esta tesis, la "antítesis" feminista —la insistencia en que las mujeres son aquí *a las que se les hace*, no *las que hacen*, que *los hombres* y *sus* deseos cargan con la responsabilidad, y que la obediencia femenina a los dictados de la moda está mejor conceptualizada como atadura que como elección— fue un momento histórico crucial en la creciente articulación de una nueva comprensión de la política sexual del cuerpo.

**Más allá del modelo
opresor/oprimido**

Las limitaciones de una simple antítesis, sin embargo, acabaron por descubrirse. Clasificar las instituciones y prácticas patriarcales

bajo un modelo de opresor/oprimido que teoriza que los hombres poseen y manipulan un poder sobre las mujeres —que son vistas

correspondientemente como completamente *sin poder*—demostró ser inadecuado para las complejidades sociales e históricas de las situaciones de los hombres y las mujeres, y muchos focos de crítica diferentes emergieron durante los años ochenta y noventa. Una buena cantidad de críticos hicieron énfasis en la necesidad de construir teoría que hiciera más justicia a las diferencias raciales, económicas y de clase entre las mujeres. Otros protestaron contra lo que veían como una descripción de las mujeres como pasivas, sin agencia, una descripción que hace a un lado tanto las colusiones de la mujer con la cultura patriarcal como sus frecuentes esfuerzos por resistirse a ella. Correlativamente, el “viejo” discurso feminista ha sido acusado de retratar a los hombres como el enemigo y “esencializarlos” como brutos sexuales y dominadores culturales. Desde trincheras más deconstruccionistas, ese discurso ha sido criticado por su falta de sofisticación textual; esto es, su insensibilidad a la multiplicidad de significados que pueden leerse en cada acto y práctica cultural. Dentro de este tipo de crítica uno puede encontrar argumentos a favor de la naturaleza “creativa” o “subversiva” de prácticas y formas culturales, como el maquillaje, los tacones altos o la cirugía cosmética, que el “viejo” discurso feminista veía como *simplemente* opresivos para las mujeres. En general, al “viejo” discurso se le ve como constructor de una visión de la política del cuerpo insuficientemente texturizada, indiscriminadamente dualista y excesivamente pesimista (si no paranoica).

Mi propia perspectiva de estas críticas emergerá en detalle a lo largo de este libro. Sin embargo, en esta introducción quiero presen-

tar algunos comentarios muy generales, concentrándose en particular en las fortalezas y debilidades del viejo discurso feminista en el contexto de nuestra cultura crecientemente dominada por las imágenes. Estoy de acuerdo con la crítica textual de que el "viejo" discurso no enfrentó adecuadamente la multiplicidad o contextualidad del significado. En vez de eso, puso las bases de un léxico que otras han elaborado y complicado. El excelente libro *Femininity*, de Susan Brownmiller, por ejemplo, es extremadamente valioso en su examen del cuerpo como un texto saturado con símbolos y significados gené-

²⁷ Susan Brownmiller. *Femininity*, Ballantine, Nueva York, 1984.

ricos.²⁷ El léxico mediante el cual ella interpreta este texto, sin embargo —por ejemplo, el pelo largo, las faldas y los tacones altos como simbólicos de la femineidad—, a menudo clara por una mayor elaboración, tanto histórica como contextual. Con la excepción de aquellas épocas en las que ciertos estilos eran rigurosamente marcados como masculinos y prohibidos a las mujeres (por ejemplo, los pantalones en el siglo diecinueve), la demostración de la "femineidad" ha tenido que ver con el acomodo de artículos dentro de un *sistema* que les da su significado. El contexto lo es todo, especialmente en nuestra cultura posmoderna de pastiches y reacomodos. Así, por ejemplo, un corte de pelo puede ser visto como "femineino" si la boca de la modelo tiene un color vivo y lleva puesta una blusa con encajes; pero "masculino" cuando no se lleva maquillaje sino un overol y una postura segura. Los sacos de hombre son muy poco "masculinos" cuando envuelven el cuerpo de una extremadamente frágil chica de dieciséis años, pero

¿ tienen connotaciones masculinas si tienen un corte de sastre y van acompañados por un portafolios y una actitud resuelta. El pelo largo en los hombres ha funcionado como un símbolo de resistencia contra la autoridad del *establishment* (como entre los hippies, las estrellas de rock y los motociclistas), y también puede funcionar para *acentuar* la "masculinidad" de un hombre: largas y lacias colas de caballo son frecuentemente usadas por hombres extremadamente musculosos. En cuanto a los músculos mismos, ¿son invariablemente masculinos, como dice Brownmiller? Ciertamente han sido de manera dominante codificados así, pero (como argumento en "Leyendo el cuerpo esbelto") también han sido codificados por raza y por clase, y hoy en día frecuentemente simbolizan cualidades de carácter más que estatus de clase, raza o género.

Dadas las diferencias que la raza, la clase, el género, la etnicidad y otras producen para la determinación del significado, "leer" cuerpos se convierte en un asunto extremadamente complejo. No obstante, no estoy de acuerdo con aquellos que afirman que las imágenes deben siempre ser leídas en busca de la "diferencia". Los lectores en realidad experimentarán respuestas múltiples a la misma imagen o icono. La "lectura" de Madonna por parte de una lesbiana, por ejemplo, puede ser muy diferente de la de una admiradora heterosexual. Pero concentrarse *solamente* en las interpretaciones múltiples es perderse efectos importantes de la activación cotidiana de representaciones de la cultura de masas de la masculinidad, la feminidad, la belleza y el éxito.

En primer lugar, las representaciones *homogeneizan*. En nuestra cultura, esto significa que suavizan todas las "diferencias" raciales, étnicas y sexuales que perturban a las expectativas e identificaciones heterosexuales anglosajonas. Ciertamente, las imágenes de la gran moda pueden contener toques de exotismo: labios abultados con colágeno o trencillas en modelos blancas, narices a la Barbra Streisand, estilos "butch" de vestir. El capitalismo consumista depende de la continua producción de la novedad, de imágenes frescas que estimulen el deseo, y con frecuencia se da una vuelta por los barrios marginados para encontrarlas. Pero tales elementos son específicamente *enmarcados* como exóticos o, dentro del sistema general de significado, no se les permite tomar el control de la representación y establecer un modelo de belleza o éxito verdaderamente alternativo o "subversivo". Las modelos blancas pueden ponerse colágeno en los labios, pero las modelos negras son usualmente de complejiones claras y rasgos casi anglosajonas. Un sistema definitivo (aunque no siempre fijo o determinado) de fronteras establece límites para la validación de la "diferencia".

En segundo lugar, estas imágenes homogeneizadas *normalizan* — funcionan como modelos frente a los cuales el ser continuamente se mide, se juzga, se "disciplina" y se "corrige" a sí mismo—. La cirugía cosmética es una industria de 1,750 millones de dólares al año, con casi un millón y medio de personas que se someten a cirugía de algún tipo, desde cirugía de la cara hasta implantes de pantomillas. Estas operaciones se han hecho más y más costeables para la clase media (el costo promedio de una cirugía de la nariz es 2,500

dólares), y casi todas pueden hacerse en la modalidad de paciente externo, algunas incluso durante la hora de la comida. Por si alguien se imagina que la mayoría de estas cirugías son para corregir consecuencias de accidentes o defectos de nacimiento, deberíamos hacer notar que la operación más frecuentemente solicitada es la liposucción (costo promedio: 1,500 dólares), y en un cercano segundo lugar está el agrandamiento de senos (costo promedio: 2,000 dólares). ¿Están los diversos estilos étnicos y raciales de belleza afirmando sus "diferencias" mediante tales cirugías? Lejos de eso. ¿Hay alguien en esta cultura que haga que le operen la nariz para parecer más "africano" o "judío"? Un ejemplo típico es Cher: sus varias cirugías han reemplazado gradualmente un aspecto fuerte, decididamente (si bien indeterminadamente) "étnico" con una versión de belleza mucho más simétrica, delicada y anglosajona. También se ve mucho más joven a los cuarenta y seis años de lo que se veía a los cuarenta, como muchas actrices de su generación para quienes las cirugías faciales son virtualmente de rutina. Estas actrices, cuyas imágenes nos rodean en la televisión y en videos y películas, están cambiando las expectativas culturales de cómo se "deben" ver las mujeres a los cuarenta y cinco y a los cincuenta años. Esto es empaquetado en la cultura popular como un desarrollo liberador para las mujeres de edad. En los años noventa, se declara, se puede seguir siendo sexy a los cincuenta. Pero de hecho Cher, Jane Fonda y otras no han hecho más aceptable sexualmente el cuerpo femenino entrado en años. Han establecido una nueva norma —sólo asequible mediante cirugía cosmética continua— en la que la superficie del cuerpo femeni-

no deja de envejecer físicamente mientras el cuerpo va envejeciendo cronológicamente.

Incluso dentro del contexto de las imágenes homogeneizantes resulta complicado descifrar el significado. La esbeltez femenina, por ejemplo, tiene un amplio rango de significados a veces contradictorios en las representaciones contemporáneas. Las imágenes del cuerpo esbelto sugieren indefensión y contracción del espacio social femenino en un contexto, y autonomía y libertad en el siguiente. Es imposible comprender adecuadamente los problemas de las mujeres con la comida y su imagen corporal a menos que esas significaciones sean desempacadas, y esto requiere examinar la esbeltez en múltiples contextos. Aunque sólo uno de los ensayos en este libro dice "leer" el cuerpo esbelto, en realidad todos los ensayos que discuten los desórdenes alimenticios lo hacen. Éstos son: "El hambre como ideología", "Anorexia nerviosa", "El cuerpo y la reproducción de la feminidad", "Leyendo el cuerpo esbelto" y "¿De quién es este cuerpo?"

El grado en que el discurso feminista ha empleado un marco de referencia de opresores y oprimidos, villanos y víctimas (y esto, por supuesto, no es cierto en el caso de todas las autoras), requiere una reconstrucción si es que va a poder teorizar adecuadamente los senderos del poder moderno. En esta reconstrucción, la obra de Michel Foucault ha demostrado ser útil para gran parte del pensamiento feminista, incluyendo mi propio trabajo. Ya que varios ensayos en este volumen hacen uso de categorías y perspectivas foucaultianas,

puede resultarme útil proporcionar una vista general, en conexión con los temas que se discuten en esta introducción. Para Foucault, el poder moderno (en contraste con el soberano) es no autoritario, no conspiratorio y, en realidad, no orquestado. Sin embargo, de todos modos produce y normaliza cuerpos para servir a las relaciones predominantes de dominación y subordinación. Comprender este nuevo tipo de poder requiere, según Foucault, dos cambios conceptuales. Primero, tenemos que dejar de imaginar al "poder" como una posesión de individuos o de grupos —como algo que las personas "tienen"— y en vez de eso verlo como una dinámica o una red de fuerzas no centralizadas. Segundo, debemos reconocer que estas fuerzas no son al azar o por accidente, sino que se configuran para asumir formas históricas particulares, dentro de las cuales ciertos grupos e ideologías sí tienen dominación. No obstante, aquí la dominación es sostenida no por decreto o por designio "de arriba" (como se ejerce el poder soberano), sino a través de múltiples "procesos, de diferente origen y ubicación dispersa", que regulan los más íntimos y diminutos elementos de la construcción del espacio, el tiempo y la manifestación corporal.²⁸

²⁸ Foucault. *Discipline and Punish*, p. 138.

Aquí llegamos a un punto en el que las reflexiones foucaultianas demuestran su utilidad para el análisis social e histórico de la "feminidad" y la "masculinidad". Ahí donde el poder funciona "desde abajo", se mantienen las formas predominantes de identidad y subjetividad (entre ellas el género), no principalmente mediante restricción física y coerción (aunque las relaciones sociales ciertamente puedan contener esos elementos), sino mediante la auto-vigilancia

y auto-corrección individual a las normas. De ese modo, como escribe Foucault, "no hay necesidad de armas, violencia física, restricciones materiales. Sólo una mirada. Una mirada de inspección, una mirada a la que cada individuo bajo su peso terminará por interiorizar

²⁹ Michel Foucault. "The Eye of Power", en *Power/Knowledge*, editado y traducido por C. Gordon, Pantheon, Nueva York, 1977, p. 155.

al punto que él sea su propio supervisor, cada individuo ejerciendo así esta vigilancia sobre y contra él mismo".²⁹

Ahora, no toda la sumisión femenina se comprende mejor en términos de ese modelo. Las mujeres son con frecuencia atormentadas física y emocionalmente, además de atrapadas económicamente, en relaciones violentas y empleos degradantes. Pero cuando se trata de la política de la apariencia, esas ideas son aplicables e

³⁰ Incluso en la política de la apariencia, por supuesto, la coerción externa puede figurar, por ejemplo, cuando las mujeres son amenazadas con perder su trabajo si no bajan de peso o cuando son despedidas por verse muy viejas.

iluminadoras.³⁰ En mi propia obra han sido extremadamente útiles, tanto para mi análisis de las disciplinas contemporáneas de las dietas y el ejercicio, como para mi comprensión

de los desórdenes alimenticios como algo que surge y que reproduce las prácticas normativas femeninas de nuestra cultura, prácticas que entrenan el cuerpo femenino en la docilidad y la obediencia a las exigencias culturales, mientras que al mismo tiempo son *experimentadas* en términos de poder y control. Dentro de un marco de referencia foucaultiano, el poder y el placer no se cancelan mutuamente. Así, la intensa experiencia de sentirse poderoso o "en control", lejos de ser un reflejo necesariamente preciso de la posición social de uno (o una), es siempre sospechosa de ser ella

misma el producto de relaciones de poder, cuyas formas pueden ser muy diferentes.

Foucault también hizo énfasis, en desarrollos posteriores de sus ideas, en que las relaciones de poder no son siempre herméticas, sino que constantemente están dando origen a nuevas formas de cultura y subjetividad, nuevas oportunidades de transformación. Donde hay poder, él llegó a ver, hay también resistencia.³¹ Las formas y las instituciones dominantes están continuamente siendo penetradas y reconstruidas por valores, estilos y conocimientos que han estado desarrollándose y ganando fuerza, energía y distintividad "en los márgenes" (por eso es que, yo argumentaría, la acción afirmativa no debe ser entendida como algo que se trata sólo de remediar las exclusiones históricas en el interés de la justicia para aquellos grupos excluidos, sino como algo esencial para la diversificación y re-vigorización de la cultura dominante). Tales transformaciones no ocurren de un solo golpe: emergen sólo gradualmente, mediante cambios locales y con frecuencia mínimos en el poder, y puede también servirseles, paradójicamente, mediante la conformidad a las normas predominantes. Así, por ejemplo, la mujer que empieza un programa riguroso de entrenamiento con pesas y aparatos para lograr el aspecto actualmente en boga, puede descubrir que sus nuevos músculos le dan la confianza en sí misma que le permite ser más asertiva en su trabajo. Las relaciones de poder modernas son así de inestables; la resistencia es perpetua y la hegemonía es precaria.

³¹ Ver en particular Michel Foucault. "The Subject and Power", entrevista, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Dentro de un marco de referencia foucaultiano/feminista no tiene realmente sentido ver a los hombres como el enemigo. Hacerlo sería ignorar no sólo las diferencias de poder en las situaciones raciales, sexuales y de clase de los hombres; sino el hecho de que la mayoría de los hombres, igual que las mujeres, se encuentran incrustados e implicados en instituciones y prácticas que ellos, como individuos, no crearon ni controlan, y por las que frecuentemente se sienten tiranizados (el mejor trabajo que está saliendo del movimiento de los hombres hoy día explora este entrapamiento,³² pero

³² Ver, por ejemplo, Harry Brod. *A Mensch Among Men: Explorations in Jewish Masculinity*, The Crossing Press, Freedom, California, 1988; Michael Kimmel y Michael Messner (eds.). *Men's Lives*, Macmillan, Nueva York, 1992; Michael Kimmel (ed). *Men Confront Pornography*, Meridian, Nueva York, 1991; Richard Majors y Janet Mancini Billson. *Cool Pose: The Dilemmas of Black Manhood in America*, Lexington Books, Nueva York, 1991; y Brian Pronger. *The Arena of Masculinity: Sports, Homosexuality, and the Meaning of Sex*, St. Martin's Press, Nueva York, 1990.

desafortunadamente ha sido eclipsado por los sensacionalistas y muy vendidos "reclamos" de masculinidad). Más aún, ese marco de referencia nos obliga a reconocer el grado en que las mujeres están coludidas en sostener el sexismo y los estereotipos sexistas. Por ejemplo, la continua popularidad de la villana de las telenovelas, mencionada anteriormente, es asegurada por los miles de mujeres

televidentes que disfrutan el poder y la agencia que tales personajes manifiestan y en su inevitable neutralización (ya sea mediante su derrota o mediante la conversión de su personalidad) por las fuerzas de la conducta femenina más convencional.

Muchas, si no la mayoría, de las mujeres son también voluntarias (y muchas veces entusiastas) participantes de prácticas culturales

que nos objetifican y sexualizan. Aquí, al no haber admitido la responsabilidad femenina, yo pienso que gran parte del análisis feminista ha sido, y sigue siendo, inadecuado —aunque esto es comprensible, dada la facilidad con que el reconocimiento de que las mujeres *participan* en la reproducción de la cultura sexista es convertido en las ideas de que “somos nuestras peores enemigas”, “lo hacemos nosotras mismas”, “lo buscamos”—. En este clima de ideología sexista sedimentada y lista para ser activada con el pretexto más superficial, ciertas discusiones importantes pueden volverse prohibidas por estar tan sembradas de peligrosas minas que amenazan con estallar. Por ejemplo, yo siempre me he sentido indecisa, cuando discutimos la película *Acusada* en clase, acerca de cómo tratar el baile erótico de Jodie Foster en el bar. Por un lado, pienso que es extremadamente importante que comprendamos la manera en que la belleza y la sexualidad pueden funcionar como medio de poder y control para los que de otra manera no tienen ningún poder, y la escena proporciona una oportunidad para discutirlo. Por el otro lado, yo sé que tan pronto como empezamos a discutir el baile en esos términos, muchos estudiantes inmediatamente verán esto como una corroboración de que la mujer era en realidad una provocadora sexual que llevó a estos hombres a la violación. Frente a tan crudas pero culturalmente poderosas ideas, las distinciones relevantes que yo haría entonces con toda probabilidad se perderían en mis estudiantes.

El feminismo como crítica sistémica]

La valiosa reconceptualización del poder sugerida por Foucault no debe ser interpretada como que conlleva la visión de que no todos los jugadores son iguales, o que las posiciones de dominación y subordinación no son sostenidas dentro de redes de poder. Los hombres no son el enemigo, pero con frecuencia pueden tener un mayor interés en sostener instituciones dentro de las cuales han ocupado históricamente posiciones de dominación sobre las mujeres. Por eso es que muchas veces ellos han sido *sentidos* como "el enemigo" de las mujeres que luchan por cambiar esas instituciones (tal reconocimiento dual parece ser esencial, en particular, para teorizar la situación de los hombres que han estado históricamente subordinados con base en su raza, su clase o su sexualidad). Más aún, el hecho de que la resistencia cultural es continua no significa que está al mismo nivel que las formas que están culturalmente enraizadas. Es simplemente absurdo sugerir, como Dianne Johnson en su reseña de *The Beauty Myth*, de Naomi Wolf, que el desarrollo de una muñeca estilo Barbie "Feliz de ser yo", de proporciones no anoréxicas, significa que las preocupaciones feministas acerca de la tiranía cultural de la esbel-

³³ Dianne Johnson. "Something for the Boys", en *New York Review of Books*, enero, 1992, p. 13.

tez están "pasadas de moda".³³ En "Chica material" yo argumento fuertemente en contra de quienes proponen la absoluta heterogeneidad de la cultura,

que en las construcciones occidentales contemporáneas de la belleza *existen* formas (raciales y genéricas) dominantes, fuertemente "normalizantes" a las que hay que enfrentar. Para luchar con efectividad

contra la coercividad de esas formas es necesario primero reconocer que *tienen* dominación, y no hacer a un lado tal reconocimiento mediante una fácil y abstracta celebración de la "heterogeneidad", la "diferencia", la "lectura subversiva", etcétera.

Reconocer que las formas culturales normalizantes existen no lleva consigo, como algunos autores han sugerido, la visión de que las mujeres son "bostas culturales", que se someten ciegamente a regímenes opresivos de belleza.³⁴ Aunque muchas personas *sí* caen en la trampa (insistiendo, por ejemplo, en que la locura actual por el acondicionamiento físico se trata sólo de la salud, o que la cirugía plástica para "corregir" una nariz "judía" o "negra" es sólo una preferencia individual), muchas veces hay un alto nivel de conciencia involucrado en la decisión de hacer dieta o de someterse a cirugía cosmética. La gente conoce las rutas al éxito en esta cultura —que son bastante publicitadas— y no son "bostas" al seguir las. Con frecuencia, dados el racismo, el sexismo y el narcisismo de la cultura, su felicidad personal y su seguridad económica pueden depender de ello.

En 1990 perdí doce kilos mediante un programa nacional para bajar de peso, una elección que algunas de mis colegas vieron como inconsistente e incluso hipócrita, considerando mi trabajo. Pero desde mi punto de vista, la crítica cultural feminista no es un diagrama

³⁴ La expresión "bosta cultural" proviene de Anthony Giddens. Giddens enfatiza que "Todo actor competente tiene un amplio y a la vez íntimo y sutil conocimiento de la sociedad de la que es miembro". *New Rules of Sociological Method*, Basic Books, Nueva York, 1976, p. 73. Sin embargo, Giddens no supone que esto significa —como muchos autores "postmodernos" lo han hecho— que somos agentes libres en cuanto a la cultura, a la que él, por lo contrario, considera fuertemente recursiva, reproductiva y "socializante". A lo que se refiere Giddens es que esta socialización no se hace a las espaldas de las personas, sino que requiere su participación activa.

para la conducción de la vida personal (o de la acción política, en todo caso), y no les da poder (ni requiere) a los individuos para que se "pongan por encima" de su cultura o se conviertan en mártires de los ideales feministas. No nos dice qué *hacer* (aunque continuamente me hacen ese tipo de preguntas cuando hablo en universidades): perder o no perder peso, usar o no usar maquillaje, levantar pesas o no. Su objetivo es la educación y la comprensión, una mayor *conciencia* del poder, la complejidad y la naturaleza *sistémica* de la cultura y de las interconectadas redes de su funcionamiento. Depende del lector (o lectora) decidir cómo, cuándo y dónde (o si es que va a) hacer un mayor uso de esa comprensión en el contexto particular, complicado y siempre cambiante que es su vida y la de nadie más.

El objetivo de la concientización puede quizá parecer que pertenece a otra era. Creo, sin embargo, que en nuestra presente cultura de mistificación —una cultura que nos jala continuamente lejos de una comprensión sistémica y nos inclina hacia construcciones que hacen énfasis en la libertad, la elección, el poder y la capacidad individuales— simplemente hacemos *más conscientes* ya es un tremendo logro. Como Marx insistía, los cambios en la conciencia *son* cambios en la vida, y en una cultura que cuenta con que permaneceremos inconscientes son también políticos. La crítica cultural feminista no puede elevarnos mágicamente hacia un reino trascendente de inmunidad a las imágenes culturales, pero debería ayudar a protegernos contra un sentimiento de cómoda unidad con la cultura y promover un saludable escepticismo acerca de los placeres y

poderes que ofrece. Yo sé, por ejemplo, que aunque bajar de peso me ha beneficiado de muchas maneras, ha disminuido también mi eficacia como un modelo de rol alternativo para mis alumnas. Antes yo demostraba la posibilidad de confianza, expresividad y éxito en un cuerpo menos que adecuadamente normalizado. Ahora, mis alumnas me verán más probablemente como la confirmación de que el éxito resulta solamente de jugar de acuerdo con las reglas culturales. Esto puede darles afirmación a algunas de ellas, pero ¿y las que no pueden seguir esas reglas? Una pequeña, pero posiblemente importante, fuente de auto-validación y estímulo les ha sido quitada. Aunque mi elección de ponerme a dieta fue una respuesta consciente y "racional" al sistema de significados culturales que me rodean (no la ciega sumisión de una "toba cultural"), no me puedo engañar pensando que mi propia sensación de mayor comodidad y poder personal significa que no le estoy dando servicio a un sistema opresivo.

El "viejo" discurso feminista puede no haberle puesto suficiente atención a la multiplicidad del significado, los placeres de dar forma y decorar al cuerpo o el papel de la agencia femenina para reproducir la cultura patriarcal. Lo que sí ofreció fue una crítica sistémica capaz de despertar a las mujeres a la acción colectiva, algo que no tenemos hoy en día. Ciertamente, las mujeres se están movilizándose alrededor de otras cuestiones como, por ejemplo, los derechos reproductivos. Pero acerca de la sexualización y objetificación del cuerpo femenino el feminismo contemporáneo (con algunas excepciones

³⁵ Sandra Bakky. *Femininity and Domination*, Routledge, Nueva York, 1990; Wendy Chalkis. *Beauty Secrets*, South End Press, Boston, 1986; Rita Freedman. *Beauty Bound*, Columbus Books, Londres, 1986; Frigga Haug (ed.). *Female Sexualization: A Collective Work of Mercy*, Verso, Londres, 1987; Robin Lakoff y Raquel Scherr. *Face Value: The Politics of Beauty*, Routledge and Kegan Paul, Boston, 1984; y Naomi Wolf. *Beauty Secrets*, William Morrow, Nueva York, 1991. El libro de Wolf ha recibido gran atención de los medios, y promete llamar la atención de las mujeres jóvenes acerca de esas cuestiones. Ver también Kathryn Paul Morgan. "Women and the Knife: Cosmetic Surgery and the Colonization of Women's Bodies", en *Hypatia* 6, núm. 3, otoño, 1991, e Iris Marion Young. "Breasted Experience", en *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington, 1990, pp. 189-209.

notables)³⁵ se ha quedado sorprendentemente mudo. Algunas formas de feminismo posmoderno (como argumento en "Chica material") están peor que mudas, están preocupantemente de acuerdo con la cultura al celebrar la agencia creativa de los individuos y negar el patrón sistémico. A mí me parece que la teoría feminista ha tomado un giro realmente muy extraño cuando la cirugía plástica puede ser descrita, como lo ha hecho Kathy Davis, como "*primero y sobre todo*. acerca de tomar nuestra vida en nuestras propias manos". Estoy de acuerdo con Davis en

que ese tipo de cirugía, como una elección individual que parece hacer la vida tan vivible y disfrutable como sea posible dentro de ciertas restricciones y directivas culturales, por supuesto que puede ser experimentada como liberadora. Pero, ¿desde cuándo la crítica de la práctica normalizante de la belleza ha sido dirigida contra los individuos y sus elecciones? A diferencia de Davis, yo no veo que la cirugía cosmética sea primero y sobre todo "acerca de" la autodeterminación o el auto-engaño. Mi atención se centra más bien sobre el compleja y densamente institucionalizado *sistema* de valores y prácticas dentro del cual las niñas y las mujeres —y cada vez más los niños y los hombres también— llegan a creer que no son nada (y son frecuentemente tratados como si no fueran nada) a menos que estén esbeltos, sólidos, sin arrugas, sin protuberancias y sin nada

flojo. En un momento cultural como el presente, en el que un alto nivel de atractivo físico es continuamente presentado como un prerrequisito para el éxito en el amor, y muy frecuentemente exigido también por los empleadores, creo que necesitamos desesperadamente la agudeza crítica de la perspectiva sistémica.

Mi análisis de los desórdenes alimenticios, el centro de la crítica de las prácticas normalizantes presentada en este libro, está profundamente informado por mis experiencias como una mujer que ha luchado con problemas de imagen corporal y de peso toda su vida. Sin embargo, no hago el relato de mi experiencia personal en ninguno de mis textos. Mi entrenamiento es el de un filósofo, y ese modo de escribir no me resulta fácil. En vez de eso, trato de conservar la agudeza crítica del "viejo" discurso feminista, incorporando al mismo tiempo una apreciación más posmoderna de cuán sutil y multifacético debe ser el discurso feminista, si quiere sonar real para las complejas experiencias de los hombres y las mujeres contemporáneos y proporcionar una perspectiva sistémica de esas experiencias. En vez de tratar de "explicar" los desórdenes alimenticios a través de uno u otro de los modelos disponibles, construyo lo que Foucault ha llamado un "poliedro de inteligibilidad". Exploro facetas e intersecciones: las representaciones culturales del hambre en las mujeres y de la alimentación de las mujeres, el papel de la cultura del consumo, las actitudes filosóficas y religiosas acerca del cuerpo, las similitudes con otros desórdenes predominantemente femeninos (agorafobia, histeria), las conexiones con otras obsesiones contemporáneas con el cuerpo, las continuidades con la experiencia

femenina "normal" en nuestra cultura, etcétera. Cada una de estas exploraciones está localizada sistémicamente. No quiero que el lector pierda de vista el hecho de que el escalamiento de los desórdenes alimenticios en un fenómeno social significativo surge en la intersección de la cultura patriarcal y el capitalismo posindustrial.

Mi análisis es de esta manera "político". No es, sin embargo, reduccionista, y espero que ayude a disipar la percepción errónea,

³⁶ Joan Jacobs Brunberg. *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.

fomentada por Joan Brunberg³⁶ y otros, de que el modelo feminista cultural reduce los desórdenes alimenticios a una simple búsqueda de la esbeltez.

Por el contrario, el análisis feminista/cultural como el de *Hunger Strike*, de Susie Orbach, y de *The Obsession y The Hungry Self*, de Kim Chernin, ha acentuado siempre la intersección de la cultura con los desarrollos familiares, económicos e históricos,

³⁷ Susie Orbach. *Hunger Strike: The Anorectic's Struggle as a Metaphor for Our Age*, W. W. Norton, Nueva York, 1986; y Kim Chernin. *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness*, Harper and Row, Nueva York, 1981 y *The Hungry Self: Women, Eating and Identity*, Harper and Row, Nueva York, 1985.

y las construcciones psicológicas de género.³⁷

En la medida en que lo que Chernin primero llamó la "tiranía de la esbeltez" ha sido visto como crucial para la comprensión de los desórdenes alimenticios, esa tiranía rara

vez ha sido contemplada por las feministas como una cuestión de imágenes arbitrarias de los medios, sino más bien como algo que requiere análisis e interpretación culturales e históricos. Abordo de una manera más completa el paradigma feminista, los modelos en competencia y la continuada resistencia a la perspectiva cultural sobre los desórdenes alimenticios en el ensayo "¿De quién es este cuerpo?"

La naturaleza, la cultura y el cuerpo] Tomadas en su conjunto, las críticas feministas

de las representaciones genéricas y de la política del cuerpo material pueden verse también como un argumento extendido contra la noción de que el cuerpo es una forma puramente biológica o natural. De esta manera, el feminismo norteamericano ha contribuido significativamente a lo que es discutiblemente una gran transformación de los paradigmas intelectuales occidentales que definen y representan el cuerpo. Dentro de los paradigmas tradicionales, pese a significativas variaciones históricas, algunos rasgos han sido constantes. Primero y sobre todo, el cuerpo es ubicado (ya sea como bestia salvaje o como reloj fisiológico) en el lado de la naturaleza de la división naturaleza/cultura. Como tal, se le concibe como relativamente no cambiante en sus aspectos más básicos y unitarios. Es decir, hablamos del "Cuerpo" como hablamos de la "Razón" o de la "Mente", como si un modelo fuese igualmente y con precisión descriptivo de toda la experiencia corporal humana, sin importar el sexo, la raza, la edad o cualquier otro atributo personal. Se asume que ese modelo es una suerte de núcleo neutral y genérico.

Durante los últimos ciento cincuenta años, bajo la influencia de una variedad de fuerzas culturales, el cuerpo ha sido obligado a abandonar su prolongada residencia en el lado de la naturaleza de la dualidad naturaleza/cultura, y estimulado a tomar residencia, junto con todo lo demás que es humano, dentro de la cultura. Karl Marx jugó un papel crucial en esto, al reimaginar el cuerpo como una arena histórica y no meramente biológica, una arena formada por la

organización social y económica de la vida humana, y con frecuencia brutalizada por ella. Marx cortó la primera gran rebanada en la concepción unitaria del "cuerpo" asumida por aquéllos que lo precedieron. Hay una diferencia, insistió, en el cuerpo de *quién* se está hablando: uno que cultiva su propio terreno, uno que trabaja en una línea de ensamble todo el día, o uno que se sienta en una oficina y administra el trabajo de otros.

El género y la raza también hacen una diferencia. El núcleo "genérico" es usualmente en realidad un cuerpo blanco o masculino que se hace pasar por la norma para todos. Por ejemplo, cuando el departamento de salud hace una lista de "productos lácteos" como uno de los cuatro grandes grupos alimenticios, excluye de su concepto de norma humana aquellas poblaciones (afro-americanos, méxico-americanos, asiático-americanos) entre quienes un gran número de individuos no toleran la lactosa (recomendar la inclusión de *calcio* en la dieta sería menos etnocéntrico). La definición de la temperatura "normal" del cuerpo humano como 37 grados centígrados (98.6 Fahrenheit) excluye a la mayoría de las mujeres en sus años fértiles durante cerca de dos semanas cada mes (antes de la ovulación, cuando los niveles de progesterona deben estar bajos y la temperatura corporal por debajo de los 37 grados). Incluso la representación de los grupos que son frecuentemente convertidos en invisibles en las construcciones culturales —como, por ejemplo, las suposiciones de heterosexualidad en discusiones de sexualidad, matrimonio y paternidad— exhibe omisiones adicionales de raza y de género. Hallazgos controversiales sobre posibles factores genéti-

cos en la homosexualidad masculina, por ejemplo, han sido continuamente representados erróneamente en los encabezados de los medios masivos como si propusieran una base genética para la homosexualidad. Un artículo de portada de *Newsweek* en 1992, por ejemplo, muestra dos hombres tomados de la mano, pero las letras grandes hacen la pregunta sin inflexión: "Homosexualidad: ¿por nacimiento o por crianza?"

La vieja metáfora del Cuerpo Político se presentaba a sí misma como una forma "genérica" (esto es, ostensiblemente humana pero ocultamente masculina). Es interesante notar, sin embargo, que cuando el mundo *natural* fue comparado a un cuerpo —como en el *Timaeus* de Platón y en muchos otros relatos antiguos de la creación— tiene género y frecuentemente femenino. Es sólo cuando se simboliza una forma racional creada por el hombre, como el Estado, una invención cultural imaginada para darle orden al caos de lo "natural", que la ficción de la falta de género entra en juego. Un buen número de estudios feministas han centrado su atención en exponer tales ficciones y revelar su especificidad (como blancas, masculinas, históricamente ubicadas, etcétera). Otras se han enfocado en la construcción cultural y las experiencias históricas del cuerpo *femenino*. La crítica de las representaciones culturales, discutida en la primera sección de esta introducción, ha contribuido también a la reubicación feminista del cuerpo en el lado cultural del dualismo naturaleza/cultura, pues un efecto de esta crítica de los extendidos dualismos y metáforas que animan las representaciones del cuerpo ha sido poner en cuestión la suposición de que alguna

vez conocamos o nos encontramos con el cuerpo –no sólo los cuerpos de otros sino también nuestros propios cuerpos– de manera directa o simple. Por el contrario, parece, el cuerpo que experimentamos y conceptualizamos es siempre *mediado* por constructos, asociaciones, imágenes de naturaleza cultural.

De varias maneras, todos los ensayos en este libro ejemplifican una aproximación cultural al cuerpo. Mi análisis de los desórdenes alimenticios, más explícitamente, ofrece ese tipo de perspectiva cultural. Los ensayos relevantes abarcan casi una década de mi pensamiento acerca de la anorexia, la bulimia y cuestiones relacionadas, y reflejan diferentes niveles de información y comprensión (tanto de mí misma como de la cultura). Pero aunque mi análisis llegó a incorporar nuevos elementos a lo largo del tiempo (por ejemplo, mi primer ensayo, "Anorexia nerviosa", refleja mi falta de conocimiento al principio acerca de la anorexia en el siglo diecinueve), mi comprensión de los desórdenes alimenticios como complejas cristalizaciones de la cultura se ha mantenido sin cambios. De hecho, entre más aprendamos acerca de los desórdenes alimenticios, así como de las mujeres y sus problemas alimenticios, más ha sido sacado a la luz el modelo cultural, como yo argumento en "¿De quién es este cuerpo?"

En el caso de los desórdenes alimenticios, la evidencia cultural es ya tan abrumadora, y por sí misma sobredetermina tanto los fenómenos, que la búsqueda de *explicaciones* biológicas (no niego que haya dinámicas y efectos biológicos involucrados) puede entenderse sólo como una lealtad ciega al modelo médico. Sin embargo, aun-

que estoy convencida de que la anorexia y la bulimia (como fenómenos de masas, no como los casos aislados que han sido reportados a lo largo de la historia) han sido producidas culturalmente, yo me resisto a la noción general, bastante dominante en las ciencias sociales y humanidades hoy en día, de que el cuerpo es una tabula rasa, esperando a que la cultura sea inscrita en ella. Cuando se convierte a los cuerpos en meros *productos* del discurso social, quedan como cuerpos sólo de nombre. A menos que, como argumenta Richard Mohr, estemos dispuestos a aceptar que nuestra propia corporeidad es más que un "yermo páramo", una "pizarra en blanco", "inefectiva" aparte de las fuerzas y discursos sociales que le dan forma y guión, entonces *esas* fuerzas son el "verdadero cuerpo" y ellas —enfrentémoslo— parecen sospechosamente más "mente" que cuerpo, "emanando" (como lo describe Mohr) "de la mente social parecida a una nube de gas —o cualquiera que sea lo que habla 'discursos' sociales— al ir pasando a través de la tabula rasa del cuerpo".³⁸ En algunas áreas la biología puede jugar un papel muy grande en nuestros destinos, y siempre informa nuestras vidas en diferente grado. Sin embargo, incluso en esas áreas en las que la biología puede jugar un papel más formidable, su efecto nunca es "puro"; nunca deja de ser tocado por la historia. Somos criaturas ancladas en cultura desde el momento en que se nos designa un sexo o el otro, una raza u otra.

³⁸ Richard Mohr. *Gay Ideas: Outing and Other Controversies*, Beacon Press, Boston, 1992, p. 142.

Trascendencia, "diferencia" y transformación cultural

Muchas feministas se mantienen agnósticas o ambivalentes en cuanto al papel de la biología y la "diferencia"

sexual. Justificablemente temerosas de ideas que parecen afirmar una naturaleza femenina esencial e inalterable, están, sin embargo, preocupadas de que un énfasis demasiado exclusivo en la cultura oscurezca aspectos poderosos y en potencia culturalmente transformadores de la experiencia de la mujer. ¿Es el embarazo meramente una construcción cultural, al que se le puede dar una multitud de formas sociales? ¿O es que la singular configuración de la toma de cuerpo presente en el embarazo –tener a otro dentro del propio cuerpo, simultáneamente parte del cuerpo y separado de éste– constituye un recurso epistemológico y ético distintivamente femenino? ¿Es el síndrome premenstrual (PMS) simplemente un avance más en la siempre creciente medicalización del cuerpo? ¿O es también una oportunidad (como argumenta Emily Martin) de tener acceso a reservas de emoción, comprensión y creatividad que normalmente se mantienen dormidas y reprimidas?³⁹

³⁹ Emily Martin. *The Woman in the Body*, pp. 128-135.

Se podría responder razonablemente que el cuerpo femenino es *tanto* construcción como recurso. Sin embargo, es importante reconocer que estas ideas llevan una pesada carga ideológica y personal. Las mujeres que sufren dolores de cabeza cegadores, incapacitantes dolores de espalda y violentos altibajos emocionales antes de su menstruación pueden resentir cualquier sugerencia de que el PMS es culturalmente construido en lo más mínimo. Las mujeres que tienen síntomas mínimos o ningún sínto-

ma, pero cuyos compañeros o empleadores continuamente bromean o hacen chistes acerca de que la conducta femenina es dominada por sus ovarios (ideas que se remontan a las nociones del siglo diecinueve de que la fisiología y la psicología de las mujeres son controladas por sus sistemas reproductivos) pueden encontrarse argumentando que el PMS es simplemente un mito cultural que perpetúa la dominación masculina en el lugar público de trabajo. Más aún, los efectos polarizantes del surgimiento de fobias acerca del "esencialismo" han encontrado frecuentemente a las feministas haciendo fila (o siendo puestas en fila) en lados diferentes de una división. Joan Peters, en su ingenioso relato del largo y lento deslizamiento hacia la menopausia, describe esta división burlescamente. Por un lado están las "Trascendentes", para quienes el cuerpo femenino, no determinado por la naturaleza o la historia, puede ser recreado de nuevo por el feminismo. Por el otro lado están las "Florecitas Rojas", para quienes el cuerpo femenino es una fuente de placer, conocimiento y poder, que no debe ser recreado sino revaluado. Por supuesto, Peters usa estos términos como caricaturas.⁴⁰ Pero son útiles para llamar la atención, dentro del contexto específico de las perspectivas sobre el cuerpo femenino, hacia la tensión que Ann Snitow describe como "tan vieja como el feminismo occidental": la tensión entre "necesitar actuar como mujeres y necesitar una identidad que no sea sobredeterminada por nuestro género".⁴¹

⁴⁰ Joan Peters. "Mittelschmerz: A Lady's complaint upon Reaching the Age of 44", en *Michigan Quarterly Review*, otoño, 1991, pp. 685-693. Peters concluye su artículo con una exhortación a que "unamos" estos "campos divididos" que nos han "coartado en pedacitos inefectivos" (p. 692).

⁴¹ Ann Snitow. "A Gender Diary", en Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller (eds.). *Conflicts in Feminism*, Routledge, Nueva York, 1990, p. 9.

Resulta claro que ambos polos de esta tensión son necesarios para la lucha feminista y el cambio social. Si los esfuerzos de las "Florecitas Rojas" son necesarios para la transformación profunda de la cultura, los argumentos de las "Trascendentes" son necesarios para dismantelar las barreras que prohíben la entrada a dominios reservados sólo para los hombres. Ahora que soy una profesora con cátedra, los aspectos "femeninos" de mi identidad pueden, eso espero, operar transformativamente, perturbando las nociones recibidas de experiencia y autoridad profesoral y filosófica. Cuando era estudiante de posgrado, sin embargo, era necesario para mi supervivencia profesional que demostrara que podía discutir "como los muchachos". Decidir qué tanto puede una "florecer" y cuánto tiene una que "trascender" en un contexto deo es un asunto sutil y lleno de trampas (para los movimientos como para los individuos), y es fácil perder la pista de quién eres y qué querías cuando comenzaste, particularmente si te sentías ambivalente para empezar. Y, ¿qué mujer que crece en una cultura sexista *no* se siente ambivalente acerca de su "feminidad"?

Hoy en día, como yo argumento en varios ensayos en este libro, las fuerzas de la "trascendencia" parecen estar en ascendente dentro del feminismo posmoderno. Al teorizar ese ascendente, utilizo más bien la misma metodología que aplico en mi análisis de los desórdenes alimenticios. Más que ofrecer una explicación causal, examino varios elementos que se intersectan o cristalizan en el fenómeno que estoy tratando de comprender. Algunos de estos elementos son actitudes culturales *generales*; otros tienen que ver con culturas *aa-*

démicas ; otros más tienen que ver específicamente con el *feminismo* contemporáneo. En general, mi perspectiva sobre paradigmas académicos contemporáneos como el deconstructivismo es explorar su *participación*, su incrustación en la cultura, como la expresión en una arena académica de fantasías, ansiedades y modas puestas en juego en otros contextos más "populares" o públicos.

Aunque mi lenguaje puede no reflejarlo consistentemente, mi análisis general depende de una distinción entre cultura posmoderna y pensamiento posestructuralista. *Posmoderno*, en el sentido *cultural* más general, se refiere a la inclinación contemporánea hacia lo inestable, fluido, fragmentado, indeterminado, irónico y heterogéneo, por aquello que se resiste a la definición, el cierre y la fijación. Dentro de esta categorización general, muchas ideas que se han desarrollado a partir del pensamiento posestructuralista —el énfasis en la indeterminación semiótica, la crítica de las concepciones unificadas de la subjetividad, la fascinación con las inestabilidades de los sistemas y la tendencia a concentrarse en la resistencia cultural más que en las formas dominantes— son decisivamente desarrollos intelectuales posmodernos. Pero no todo el pensamiento posestructuralista es posmoderno. Foucault, como yo lo leo, tiene tanto momentos modernos como posmodernos. En sus discusiones de la disciplina, la normalización y la creación de "cuerpos dóciles", por ejemplo, es con mucho un descendiente de Marx, mientras que las revisiones posteriores a su concepción del poder enfatizan la ubicuidad de la resistencia, un tema característicamente posmoderno.

Yo veo que las tendencias posmodernas actuales de "textualizar" totalmente el cuerpo —ejemplificadas en el análisis de Judith Butler del travestismo como parodia (ver "Sujetos posmodernos, cuerpos posmodernos, resistencia posmoderna") y la lectura de Susan McClary de los videos musicales de Madonna (ver "Chica material")— le dan una especie de juego libre y creativo al *significab* a costa de la atención a la ubicación material del cuerpo en la historia, la práctica y la cultura. Si el cuerpo es tratado como texto puro, se pueden acentuar los elementos subversivos y desestabilizantes, y celebrar la libertad y la autodeterminación, pero uno se queda con la pregunta: ¿Hay un *cuerpo* en este texto? En "Chica material" exploro cómo una negación similar de la materialidad del cuerpo es puesta en juego *concretamente* en nuestra imaginación posmoderna del cuerpo como plástico maleable, al que se le da forma de acuerdo con los significados que elegimos.

Las expresiones culturales están en todo lo que nos rodea. El dirigente del Ku Klux Klan, David Duke, incluso se operó los ojos y la nariz para parecer "más gentil y amable" frente a posibles votantes. Las películas contemporáneas están continuamente experimentando con la plasticidad y las posibilidades deconstructivas del cuerpo: cuerpos viejos se vuelven jóvenes mágicamente (*Sixteen Again*), cuerpos jóvenes se vuelven viejos (*Big*), la muerte se trasciende (*Cocoon*) o se suspende temporalmente (*Truly, Madly, Deeply*), se juega con los temas de la reencarnación (*Heaven Can Wait*, *Made in Heaven*, *Dead Again*). La extremadamente popular *Ghost* incluso juega con la noción de que un espíritu (muerto) bien disciplinado y altamente

motivado puede empujar objetos materiales (y personas vivas) sin la ayuda de un cuerpo. Los *talk shows* evidencian una fascinación especial con los cambios de sexo, y un invitado frecuente es una persona que ha pasado de ida y vuelta, de hombre a mujer a hombre varias veces. Y por supuesto están las afirmaciones extravagantes que aparecen en la literatura de "nuevas tecnologías reproductivas" de que *cualquier* mujer, sin importar edad o problemas médicos, puede embarazarse. En esta literatura, los difíciles, dolorosos y perturbadores regímenes exigidos por la nueva tecnología son continuamente omitidos o trivializados: "Usted puede todavía gestar su propio bebé" incluso después de la menopausia, asegura Sherman Silber (actualmente el más conocido experto en fertilidad y favorito de los medios masivos); "*Todo lo que se necesita es una donante de óvulo*" (el énfasis es mío).⁴²

De lo que hablo aquí, espero que sea aparente, no es de criticar a las personas que se hacen cirugía plástica, operaciones de cambio de sexo o transferencias intrafalopianas de gámetos. Quiero llamar la atención a un discurso que está cambiando gradualmente nuestra concepción y experiencia de nuestros cuerpos, un discurso que nos anima a "imaginar las posibilidades" y cerrar nuestros ojos a límites y consecuencias. Una intoxicación moderna con las posibilidades se expresa también en algunos de los ideales del pensamiento postmoderno,

⁴² Sherman Silber. *How to Get Pregnant with the New Technology*, Wagner, Nueva York, 1991. De hecho, esos protocolos implican un tremendo compromiso de tiempo y gastos, así como someter el cuerpo a numerosos procedimientos invasivos y poderosas drogas: una serie de dos semanas de inyecciones para estimular la ovulación en la donante, reemplazar las hormonas necesarias en la receptora y sincronizar los ciclos de la donante y la receptora; numerosos ultrasonidos y pruebas de sangre, los procedimientos quirúrgicos de aspiración de folículos y transferencia intrafalopiana de gámetos de la donante a la receptora, y suplementos y monitoreos hormonales continuos para la receptora durante tres meses. Todo esto, asegura Silber a sus lectoras, "no es realmente difícil para la paciente" (p. 276).

como yo argumento en "Feminismo, posmodernismo y escepticismo de género". Anteriormente en esta introducción hablé de la fantasía cartesiana de la trascendencia del filósofo de la ubicación concreta del cuerpo (y de sus limitaciones de perspectiva) con el propósito de conseguir la visión del ojo de Dios, la "vista desde ningún lugar". Hoy en día, afirmo yo, un ideal no menos incorpóreo es imaginado por aquéllos que defienden la "heterogeneidad" y la "indeterminación" como principios para interpretar la cultura, la historia y los textos. Esto no es negar que la historia y la cultura son en realidad heterogéneas. Más bien, me incomoda la fantasía de *capturar* la heterogeneidad en nuestras "lecturas", al buscar continuamente la diferencia por sí misma, y al ser guiados por las puras *posibilidades* de interpretación más que un punto de vista desde un cuerpo. A esto lo llamo la fantasía de la "vista desde todas partes".

Así, aunque siento un gran escepticismo por ciertas tendencias de la cultura posmoderna y del pensamiento posestructuralista, mi perspectiva no es en modo alguno completamente negativa. Para empezar, como será obvio para el lector, mi propio trabajo hace un uso libre de las reflexiones del pensamiento posestructuralista, especialmente las de Foucault. Más profundamente, mi aproximación a la comprensión de los fenómenos culturales ha sido conformada por la experiencia de vivir en los "tiempos posmodernos", y el inevitable encuentro con la complejidad, la multiplicidad y la ambigüedad que esto ha significado para mí. Al poner en orden mi propia relación ambivalente con la posmodernidad he recibido la gran ayuda de *Yearning*, de bell hooks, y *Thinking Fragments*, de Jane Flax, que

discuto en "Sujetos posmodernos, cuerpos posmodernos, resistencia posmoderna", y que modelan lo que yo considero un posmodernismo con cuerpo, incorporando lo mejor de la multiplicidad posmoderna con un reconocimiento constante tanto de las limitaciones del ser como del peso de la historia colectiva.

Ni para Flax ni para hooks la fragmentada naturaleza de los sujetos posmodernos significa que no podemos o no deberemos hablar acerca de la "identidad negra" o las "experiencias de las mujeres" como históricamente constituidas. En este punto, su aproximación debe ser agudamente contrastada con la de Jean Grimshaw y otras escritoras, para quienes las generalizaciones acerca del género, la raza y la clase se han vuelto tabú, no sólo "políticamente" sino *metodológicamente*. Aunque reconozco la validez de la crítica de Grimshaw, tengo muchas preocupaciones acerca del tabú sobre la generalización, que exploro en relación con las audiencias Thomas/Hill en "Feminismo, posmodernismo y escepticismo de género". En ese ensayo también considero el pánico contemporáneo al "esencialismo", sugiriendo entre otras críticas que veamos ese pánico con un ojo más psicocultural, como una posible expresión del nerviosismo femenino de ser identificadas con aspectos marginalizados y devaluados de la identidad femenina. Ese nerviosismo, sin embargo, no puede ser teorizado adecuadamente sólo en términos de ambivalencia psicológica o conflicto interno acerca de nuestra feminidad, nuestras madres y nuestros cuerpos. Más bien es también continuo con la insistencia de autodiseño creativo que se manifiesta en toda la cultura posmoderna, y debe ser ubicado en el contexto de las *institucio-*

nes en las que practicamos, instituciones todavía dominadas por normas masculinistas y eurocéntricas de comportamiento y logro "profesional".

Es en este contexto institucional, yo argumentaría que más necesitamos "florecer" que "trascender". Esto no significa una alianza con ontologías deterministas y esencializantes. Las más poderosas revaloraciones del cuerpo femenino han mirado no hacia la naturaleza o la biología, sino hacia el cuerpo culturalmente inscrito e históricamente ubicado (o hacia *prácticas* históricamente desarrolladas) en busca de imaginaciones de *alteridad*, más que "la verdad" acerca del cuerpo femenino. Éste es uno de los elementos que leo en la obra de Luce Irigaray, Hélène Cixous, Adrienne Rich, Sarah Ruddick, la ecofeminista Ynestra King, Alice Walker, Toni Morrison, Audre Lorde y una buena cantidad de arte y literatura lesbiana-feminista y "feminista cultural". Sin imaginaciones (o tomas de cuerpo) de la alteridad, ¿desde qué punto de avanzada poderos buscar la transformación de la cultura? Y, ¿cómo construiremos estas imaginaciones y tomas de cuerpo, si no mediante una alianza con lo que ha sido silenciado, reprimido y desdenado? Así, por ejemplo, las filósofas feministas han desafiado frecuentemente las concepciones dominantes de racionalidad, moralidad y política a través de revaloraciones de aquellas cualidades "femeninas" —espontaneidad, conocimiento práctico, empatía— prohibidos (o considerados irrelevantes) al "hombre de razón".

Existen aquéllos que afirmarían que revalorar los recursos "femeninos" sólo *invierte* los dualismos clásicos, en vez de desafiar el

pensamiento dualista mismo. Esta posición, que suena incisiva y que frecuentemente ha sido pronunciada con autoridad y recibida como el evangelio en escritos feministas posestructuralistas contemporáneos, de hecho depende de una concepción tan abstracta, incorpórea y ahistórica de cómo ocurre el cambio cultural como para ser digna de incluirla en el texto filosófico más estéril. La continua producción, reproducción y transformación de la cultura no es una conversación entre cabezas parlantes, en la que posiciones metafísicas son aceptadas o rechazadas al mayoreo. Por el contrario, la metafísica de una cultura cambia pieza por pieza y mediante cambios reales e históricos en las relaciones de poder, los modos de subjetividad y la organización de la vida.

El dualismo por lo tanto no puede ser deconstruido en la vida del mismo modo que en el papel. Para lograr concretamente —esto es, culturalmente— nuestros objetivos se requiere que llevemos los "márgenes" al "centro", que legitimemos y nutramos, en esas instituciones de las que han sido excluidas, formas marginalizadas de conocer, de hablar y de ser. Como las reubicaciones de este tipo son siempre eventos históricos y concretos protagonizados por personas reales e históricas, *no pueden desafiar todas las dualidades insidiosas de un solo golpe, pero tampoco pueden reproducir exactamente las mismas condiciones de antes, "en reversa"*. En vez de eso, cuando llevamos aspectos marginados de nuestras identidades (raciales, genéricas, étnicas, sexuales) a las arenas centrales de la cultura, esos aspectos son transformados y *transformadores*. Bell hooks (ver "Sujetos posmodernos, cuerpos posmodernos, resistencia posmoderna")

proporciona el ejemplo del filósofo afro-americano Cornel West, quien –al presentar una plática teórica académica en la modalidad de sermón apasionado y dramático tan popular en las comunidades negras– deconstruyó concretamente, en esa ocasión y para ese público, las oposiciones entre intelecto y pasión, sustancia y estilo. ¿Deconstruyó también la dualidad genérica que predominantemente ha reservado la modalidad de sermón para los hombres? No. Ese desafío requiere otras ocasiones y otros actores.

Si no luchamos para obligar a nuestro trabajo y nuestro lugar de trabajo a ser informados por nuestras historias de experiencia en el cuerpo, participamos en la reproducción cultural del dualismo práctica y representacionalmente. El continuado masculinismo de nuestras instituciones públicas (que se manifiesta no sólo en los estilos de profesionalismo que requieren, sino en su continuada falta de alojar e integrar lo privado –por ejemplo la paternidad– dentro de la esfera pública) ha sido explotado claramente en lo que Susan Faludi describe como la ficción inventada por los medios de una "huida" masiva de mujeres infelices de esas instituciones y de regreso al hogar, el único lugar donde podemos verdaderamente realizar nuestra naturaleza femenina y cumplir completamente con nuestras res-

⁴³ Susan Faludi. *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, Crown, Nueva York, 1991.

pensabilidades maternas.⁴³ La mayoría de las mujeres, por supuesto, no podrían darse el lujo de dejar su trabajo aun si quisieran. Y

cualquier huida que haya habido, argumenta Faludi, es en su mayor parte el resultado del pánico causado por la campaña de los medios y no lo contrario. Pero cualquiera que sea la causalidad, las viejas

dualidades están siendo claramente reinscritas en la cultura. Las revistas y los comerciales están llenos actualmente de imágenes de felicidad doméstica y reproductiva, del hogar como un acogedor refugio de bebés, calidez y luz, hábilmente administrado y amorosamente cuidado por mujeres. El dominio de lo material, el cuidado y la reproducción del cuerpo, se nos recuerda, es apropiadamente de la mujer. Sólo los hombres, como dijo Hegel, están diseñados para el "stress" y los "esfuerzos técnicos" del dominio público.