

# La mujer astronauta. Aproximaciones a la masculinidad, el cuerpo y la enfermedad

Angélica Ordóñez Charpentier<sup>1</sup>

Este es un intento auto-reflexivo que busca trazar los ejes subrepticios y evidentes que ligan el hecho, siempre inexplicable, de la enfermedad con el de las masculinidades y el cuerpo. Al ser una auto-etnografía que inició en marzo de 1998, este texto se sitúa en Quito, en la clase media alta, a fines del siglo XX.<sup>2</sup>

En este ensayo, el tema del cuerpo, la enfermedad y su relación (evidente o no) con las masculinidades es tratado como un tema social y políticamente relevante. Partiendo de la afirmación del feminismo de que “lo privado es político”, pretendo demostrar que lo político no termina en lo social, sino que comienza ahí; más aún, que hunde sus raíces en lo íntimo, en lo sexual, en el propio cuerpo (Mires 1998: 252). De esta forma, tanto el cuerpo como la enfermedad son entendidos en el amplio contexto de lo social: el cuerpo como el lugar de nacimiento y propagación de la existencia individual y colectiva<sup>3</sup> (Le Breton 1997), y la enfermedad como un hecho social e igualmente físico (Taussig 1995).

Mi reflexión alude a un hecho que, por cotidiano, pasa desapercibido: el que las mujeres ecuatorianas de fines de los 90, de una generación y una clase social específicas (y para ello me refiero en concreto a mi caso), llegan a adoptar valores y actitudes “típicamente masculinos” con el fin de disputar espacios de poder asignados históricamente a los hombres. Mi análisis de este fenómeno se centra en la aproximación al cuerpo y tiene como punto de articulación el de la enfermedad. Parto de la idea de que existen ciertas concepciones del mundo y del cuerpo -me refiero específicamente a las ideas provenientes de la masculinidad hegemónica- que causan malestar social a hombres y mujeres, directa e indirectamente.

---

1 Antropóloga, Maestría en Estudios Ecuatorianos de FLACSO-Ecuador.

2 Gran parte de este ensayo se basa en un texto, llamado “Libido Dominandi”, escrito originalmente en Octubre de 1998. Agradezco a Xavier Andrade, profesor invitado de FLACSO-Ecuador, quien me motivó a escribir este trabajo para su clase de “Masculinidades, poder y cultura”, en 1999. Quiero dedicar el presente trabajo a mi madre.

3 Todas las traducciones de este texto son mías.

Lo que quiero demostrar en este ensayo es que las mujeres pueden apropiarse de ciertos rasgos culturales considerados masculinos, entendiendo que lo masculino y lo femenino se construyen socialmente, y por ello, no permanecen fuera de la dinámica cultural: son un conjunto de símbolos que se transforman constantemente, pues son estructuras estructurantes de la sociedad (Bourdieu).

Una enfermedad sufrida y procesada hace casi tres años me permite hablar de este tema ahora. La presencia de síntomas inusuales y, a veces, extremos, me llevaron a tratar de armar el rompecabezas que configura la enfermedad, el cuerpo y la masculinidad.

Siempre tuve una vida relativamente 'normal', si el término se aplica. Fui la segunda hija de tres mujeres, y me criaron con una gran conciencia de género. Mi papá, desde que tengo memoria, desempeña las tareas del hogar. En mi casa, padre y madre trabajaban. Ambos nos inculcaron la idea de que las mujeres eran capaces de hacer todo lo que quisieran en la vida, incluso si vivían en un medio que las discriminara.

Debido a mi procedencia socio-económica (de clase media), mis padres me impulsaron a estudiar y, a través de mis conocimientos, a valorarme y a exigir que me valoraran. Su teoría era el no "ahorrar" en educación, sino invertir para que sus hijas pudieran desenvolverse.

Toda mi vida intenté seguir los preceptos de mis padres, en un intento por alcanzar el cariño de ellos, pero también como fuente de orgullo personal. Encontré logros y satisfacciones a través de sacrificios personales. Todo transcurría en forma regular, hasta que en el último año de universidad, en un momento de tensión emocional en el que mi capacidad para enfrentarme a mis miedos estaba a prueba, sufrí convulsiones (inexplicables) durante cinco horas seguidas. Meses más tarde, con la intensificación de los síntomas, me diagnosticaron hipoglicemia.

La hipoglicemia es una enfermedad cada vez más conocida en nuestro ámbito. Sus síntomas pueden ser tan leves que pasan desapercibidos o pueden ser tan fuertes como para cambiar la vida de una persona. La hipoglicemia suele ser un problema funcional, en el cual el páncreas sobre produce insulina, causando estragos en las personas que la padecen (Fredericks y Goodman 1969). Un hipoglicémico que no atiende su enfermedad, termina eventualmente como diabético. A la vez, la hipoglicemia se considera una enfermedad controlable pero no curable.

Mi enfermedad me condujo a reflexionar sobre cómo las nociones del cuerpo reflejan ideas prevalecientes en la cultura, y a mirar cómo se llegan a entrelazar temas usualmente dejados de lado por las ciencias sociales, que finalmente son políticamente relevantes.

## **El nacimiento del cuerpo**

Existen distintas formas de aproximarse al propio cuerpo. De hecho, éste es una construcción simbólica, producto de cada sociedad, y no es un objeto dado o un

organismo en estado natural (Le Breton 1997:36). En sociedades tradicionales (no occidentales) el cuerpo es indisociable de la persona, y además, está ligado a la naturaleza, el cosmos y la comunidad. Es a través del cuerpo que cada ser humano se incluye en el seno del grupo (Ibid: 34).

En las sociedades individualistas, el cuerpo marca los límites entre una persona y otra, es una frontera que delimita la soberanía de tipo personal. Esta concepción “individualista” del cuerpo se forja con la modernidad, y su principal característica es la de ver al ser humano y su cuerpo como dos elementos separados (Le Breton 1998: 39). El proceso de individuación va a la par de una desacralización de la naturaleza. El cuerpo se vuelve un accesorio del ser humano, dejando de lado su *indisociabilidad* de antaño.

Este proceso ocurre cronológicamente cuando las primeras disecciones oficiales aparecen en Europa. Para diseccionar un cuerpo debe estar en vigencia la idea de que el sujeto no se limita a él y de que el alma está separada de la carne. Claro está que es larga la transición entre la concepción del cuerpo como microcosmos, y aquella que aísla el cuerpo del ser, hasta el punto de que en la actualidad, el saber médico occidental del cuerpo es el dominante pero no el único. Mientras que con Vesale y Da Vinci (los primeros que hacen disecciones oficiales de carácter proto-científico), se inicia una ruptura con la tradición, es con Descartes<sup>4</sup> que el cuerpo adquiere un matiz mecánico (cfr. Le Breton 1998).

El divorcio del cuerpo y el ser, dentro del mundo occidental, evoca históricamente la escisión entre la cultura científica y aquellas populares de tipo comunitario (Ibid: 61). Finalmente prevalece la cultura científica, de la que la clase social alta y el poder económico son parte sustancial. De esta manera se mantiene el orden social y se impone la hegemonía de una sola civilización que absorbe otras culturas, haciendo prevalecer la norma y la adhesión a los valores que ella promulga. Así, el surgimiento de esta hegemonía se enmarca dentro de un contexto de una lucha de saberes, portados por gente de diferentes “razas”, clase y género.

Hay un divorcio pronunciado entre los saberes populares acerca del cuerpo, activos en la actualidad sobre todo a través de las tradiciones de curación, y la cultura científica, sobre todo la biomédica. Es un hecho: el saber médico es la representación oficial del cuerpo humano (84).

El nacimiento de la noción del cuerpo no ha ocurrido sin efectos en sociedades antes tradicionales. Mi argumento es que las concepciones acerca del cuerpo surgidas desde la masculinidad, son las ideas que respaldan el saber médico, y las que crean tal malestar en la sociedad que la llegan a enfermar.

Le Breton (1995), en su libro *Antropología del dolor*, muestra exhaustivamente cómo un individuo de una sociedad tradicional, al ser introducido en una socie-

4 Sin embargo, Le Breton (1998: 68) aclara que “las lógicas sociales y culturales que conducen a la disociación del sujeto y que ven al cuerpo en negativo son anteriores a Descartes. La filosofía cartesiana es reveladora de la sensibilidad de una época, no es una fundación. No es el hecho de un solo hombre, sino la cristalización a partir del discurso de un hombre”.

dad ‘occidental’ pierde los vínculos con la comunidad, con el universo y consigo mismo, dando paso a enfermedades que no hallan explicación en la ciencia occidental, pero que sólo encuentran solución cuando el enfermo elabora simbólicamente su traspaso personal y sus cambios.

En el Ecuador conviven distintas ideas acerca de la enfermedad y el cuerpo. Hay una que es dominante, pero nunca ha sido la única. Hablo de la ciencia médica, heredera de la filosofía mecanicista<sup>5</sup>, y de la separación entre cuerpo y alma. La mayoría de las veces, los ecuatorianos más pudientes son los que pueden acceder a un tipo de medicina ‘formal’ y más ‘científica’. Los estratos más bajos acuden a curanderos, brujas, chamanes y médicos alternativos, debido a que los costos de atención, diagnóstico y tratamiento, son más bajos. Algunos grupos de clase media también son atraídos por tipos de medicina alternativos o heterodoxos.

Algunas formas de curación confluyen cuando se intenta sanar al enfermo y muchas veces la sanación se atribuye a prácticas poco ortodoxas. En mi caso, la ausencia de un diagnóstico rápido y certero desde “la ciencia de la medicina”, y la imposibilidad de una mejora inmediata y sustancial, me llevaron a probar (con la fe de que funcionaría) las curaciones con un yachaj de Ilumán, con una bruja urbana, con alopatía, con homeopatía, y con tratamiento psicoanalítico a la par.

La vulnerabilidad personal y existencial que provoca la enfermedad, hace que el paciente se vuelque a encontrar la construcción simbólica que explica su mal, y que ofrece un cambio para bien. De hecho, “la persona enferma se precipita en una vorágine de preguntas sobre las cuestiones más fundamentales concernientes a la vida y la muerte” (Taussig 1992: 114).

Ya enferma, mi explicación de lo que me acontecía me llevó a pensar que estaba inserta en un juego social en el que siempre perdía, un juego en el que la masculinidad dictaba las reglas.

## La masculinidad

La masculinidad es un concepto que ha venido definiéndose y construyéndose históricamente. Connell explica:

5 Con los trabajos de Copérnico, Kepler, y Galileo, el mundo científico transita de un universo escolástico, al universo de la filosofía mecanicista. Para los filósofos mecanicistas, la naturaleza está compuesta por una multitud de objetos en interrelación, mutuamente subordinados a leyes intangibles. El mecanicismo reposa sobre un dualismo entre el movimiento y la materia.

Según Le Breton (op. Cit.) el universo cartesiano es un universo de cosas, es decir, de objetos fabricados. Se caracteriza por un desconocimiento total de lo orgánico. Descartes confunde orgánico y mecánico, es decir creación y fabricación. “Este modelo sobre-entiende también nuevas prácticas sociales inauguradas por la burguesía, el capitalismo naciente y la sed de conquista. Una voluntad de dominio sobre el mundo que no es factible sino con la condición de generalizar el modelo mecanicista” (75).

La masculinidad, si se la puede definir brevemente, es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de esas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura (Connell 1997 en Valdés y Olavarría).

Mientras que a lo largo de la historia del cuerpo humano se había pensado que los roles de hombres y mujeres estaban determinados por su biología, más tarde el aporte de las ciencias sociales y de la psicología, muestran que éstas son construcciones (sociales). Esto quiere decir, y es importante señalarlo, que no existen esencias masculinas y femeninas. El género es el resultado de un proceso mediante el cual las personas reciben significados corporales pero también innovan sobre ellos (cf. Lamas s/f).

La materialidad del cuerpo se concibe, entonces, como un efecto de la dinámica del poder, es decir del sistema regulatorio que gobierna su materialización y la significación de los efectos materiales (Butler 1993:2). El “sexo” no es un hecho dado, sino una construcción de género impuesta artificialmente, y a la vez, norma cultural que dictamina la materialización de los cuerpos (Ibid: 3). Y el proceso en el que se va creando y desempeñando el género, es un acto de “performatividad” (desempeño, puesta en escena), en el que se evidencia el poder reiterativo del discurso, que al emularse, produce el fenómeno que regula y constriñe (2).

Si bien el género es una construcción social, en donde al sexo se le atribuye la potestad de ofrecer la identificación con la norma, o la abyección de vivir en espacios “inhabitables” o socialmente repudiados (3), el “Yo” emerge, no como producto de él, sino que se crea dentro de la matriz de las relaciones de género. Es decir que la formación de la personalidad no está fuera de la construcción de género, sino que emerge como parte de él. Así, el sujeto que se crea, puede resistir las normas que se le imponen, pero al mismo tiempo es creado y está empoderado gracias a esas mismas normas. El sujeto no está fuera de la sociedad que lo crea (Mires 1997).

Para los efectos de este trabajo, quiero resaltar la idea de que el género corresponde a una materialización de reglas y de poder y no a un destino genético. Es así cómo se puede entender que las identidades de género son vividas más allá de las divisiones binarias, mientras fluyen entre límites que son constantemente desplazados y reasentados.

El proceso de ‘performar’ o desempeñar la identidad de género puede corresponder a una práctica mimética (como argumenta Wald 1997), pero también a un proceso de personificación (impersonation), como sugiere Lott (1997).

La práctica mimética consistiría en una puesta en escena consciente de estilos y características. Es un intento de ‘convertirse en alguien’, a través de la repetición constante de símbolos que se atribuyen, desde fuera, como constitutivos de la identidad (cf. Wald en Stecopoulos y Uebel 1997). Cabe resaltar que esos símbolos, al ser identificados y seleccionados, son esencializados, y muchas veces descontextualizados. La

puesta en escena de esas características, deriva en una tiranía ejercida desde los resultados esperados. Al enfocarse en imágenes inexistentes pero deseadas, se pierde el contacto con la innovación. El sujeto que mimetiza pierde autenticidad y agencia.

De otra parte, la personificación puede resolver conflictos sociales que los individuos experimentan, porque en la representación se van adquiriendo características del objeto deseado e imitado. Así lo muestra Lott en su estudio de personificadores (de clase trabajadora) de Elvis Presley. Lott argumenta que: “El arte de la personificación se construye sobre una contradicción. El aprecio, la deferencia, el ser observado, la emulación compiten con la agresión, el habitar a alguien, la usurpación, el vampirismo” (Lott 1997: 198).

Es decir que es una práctica llena de paradojas. La personificación implica la presencia de un interlocutor, entre el individuo y el personaje. Y las características de ese interlocutor imaginario son las que se constituyen como lo que el personaje anhela y teme. En este caso, la personificación femenina de la masculinidad tiene como objeto de interlocución el poder.

La personificación es un ejercicio de auto-creación o producción ((Ibid: 224), y se da generalmente en espacios en los que la identidad está precariamente constituida. La personificación también provoca un reconocimiento subjetivo de la frustración que sufre un individuo que mimetiza un personaje, pero que nunca llega a ser tal (222. También Wald, op. cit: 120).

Retomando las ideas explicadas, la masculinidad no es un “privilegio” de los hombres, sino que es un conjunto de prácticas y símbolos que pueden ser reapropiados, resignificados, y recreados. En ese transcurso, el personaje que se apropia de esos símbolos también experimenta una transformación (cf. Bordo 1997 en Price y Schildrick).

En el caso que examino, la posibilidad de mimetizar, personificar, cuestionar o simplemente sentirse atraída por el poder masculino se materializa en clases medias y altas que tienden cada vez más a asumir como ejemplos los tipos de relaciones de género transnacionales o anglosajones. La independencia alcanzada por mujeres de origen anglosajón es deseada por estos grupos sociales (aunque las circunstancias sean distintas), que se sienten atraídos por esas características.

En mi caso, en los años últimos del colegio mi comportamiento adquirió nociones acerca del feminismo anglosajón, pues durante esa época viví en Estados Unidos, en un medio de extrema corrección política. Ya desde mi infancia conocía de forma indirecta otro tipo de relación de género aparte del modelo patriarcal. A lo largo de mi vida estuve mimetizando los símbolos de masculinidad que yo veía como esenciales y angulares en la construcción del poder masculino asociado con la dominación.<sup>6</sup>

6 “Pese a que todos experimentamos el poder de diversas formas, algunas que celebran la vida y la diversidad, y otras que giran sobre el control y la dominación, los dos tipos de experiencias no son iguales a los ojos de los hombres, siendo la última la concepción dominante del poder en nuestro mundo. La equiparación de poder con dominación y control es una definición que ha surgido a través del tiempo” (Kaufman 1997 en Valdés y Olavarría).

No era una masculinidad cualquiera la que yo buscaba a través de mis continuos actos de mimetismo y personificación, era la masculinidad hegemónica, aquella que se expresa como el dominio de una relación de fuerzas dada. Para entender mejor, la hegemonía no significa dominación cultural total, sino ascendencia alcanzada dentro de un balance de fuerzas, es decir, en un estado de juego (Connell 1997). El triunfo de la hegemonía involucra la creación de modelos de masculinidad que son en realidad figuras de fantasía, inalcanzables.

De hecho, “la masculinidad hegemónica es una forma cultural idealizada, como proyecto personal y colectivo. ... Es contradictoria, no todos los hombres la practican, pero todos se benefician de ella” (Donaldson 1993: 645).

Mi argumento es que no sólo son los hombres los que hacen uso, se benefician y se perjudican<sup>7</sup> con el ejercicio de ese tipo de masculinidad. Las mujeres que la adoptan entran en una carrera de velocidad y resistencia por alcanzar un poder típicamente masculino que construye un estado de competitividad.

Pero no es la ausencia de pericia la que dictamina el fracaso femenino en el juego del poder. La razón es que no se puede ganar un juego en el que se desconocen las reglas, o en el que no hay homogeneidad. Pero aunque no se gane el juego<sup>8</sup> (Bourdieu 1998), uno se ve tentado a mantenerlo porque se es parte del entramado social. La masculinidad hegemónica necesita de un alto consentimiento (femenino): “La cara pública de la masculinidad hegemónica no muestra, en general, lo poderosos que son los hombres, sino lo que sostiene su poder y la gran cantidad de hombres motivados a sostenerlo” (Ibid.:185).

Pero esos símbolos pertenecen a una masculinidad idealizada, en la que todo funciona correctamente. En realidad, “nunca funciona automáticamente. El proyecto es contradictorio, las condiciones para su realización están cambiando constantemente y ... existe resistencia desde los grupos que están siendo subordinados” (Carrigan, Connell, Lee 1985: 598). Al existir la resistencia, hay un potencial de transformación<sup>9</sup>.

La pregunta, entonces, es: ¿cómo se manifiesta el proceso mediante el cual lo femenino (opuesto a lo masculino) intenta apropiarse vanamente de símbolos de poder, como el control, el desempeño, la idea de la victoria constante y de estar al mando? ¿Cómo se busca un poder que se expresa como ilusión?

7 “El poder que puede asociarse con la masculinidad dominante también puede convertirse en fuente de enorme dolor, puesto que sus símbolos constituyen, por último, ilusiones infantiles de omnipotencia, son imposibles de lograr” (Kaufman op. cit.: 71)

8 “...el deseo de jugar es así mismo el deseo de triunfar o, por lo menos, de estar a la altura de la idea y del ideal del jugador atraído por el juego.” (Bourdieu op. cit: 93)

9 “Mientras que es posible experimentar la ilusión del ‘poder’ mientras se actúa como ‘cuerpos dóciles’, (...) también es verdad que nuestra misma docilidad puede tener consecuencias que son personalmente liberadoras y/o transformadoras” (Bordo en Price & Schildrick 1997: 255)

## La mujer astronauta

A los siete años quería, fervorosamente, ser astronauta. En aquella época, en pleno auge de la Guerra Fría, el poder armamentista y la conquista del espacio, eran políticamente claves. En ese contexto, y dentro de mis imaginarios, una mujer astronauta, equivalía a una mujer que formaba parte de una hazaña histórica. En mi mente daban vuelta las palabras de cuando llegó el *hombre* a la luna: “Un paso para el *hombre*, un gran paso para la humanidad”. Fue así cómo durante mi crecimiento pensé que hubiera querido ser hombre, y traté sinceramente de alcanzar ciertos símbolos que me parecían específicamente masculinos y que otorgaban poder.

Por un lado, estaba la fuerza física<sup>10</sup> y el valor, que cultivé hasta entrada mi enfermedad. Por otro, estaba mi intento por ser parte de la mata del saber lógico, aristotélico: la academia. En esos dos ámbitos me centré y en muchas ocasiones sentí la ilusión de poder que ambos otorgan. Los símbolos de la masculinidad varían dependiendo de las circunstancias sociales, económicas, culturales.

Yo soy de una generación que crece con una paradoja: los modelos televisivos de masculinidad, que intentan universalizarla, y a la par, los triunfos regionales del movimiento feminista global, que ponen en cuestión esa masculinidad universal, proveniente del sentido común. Estos dos elementos contradictorios se conjugan con una obsesión de las mujeres de mi edad y grupo social: el anhelo por cumplir los requisitos de belleza occidental a cualquier costo. Así, los alcances del feminismo se ven neutralizados por la insistencia en el aspecto físico de una mujer que intenta moverse en el ámbito público.

Bourdieu, en *La distinción*, muestra que el interés por la apariencia física varía en las diferentes clases sociales, pues éste depende de los beneficios simbólicos que se pueden esperar de sacrificios, esfuerzos y privaciones (1988: 203).

Yo percibía que para que una mujer de mi contexto social y de mi generación pudiera alcanzar el poder, tenía que cumplir ciertos requisitos que lo denotaran: como el poder del conocimiento, el valor (incluso para continuar en la lucha a pesar de las desigualdades de género), y la belleza física estereotípica (para cumplir requisitos indispensables de aceptación social).

Durante mi cruzada por alcanzar los símbolos del poder, estuve a punto de convertirme en la mujer astronauta, a punto de conseguir una hazaña personal. Los síntomas dentro de mí no me dejaron seguir, y empezaron a tejer su propio relato.

En mi historia personal hay un desapego y un rechazo fuertes al mundo femenino, y de ahí, al cuerpo. Behar sugiere que entre la infancia y la adultez, existe un período en la vida de las niñas en el que son presionadas para desconectarse de su

10 “La fuerza física con la que se caracteriza a los hombres ‘se instala’ en sus cuerpos desde pequeños. Al definir socialmente al hombre como poseedor de la fuerza, ésta no solo se convierte en una imagen mental sobre el cuerpo o una fantasía, sino que se plasma, en la tensión muscular, en la postura, en la sensación/textura del cuerpo masculino” (Kogan 1993).

cuerpo, de su rabia, y de su conocimiento. Por eso, a esa edad, las niñas pierden confianza en ellas, y empiezan a deslegitimar sus voces y percepciones. Ese silencio del ser es emblemático en las depresiones femeninas (1996 :130).

Lo femenino debe entenderse, en este contexto, como lo material y lo corporal. La relación entre feminidad y materialidad es histórica, y se encuentra en etimologías que relacionan la materia con *mater* y *matrix*. Así mismo, dentro de la misma tradición griega, la materialidad está relacionada con la generación o el origen, y con la significación (Butler, op. cit: 31).

Connell argumenta que en la formación de masculinidades en culturas no occidentales “el hecho de mayor importancia ... no fue la entrada en instituciones poderosas y jerárquicas, ... sino una práctica y ritual de separación del mundo de las mujeres, una construcción simbólica de la diferencia” (1993: 605).

Según Mires, en las sociedades actuales ha permanecido la idea de la mujer como la representante de la naturaleza, mientras que el “padre sería el representante de la cultura o de la civilización en el interior de cada familia”, en donde “la identificación positiva con la cultura pasaba por la identificación positiva con el Padre” (op. cit: 97).<sup>11</sup>

En este punto, me hago la siguiente pregunta: ¿cómo no rechazar lo femenino de la forma como ha sido construido?, ¿cómo identificarse con lo femenino, cuando significa la carencia de poder, y por ello implica tantas desventajas?

Bordo, al referirse al rechazo (de las anoréxicas) ante lo femenino, dice que este sentimiento es doble<sup>12</sup>:

El primero tiene que ver con el desprecio por los roles tradicionalmente femeninos y las limitaciones sociales. El otro tiene que ver de manera profunda con el miedo intenso de ‘lo femenino’, con todas sus asociaciones arquetípicas, provenientes de pesadillas, de hambre insaciable e insaciabilidad sexual. (Bordo 1993: 155).

Parte de este rechazo proviene de la certeza de que en un mundo binario, dicotómico, en el que una posibilidad anula la otra, lo femenino aparece como lo abyecto, mientras que lo masculino como detentor del poder.

Según Bourdieu, el “hombre es un ser particular que se ve como ser universal, que se halla socialmente facultado para sentirse portador de la forma completa de la condición humana” (op. cit:17). ¿Cómo no querer ser parte de esa condición de *completitud*?

11 Mires explica que la “degradación de la mujer y lo animal a un escalón inferior de la vida humana, se basa en la marcada diferencia entre naturaleza y cultura establecida en disciplinas como la historia, la literatura y la antropología” (Idem). Por eso, históricamente se ha mantenido la inextricable relación de la mujer con su naturaleza y su reproducción, quien -a su vez- está subordinada a la civilización, promovida por el hombre.

12 Aunque el estudio de Bordo se refiere a la anorexia y a la bulimia, yo me hago eco de afirmaciones que según creo —y lo demuestra Bordo— se pueden extender a segmentos de la población no afectados por esa enfermedad, pero sí normalizados por la ‘ideología del hambre’, de la que la autora habla.

Paradójicamente, las mujeres de clase media-alta, desde los años 60, también se ven engañadas por la promesa de acceder a espacios de realización y poder, mientras que experimentan constantemente la certeza de que no alcanzarán lo que la sociedad les había ofrecido:

[En] una cultura patriarcal que niega su propio patriarcado – y que ofrece a la mujer la oportunidad de ser ‘todo lo que ella pueda’, pero que no hace concesiones con ninguna mujer que no sea joven, blanca, de clase media, delgada y dispuesta a usar su sexualidad para obtener su “debida esfera de influencia”- tiene las mismas características de una familia disfuncional. Para la mujer que es vieja, negra, de clase obrera, gorda, o se niega a comprar la ilusión del poder a través del sexo, el mensaje de aceptación social (...) es un mensaje contradictorio” (King, en Sault 1994).

Esta situación perversa, en este juego de suma cero, hacen de la masculinidad hegemónica y los derechos que promulga el feminismo, una contradicción.

Las mujeres contemporáneas viven en ascuas: temerosas y luchando por su autonomía, pero esperan que en cualquier momento el hacha caiga sobre ellas. Estas mujeres esperan pagar un precio por la revuelta que han causado, sin saber que el castigo se materializará en ansiedad o en un alto precio por las cosas que quiere. (Behar 1996: 123). Así, las mujeres actúan constantemente sobre los significados, expectativas e identidades sociales. Pueden “aceptarlos, rechazarlos, adoptarlos o adaptarlos, con el fin de ser capaces de vivir su vida en una sociedad humana” (Berman 1998: 7).

Dentro de mi experiencia personal, la imitación de ciertas características masculinas, no solo expresaban una constante frustración de no poder llegar a *ser* completamente (o de que en la puerta del horno siempre se quemara el pan), sino que derivó en una enfermedad que me deslindó súbitamente de los ámbitos que yo más cultivaba: la fuerza física, el valor y la academia.

Durante más de un año y medio, la baja cantidad de azúcar en mi sangre me impedía hacer las tareas más simples, como leer un libro, manejar un auto o subir tres pisos a pie. Una vez más, mi procedencia socio-económica me permitió dejar de trabajar durante ocho meses y tratar mi enfermedad de la forma más idónea en ese momento.

Y fue sólo cuando me vi recluida por síntomas que no se mostraban ni pasajeros ni leves, que me enfrenté con la realidad de un cuerpo que se había visto simbólicamente cercenado, en el deseo de alcanzar el poder masculino.

### **Enfermedad, cuerpo y masculinidad**

¿Cómo se entrelaza la búsqueda de poder con el cuerpo y la enfermedad? La respuesta breve es que a partir de la separación entre cuerpo y alma, y a partir del sur-

gimiento de la perspectiva lineal como técnica y representación del saber de una época, surgió un cuerpo oficial, y uno abyecto. El cuerpo abyecto es el cuerpo enfermo, el cuerpo loco. Mientras tanto, el cuerpo oficial, separado de su alma, es la viva representación de la filosofía masculina. Esta es la sugerente teoría de Romanyshyn (1989).

La perspectiva lineal invita al espectador a presenciar el mundo como si él/ella estuviera inmóvil tras una ventana. El espectador sólo llega a apreciar un punto de vista, pues el paisaje que se despliega tras la vitrina es homogéneo y geométrico; en él todos los objetos se hallan en el mismo plano horizontal, proyectándose hacia el infinito (Ibid).

La ventana, como velo matemático, sitúa un límite y establece la separación entre el espectador y lo observado. Además, la ventana como una pre-condición para observar, es una invitación para vigilar el mundo, y para abstraerse de él. Por último, el mundo visto desde una ventana se transforma en una cuestión de luz y sombra: se vuelve información binaria. Al ser un espacio a explorarse, explicarse y explotarse, deja de ser el hogar, para convertirse en un lugar donde recabar datos (162).

La perspectiva lineal como una ventana al mundo es un hábito cultural de nuestra mente, que exige que se privilegie el sentido de la vista frente a otros sentidos. El ser se transforma en espectador, pues se halla confinado tras una ventana, y está obligado a abandonar un cuerpo que ya no le es útil. El espectáculo está fuera de ese velo, y el espectador empieza a ver su cuerpo como un accesorio, un peso. El cuerpo abandonado se transforma en objeto para estudiar.

Sin embargo, como ya dice Le Breton (op. cit.), las visiones alternas a la biomedica persisten hasta nuestros días. Mientras que para Le Breton éstas subrayan la ausencia de una ideología dominante acerca del cuerpo, Romanyshyn las entiende como ‘sombras’<sup>13</sup> de un cuerpo que yace tras la ventana, y que han sido “quemadas como brujas, recludas como locos, hipnotizadas hasta el sueño, abandonadas por sus creadores, diagnosticadas y tratadas por el complejo científico-médico o si no, silenciadas, ignoradas, relegadas al margen de la historia y de la sociedad” (Romanyshyn, op. cit.:171).

Estos cuerpos marginales, excluidos, son síntomas de la carne viva: están disfrazados, y nos recuerdan “que el cuerpo importa y que el repliegue del mundo por parte de ese espectador es una invención cultural-histórica, una perspectiva” y una opción nociva entre muchas otras (Ibid).

Aquí debe introducirse una aclaración importante. Las figuras que han actuado como cuerpo no oficial, como cuerpo-sombra en la historia, son predominantemente cuerpos femeninos.<sup>14</sup>

13 Dethlefsen y Dahlke (2000: 65) coinciden con Romanyshyn al afirmar que una división binaria del mundo occidental, entre bien y mal, deseable e indeseable, hace que el ser humano ignore lo que rechaza. Más tarde, aquello que rechazó se convierte en una sombra que lo persigue constantemente. Su propuesta es la de abrirle paso a la ambivalencia, y a la ‘síntesis’ de ideas supuestamente contrapuestas.

14 “De bruja a histérica y anoréxica, ha sido principalmente el cuerpo de la mujer el que ha cargado con la sombra” (172).

Romanyshyn argumenta que la “conciencia de la perspectiva lineal como un contexto psicológico, cultural, e histórico, que ha permitido la génesis de nuestro mundo científico-tecnológico, puede persuasivamente ser leído como la separación (ruptura) entre una conciencia del espectador masculino detrás de su ventana, y un cuerpo–sombra femenino” (Ibid).

Lo femenino aparece aquí como lo relegado, por ser materia, por estar ‘anclado’ en la naturaleza; sugiere el terror a la intimidad y la explotación destructiva de fauna y flora. Es también la representación del otro conocimiento, de lo marginal. Lo masculino se instituye como la ciencia, la civilización, la abstracción y la conquista.

Para Romanyshyn, quien a su vez se hace eco de un estudio particular de Bordo, la perspectiva lineal es un ojo vigilante frente al mundo, perdido en el infinito y a la vez es un viaje fuera de lo femenino (Ibid.:173). Cada época ha tenido su propio cuerpo oficial y su cuerpo-sombra. El astronauta (cuerpo oficial), ejemplo del ser que se realiza como función técnica, tiene sus antecedentes tanto en el cadáver (al ser un conjunto de física y fisiología), como en la teoría de Copérnico, de la Tierra que gira. El cuerpo, como objeto anatómico, es inventado por un espectador que ha sido retirado a una distancia tras la ventana. Con la misma actitud de distancia, la Tierra se vuelve una bola en movimiento, alejada en el espacio. El astronauta es, entonces, un cuerpo anatómico, listo para despegar. El astronauta expresa una ausencia de comunión entre ser y cuerpo, y a la vez, la idea de un cuerpo que solo realiza funciones mecánicas.

En vista de que los saberes técnicos han desprovisto al cuerpo de todo valor al adjudicarle características mecanicistas, se ha hecho necesario recurrir a suplementos que reemplacen los símbolos, pues el universo racionalizado es ‘inhabitable’ allí donde no existe una dimensión simbólica (Ibid). Por ejemplo, al reconfigurar las relaciones de género, y los espacios adjudicados a cada uno:

Las mujeres reivindican el derecho a la fuerza y entran a su vez a los gimnasios. Al mismo tiempo que el cuerpo del hombre se dessexualiza, el cuerpo de la mujer se musculiza. Los signos tradicionales de los masculino y lo femenino tienden a intercambiarse, y a alimentar el tema de la androginia que se afirma cada vez más. ( Le Breton, op. cit:162).

El cuerpo, que ya no es el destino al cual uno se abandona, se transforma en un objeto que se trabaja al antojo propio. La relación de la conciencia del sujeto con su cuerpo se modifica profundamente, siempre bajo la idea de la dicotomía entre el alma y la carne.

El imaginario contemporáneo subordina el cuerpo a la voluntad, y entiende que tanto el alma como la carne son elementos perfectibles por la condición humana. Estas ideas, fruto de la visión mecanicista del universo, derivan en un ser, un sujeto, que tiene como *alter ego* su propio cuerpo, al que le pide corrección y docili-

dad. Dentro de este escenario, el cuerpo engendrado a partir del espíritu masculino, separado de lo material y cultivado a lo largo de la historia de la ciencia médica y la filosofía, despega y se separa de “un cuerpo esencialmente femenino y descartado como la sombra” (Romanyshyn, op. cit.: 173).

De acuerdo a Romanyshyn, el astronauta es la figura del logro y es esencialmente masculina “con sus sueños de orden, claridad, reglamentación, dominio, control, explotación, su conciencia como un ejercicio del deseo de poder y sus pesadillas de destrucción” (ibid.).

La figura del astronauta podría ser la más ilustrativa encarnación de una idea patriarcal<sup>15</sup>, mientras que, el cuerpo-sombra de lo femenino es la encarnación de nuestro riesgo colectivo.

El astronauta y su cuerpo-sombra, cada uno a su manera, reflejan el alma de la sociedad tecnológica, y pertenecen al mismo espacio de la perspectiva lineal. Es decir, los cuerpos históricamente construidos se erigen como síntomas culturales.

La mujer astronauta, en este contexto, es una paradoja. Es el anhelo de deshacerse del cuerpo-sombra, del cuerpo que, por el abandono, ha caído en la enfermedad, como el precio que cuesta la apropiación de ese afán de logro, orden y control. Porque la figura del astronauta es la encarnación de un deseo, y la realización de una idea masculina, y al olvidarlo hemos hecho del cuerpo pura función técnica, el reflejo de una realidad demasiado razonada y purificada de sus dimensiones históricas, culturales y psicológicas. (Ibid: 77).

Romper la ventana que separa un cuerpo histórico de su sombra, es encontrar la cura. Pero llegar a la sanación no es cuestión de una reparación fisiológica, exige una restauración total del sentido de ser nuestro propio cuerpo, y de estar en el mundo (Behar, op. cit: 129): es decir, de ser cuerpos vivos, materiales.

La posibilidad de volver a escuchar el cuerpo-sombra se posibilita al dejar de ignorarlo o de tratarlo como un síntoma externo. Al mismo tiempo, reparar en la idea del cuerpo mecánico como una invención cultural e histórica, sujeta a cambio, nos permitiría recordar lo que, de otra forma, olvidaríamos: que el cuerpo humano es carne, y que si nos sujetarnos a su materialidad, nos puede devolver el placer de la existencia.

## Conclusiones

Existen muchas formas de masculinidad y en este trabajo me he referido solamente a la masculinidad hegemónica. He hablado de la apropiación femenina, a través de la personificación y la mimesis, de características esencializadas de la masculinidad. En este proceso de apropiación, el sujeto queda sumido en la frustración de nunca llegar a ser lo que anhela, sufriendo malestar y hasta enfermedad.

---

15 La cual pone en peligro psíquico y físico a niños, seres vivos y seres humanos.

Para abordar mi caso personal he hablado de la concepción masculinista del cuerpo. Ésta surge en la filosofía de Aristóteles, Descartes y de los iluministas, y también con el desarrollo de la ciencia médica como el relato oficial del cuerpo. En ambas –filosofía y ciencia- existe la imposibilidad de la ambivalencia, lo que deriva en la exclusión de saberes no autorizados como lo son los saberes comunitarios o los saberes femeninos.

Al mismo tiempo, la perspectiva lineal aleja el cuerpo de carne de la mirada cerebral y distante. La propuesta del mundo y sus organismos como máquinas, fundamentan una ideología que crea el cuerpo-cadáver, el cuerpo biónico, el cuerpo astronauta. Estos cuerpos, que son odas a los procesos biológicos entendidos meramente como tales, dejan de lado la simbología con la que el ser humano vive, y crean así sus propias sombras: la bruja, el loco, la histérica, la anoréxica.

Empezar a pensar de modo ambivalente, incluyendo las historias no oficiales; descubrir que no podemos desembarazarnos del cuerpo, de sus necesidades y sensaciones, que no “podemos hablar de reducir nuestra alienación del cuerpo, haciéndonos más conscientes de él y celebrando sus fortalezas y placeres, sino que debemos hablar también de cómo vivir con un cuerpo en sufrimiento, con uno que no puede notarse sin dolor y uno que no puede celebrarse sin ambivalencia” es abrazar la posibilidad de romper con la distancia (Wendel 1999: 328 y 333).

Finalizo este ensayo con la siguiente frase-deseo: “El cuerpo debe ser diferente de las abstracciones del hombre. Diferente de la androginia del hombre, de la fragmentación del hombre”, porque cuando la mente y el ego se desarrollan, la cabeza releva y ejerce un control tiránico sobre el resto del cuerpo” (Minh-ha en Prince y Shildrick 1999: 262). Solo al generar el cuerpo en la diferencia, podremos encontrar un espacio para el conocimiento-sin-poder.

## Bibliografía

- Bederman, Gail  
 1995 *Manliness and Civilization*, Chicago: Chicago UP.
- Behar, Ruth  
 1996 "The girl in the cast", en *The Vulnerable Observer*, Boston: Beacon Press.
- Bordo, Susan  
 1993 *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, California: California UP.
- 
- 1999 "Feminism, Foucault and the Politics of the Body", en Price and Schildrick (ed.), *Feminist Theory and the Body. A reader*. New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre  
 1998 "La dominación masculina", en Bourdieu et. al., *La masculinidad. Aspectos sociales y culturales*. Quito: Abya Yala.
- 
- 1988 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith  
 1993 *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- Carrigan, Connell y Lee  
 1985 "Towards a New Sociology of Masculinity", *Theory and Society* 14 (5): 551-604.
- Connell, R.W.  
 1987 "Hegemonic Masculinity and Emphasized Femininity", en *Gender and Power: Society, The Person, and Sexual Politics*. Stanford: Stanford UP, pp. 183-190.
- 
- 1993 "The Big Picture: Masculinities in Recent World History". *Theory and Society* 22: 597-623
- 
- 1997 "La organización social de la masculinidad", en Teresa Valdés y José Olavarría, eds., *Masculinidades: Poder y Crisis*. Santiago: Isis y Flacso-Chile, pp. 31-48.
- Dethlefsen, Thorwald y Dahlke Rüdiger.  
 2000 [1993] *La Enfermedad como camino*, Barcelona: Plaza Janés.
- Donaldson, Mike  
 1993 "What is Hegemonic Masculinity?" *Theory and Society* 22: 643-657.
- Fredericks y Goodman  
 1969 *Low Blood Sugar and You*, New York: Grosset and Dunlap

- Kaufman, Michael  
 1997 "Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres", en Teresa Valdés y José Olavarría, eds., *Masculinidades: Poder y Crisis*. Santiago: Isis y Flacso-Chile, pp. 31-48.
- King, Dixie  
 1994 "Food, Sex, and Salvation", en Sault, Nicole (ed.), *Many Mirrors. Body image and social relations*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Kogan, Liuba  
 1993 "Género-Sexo-Cuerpo: Apuntes para una sociología del cuerpo". *Debates en Sociología*, 18: 36-51
- Lamas, Marta  
 "Cuerpo e Identidad", mimeo, s/f.
- Le Breton, David  
 1995 *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié.
- 
- 1997 *La sociologie du corps*, Paris: Presses Universitaires de France.
- 
- 1998 *Anthropologie du corps et modernité*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lott, Eric  
 1997 "All the King's Men: Elvis impersonators and White Working Class Masculinities", en Stecopoulos y Uebel, *Race an the Subject of Masculinities*, Duke University Press.
- Minh-ha, Trinh  
 1999 "Write your body" and "The Body in Theory", en Price and Schildrick (ed.), *Feminist Theory and the Body. A reader*. New York: Routledge.
- Mires, Fernando  
 1998 *El malestar en la Barbarie*, Caracas: Nueva Sociedad.
- Romanyshyn, Robert  
 1989 "The Human Body as Historical Matter and Cultural Symptom" en Sheets-Johnstone (ed.), *Giving the Body its due*. New York: SUNY UP.
- Taussig, Michael  
 1995 "La reificación y la conciencia del paciente", en *Un Gigante en Convulsiones*. Barcelona: Gedisa.
- Wald, Gayle  
 1997 "Mazz Mezzrow and the Voluntary Negro Blues", en Stecopoulos y Uebel, *Race an the Subject of Masculinities*. USA: Duke UP.
- Wendell, Susan  
 1999 "Feminism, Disability, and transcendence of the Body", en Price and Schildrick (ed.), *Feminist Theory and the Body. A reader*. New York: Routledge.