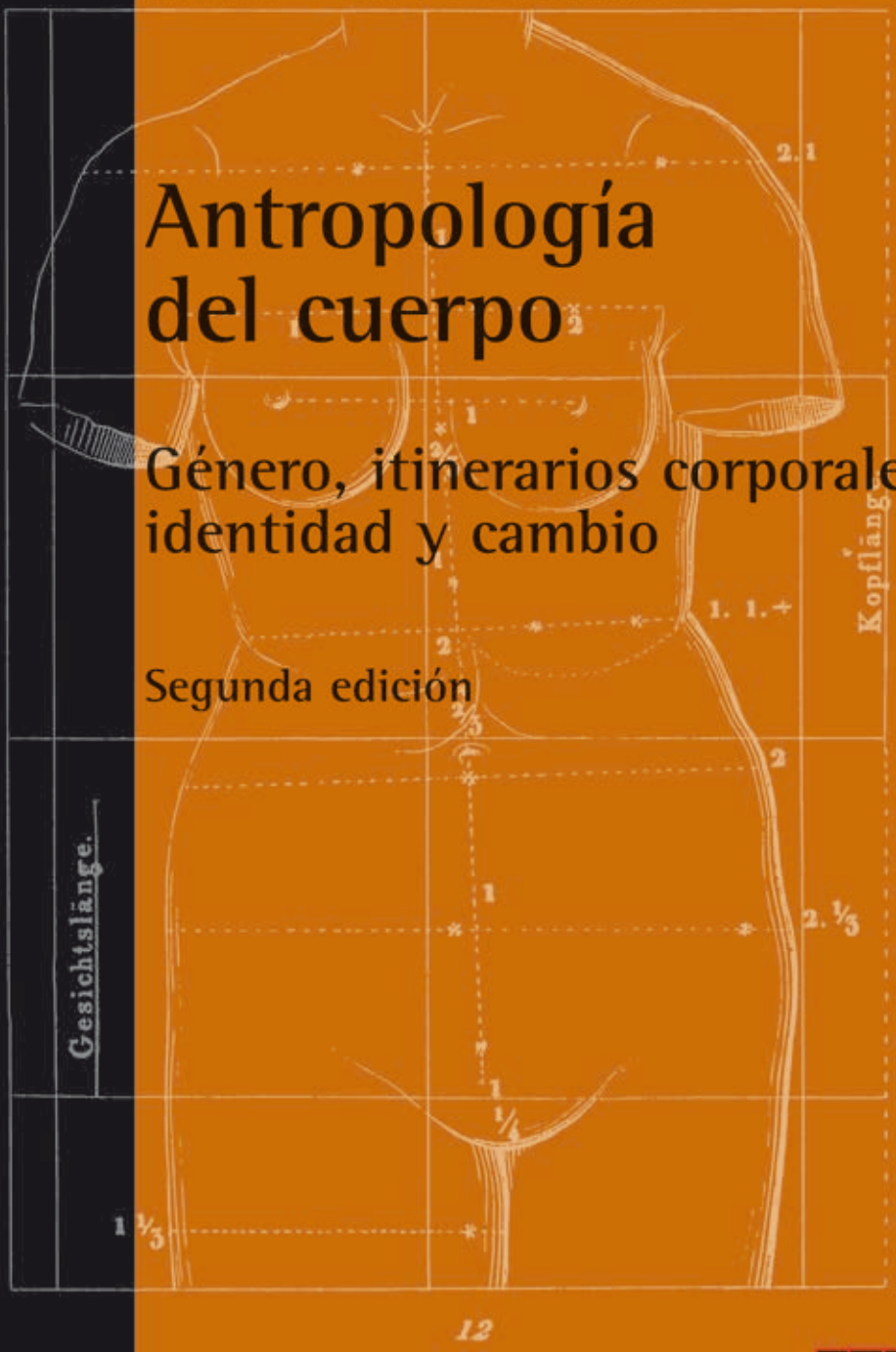
Mari Luz Esteban

Antropología del cuerpo

Género, itinerarios corporales, identidad y cambio

Segunda edición



edicions bellaterra

SGU

ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO

MARI LUZ ESTEBAN

ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO

Género, itinerarios corporales, identidad y cambio

Segunda edición

edicions bellaterra

Segunda edición, 2013

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

© Mari Luz Esteban, 2013

© Edicions Bellaterra, S.L., 2013
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-611-2
Depósito Legal: B. 243-20013

Impreso por Global Solutions. Tres Cantos (Madrid)

Índice

Prólogo a la segunda edición, 9
Introducción, 13

PRIMERA PARTE
La teoría social y feminista del cuerpo

1. El estudio del cuerpo en las ciencias sociales, 23
2. Aproximaciones significativas para el feminismo, 33
3. Una antropóloga enfrentada a su autoanálisis, 49
4. Hacia una teoría corporal de la acción social e individual, 57

SEGUNDA PARTE
El cuerpo en la sociedad occidental

1. La importancia del cuerpo en Occidente, 71
2. Cuerpo, apariencia y diferencias de género, 75
3. Control y consumo: alimentación, ejercicio físico, cuidado estético y sexualidad, 85
4. Imagen corporal, peso y alimentación, 91
5. Las mujeres y el miedo al descontrol, 103
6. La profesión de modelo en la sociedad actual, 109
7. Recapitulación, 119

TERCERA PARTE
Itinerarios corporales y procesos de autotransformación

1. Trabajo corporal y cambios en la identidad de género, 125
Modelaje y promoción social, 127
Ingrid: una feminidad en movimiento, 129
Patricia: una modelo a la defensiva, 144
El deporte como palanca de cambios, 155
Ana: el ejercicio físico como confirmación de la existencia, 155
Marta: caminar de otra manera, 162
Cuerpos masculinos interrogándose a sí mismos, 169
Luis: la danza como generación de preguntas y búsqueda de respuestas, 171
David: seducir, conquistar, apoyar y cuidar, 177

2. Desafíos corporales: transformaciones individuales y colectivas, 185
Arraigos, desarraigos y desafíos culturales, 186
Natalia: la feminidad meditada y el malestar con la propia cultura, 187
Arrate: la corporeidad como reto cultural, 197
Sexualidad, deseo y feminismo, 205
Elena: desear y ser deseada, 205
Juana: la confirmación de una misma y la seducción, 216
El «empoderamiento» corporal de las mujeres, 227
Sara: narrar narrándose, 227
Marga: un cuerpo que anticipa el cambio, 234

Apéndice. El narcisismo corporal de la emancipación, 245

Bibliografía, 257

Prólogo a la segunda edición

Este libro se publicó por primera vez en 2004 y ha tenido un recorrido que para mí ha resultado muy gratificante. En esta segunda edición he introducido cambios mínimos: he actualizado algunos datos cuantitativos y he añadido unas cuantas referencias bibliográficas. Pero quiero aprovechar este prólogo para hacer algunas puntualizaciones conceptuales y teóricas que creo que son pertinentes.

Posteriormente a la publicación del libro escribí un artículo en el que, además de sintetizar la perspectiva teórico-corporal y los principales resultados empíricos, profundizaba en la propuesta metodológica de los itinerarios corporales.[1] Me basaba para ello en mi propia experiencia pero también en los ejercicios autoetnográficos que durante bastantes años han ido llevando a cabo estudiantes de master y doctorado en el marco de cursos impartidos por mí en distintas universidades. Mi objetivo era doble: informar sobre una propuesta que había despertado bastante interés pero, al mismo tiempo, llamar la atención sobre el hecho de que la realización de los itinerarios corporales no es una mera técnica, sino que éstos adquieren todo su sentido en el contexto teórico concreto respecto al cuerpo y el género en el que surgen. Idea que me gustaría subrayar aquí de nuevo: la articulación entre teoría y metodología es fundamental en este análisis en-

1. El artículo, titulado «Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos» (2008), fue publicado en un libro editado por Elixabete Imaz (*La materialidad de la identidad*) que recogía las ponencias presentadas en un encuentro de la *Red de investigadores «Astucias de lo social»* que había tenido lugar en 2005 en el centro Arteleku de Donostia (Gipuzkoa). Ver Esteban (2008).

carnado de los fenómenos sociales y de las identidades y prácticas de género y sus transformaciones, precisamente, porque el estudio del cuerpo que se está haciendo hoy día nos permite lecturas complejas y alternativas de eso que llamamos «ser mujer», «ser hombre», o «lo que sea que seamos» y sus cambios.

En la primera parte del libro, dedico un espacio a comentar los problemas de traducción al castellano del término inglés *embodiment*, aludiendo a las dos posibilidades que en los años noventa y primeros dos mil se estaban utilizando más: «corporización» y «encarnación». Una década más tarde creo que se puede afirmar que la primera acepción (corporización) se está empleando poco, al menos en el ámbito antropológico español, menos aún cuando se quiere utilizar el adjetivo, para el que se ha generalizado la forma «encarnado/a». En los últimos años ha ido tomando fuerza también el término «in-corporación», escrito siempre de esta manera. Pero a veces se hace uso simplemente de los términos «cuerpo» o «corporal», dado que el marco teórico de los trabajos permite entender desde qué perspectiva se está llevando a cabo el análisis.

«Empoderamiento» es otro de los conceptos utilizados en este libro. A pesar de defender la idea de que, en general y en particular en lo que tiene que ver con las mujeres, no hay empoderamiento que no sea un empoderamiento corporal, en el libro me muestro algo reticente frente a su utilización, por los riesgos que comporta al poder remitirnos a una idea de «poder como apoderamiento». Sin embargo, hoy día creo que es un concepto absolutamente consolidado e ineludible y que el movimiento feminista está poniendo en marcha iniciativas muy interesantes a partir del mismo, como es el caso de las llamadas *Escuelas de Empoderamiento para las Mujeres* que, promovidas desde áreas municipales de igualdad en estrecha relación con organizaciones feministas, se están propagando por toda la geografía vasca.[2] Además, es preciso tener en cuenta las revisiones teóricas alrededor de este concepto que se han hecho y se siguen haciendo, sobre todo en el campo de la cooperación al desarrollo.[3]

2. Véase a este respecto Fernández Boga (2012).
3. Mertxe Fernández Boga define el empoderamiento como «el proceso por el cual las mujeres llegan a ser conscientes de su situación de subordinación social, se organizan y movilizan para desafiarla y lograr ampliar la capacidad de elección y decisión, tanto en su ámbito personal como en el conjunto de la sociedad, desde la in-corpora-

En cuanto a la investigación antropológica respecto al cuerpo en el ámbito del Estado español, habría que destacar que en la última década se han celebrado numerosos congresos y jornadas y que la producción científica se ha incrementado notablemente,[4] aunque no todos los estudios que se están haciendo se encuadrarían en sentido estricto dentro de lo que denominamos la antropología del cuerpo.[5] Por otra parte, hay que señalar que esta perspectiva crítica y fenomenológica del cuerpo, que recupera y transforma visiones anteriores y acuña conceptos y categorías nuevas, se está articulando (en general y también en nuestro medio) con la llamada antropología de las emociones, aunque tanto una como la otra se están desarrollado más en algunos campos de estudio, como la antropología feminista, la antropología de la medicina, la antropología de la violencia o la antropología de la memoria (Esteban, Flores y López, 2011).

Hablando ahora de mi propia evolución profesional en este campo, mi trabajo ha ido en dos direcciones. Por una parte, me he interesado por la relación entre cuerpos y políticas feministas, desde una doble idea: (1) que los distintos cuerpos políticos presentes en un movimiento social comportan siempre formas distintas de entender la persona, el género y las relaciones sociales, y de mirar e interactuar con el mundo, que suponen a su vez maneras (al menos intentos) de resistir y/o modificar la realidad; y (2) que el estudio de las políticas corporales concretas nos permite indagar tanto en las aportaciones de dicho movimiento y su evolución como en los límites de sus acciones y teorías.[6] Por otra parte, he comenzado recientemente a aplicar mi experiencia investigadora al estudio de la «cultura vasca», en un in-

---

ción en su vida cotidiana de nuevas experiencias y prácticas. Se trataría de un proceso que se produce a la vez en distintos niveles: físico, psicológico, social y político, y que no está exento de contradicciones y conflictos». Véase también Murguialday y Vázquez (2005) en cuyo trabajo se basa esta autora.

4. Algunas publicaciones colectivas, fruto de los congresos y reuniones científicas en torno al cuerpo celebradas en la última década son: Gutiérrez Estévez (2002); Muñoz y López García (2006), Gutiérrez y Pitarch (2010); Martí y Aixelá (2010); Martínez y Téllez (2010); Esteban, Flores y López (2011); Mariano y Muñoz (2011); y Gracia (2012).

5. Algunas/os especialistas del Estado español formamos parte de la red latinoamericana: *Red de Antropología de y desde los Cuerpos* <http://red.antropologiadelcuerpo.com>.

6. Véase Esteban (2011).

tento, compartido con antropólogas como Jone Miren Hernández, de implementar una mirada dinámica y compleja a fenómenos como la identidad o la creación cultural, estudiados previamente desde otros modelos teóricos.[7]

Por último, no quiero terminar este prólogo sin dar las gracias a José Luis Ponce y Edicions Bellaterra por seguir confiando en mi trabajo.

7. Véanse Hernández (2011) y Esteban (2012).

Introducción

En 1993 di comienzo a un estudio sobre el tema del cuerpo y la imagen corporal que formó parte de un proyecto europeo en torno a la construcción de las sexualidades en la Europa del Sur.[1] Las principales técnicas de investigación utilizadas fueron entrevistas a hombres y mujeres con una experiencia significativa en cuanto a su imagen, por trabajo, actividad dominante u orientación sexual; pero también hice observación participante en contextos muy diversos —consultas médicas de distintas especialidades, centros y eventos relacionados con la moda, asociaciones de mujeres y mixtas, foros feministas—, así como análisis de publicaciones divulgativas de ámbito estatal e internacional referidas a la imagen y la moda.

Una vez finalizado ese proyecto, que duró tres años, continué abordando diferentes fenómenos relativos al cuerpo, todos ellos con una significación social y cultural considerable dentro del ámbito europeo, como son la regulación de la alimentación a través de las dietas, el cuidado y la exhibición del cuerpo en diferentes actividades y profesiones, y más específicamente la profesión de modelo de pasarela y publicidad. Fruto de esta fase de investigación he publicado

1. El título original del proyecto fue «La Construction des sexualités en Europe du Sud» (1993-1996), y en el mismo participamos representantes de Grecia (dos personas), Francia (tres personas), Portugal (dos personas) y Euskal Herria-Estado Español (dos personas, una de ellas yo misma). Este proyecto fue coordinado por Marie-Elisabeth Handman (Laboratoire d'Anthropologie Sociale-E.H.E.S.S. de París) y asesorado por Teresa del Valle (UPV-EHU). Se recibieron subvenciones del Ministère de la Recherche y la A.N.R.S.-Agence Nationale de Recherches sur le Sida, de Francia, y el Programa de Cooperación Franco-Española del Estado español.

distintos artículos, entre los que se pueden destacar dos: «El cuidado de la imagen en los procesos vitales. Creatividad y miedo al descontrol» (Esteban, 1997/1998), alrededor de la temática de las dietas, regulación del peso y cuidado estético general, y el titulado «Promoción social y exhibición del cuerpo» (Esteban, 2000), orientado al análisis de la exhibición y usos del cuerpo dentro del ámbito del modelaje de pasarela y publicidad.

En el año 2000, y por diferentes razones a las que me referiré en la primera parte del libro, introduje algunas variaciones en la perspectiva utilizada a la hora de analizar las entrevistas y los contenidos de las observaciones realizadas, lo que desembocó por fin en la propuesta metodológica que es la base de este libro: la descripción y análisis de lo que he denominado los *itinerarios corporales* de algunas/os entrevistadas/os. Esto me ha permitido abordar de otra manera su experiencia corporal y social, tomando a estas personas como agentes de su propia vida y no exclusivamente como víctimas de un determinado sistema de género y de una cultura corporal hegemónica en Occidente que hace del cuerpo un terreno privilegiado para la subordinación social. Considerar a las personas en primera instancia como agentes y no como víctimas no significa que se piense que sus itinerarios se conforman de una manera lineal, plana, en oposición sin más a una orientación victimizadora clásica. Muy al contrario, se tienen en cuenta las exigencias y sufrimientos a los que son sometidos cotidianamente los sujetos por ser parte de una cultura que es interiorizada y asumida, de una sociedad que provoca desigualdades sociales de diferente tipo que van inscritas en el cuerpo. Entre ellas, las desigualdades de género, que es el ámbito principal al que me voy a referir en este trabajo. Pero, en la perspectiva que se propone, se atiende de una manera especial, siguiendo a Michel Foucault, a las resistencias que esa misma enculturación corporal comporta, a la contestación y las transformaciones que los individuos ponen en marcha, consciente o inconscientemente, frente a su cultura. Supone, por tanto, no ocultar sino mostrar y contextualizar las contradicciones y conflictos y, en definitiva, la complejidad de las diferentes experiencias.

Tomar a las personas como agentes conlleva también un movimiento, un desplazamiento epistemológico y empírico en el que, por otra parte, está implicada parte del movimiento feminista y de la teo-

ría social actual del cuerpo: pasar de considerar el cuerpo como un objeto a considerarlo como un sujeto, a identificar yoes y cuerpos, a leer y escribir también de otra manera las trayectorias vitales, sin dejar a un lado su materialidad ni observar los cuerpos desde fuera, y asumiendo, por tanto, las consecuencias que de ello se derivan. Un desplazamiento que es mucho más sencillo de proclamar en la teoría que en la práctica, por lo que será necesario todavía ensayar diferentes alternativas metodológicas. En ese sentido, mi propuesta de los itinerarios corporales es una contribución más a este proceso de cambio teórico y metodológico.

Este desplazamiento facilita además, desde mi punto de vista, seguir poniendo en cuestión la idea de lo masculino y lo femenino como categorías estables, fijas, sin fisuras, y permite mostrar que la identidad de género es siempre una *identidad corporal*, que nos identificamos en relación al género dentro y a partir de una determinada corporeidad, desde una vivencia y una percepción determinada de nosotros/as mismos/as como seres carnales; una corporeidad que es además absolutamente dinámica. Por tanto, las prácticas de género son consideradas, en la línea de diferentes autoras/es a los que me referiré en la primera parte del libro, como prácticas físicas, sensoriales, motrices, emocionales, etc. Y los debates, los desafíos y las luchas feministas, como desafíos y contiendas encarnadas; y no entenderlo así tiene que ver sólo y exclusivamente con nuestras propias limitaciones intelectuales, con nuestras dificultades epistemológicas y metodológicas, no con las trayectorias y experiencias en sí. Más aún, en este libro se quiere mostrar que el «empoderamiento» social de las mujeres es y será siempre corporal, o no será. El hecho de haber seleccionado el ámbito del género, más en concreto, las transformaciones en las identidades y prácticas de género, no quiere decir que no sea posible el análisis de los itinerarios corporales con otros objetivos y otras temáticas, sino que se propone lo que se propone para contribuir a una teoría social más general.

El libro está dividido en tres partes. En la primera, dedicada a la revisión de la teoría social y feminista del cuerpo, hago un repaso rápido de algunas aportaciones actuales; selecciono para ello las que me parecen más significativas, y muestro además sus conexiones con distintas corrientes sociológicas y antropológicas del siglo XX. En la segunda parte, dibujo un panorama general del tratamiento y usos del

cuerpo en la sociedad occidental teniendo en cuenta las relaciones de género. Los contenidos e ideas incluidos en la misma surgen del trabajo llevado a cabo en la primera fase de mi investigación en torno al cuerpo y la imagen corporal, incluyéndose también algunos fragmentos de los testimonios de las personas entrevistadas. La tercera y última parte es el núcleo central del libro, en la que me adentro ya en la descripción de los itinerarios corporales de doce personas, diez mujeres y dos hombres, seleccionados intencionadamente de entre todas las entrevistas que había llevado a cabo unos años antes. Estos itinerarios, que he distribuido en dos grandes capítulos, quedarán caracterizados como itinerarios de autotransformación.

Este último aspecto, el de la autotransformación, cuando tiene que ver directa y explícitamente con la transformación social, queda desarrollado sobre todo en el segundo de los capítulos, el titulado «Desafíos corporales: transformaciones individuales y colectivas». En el mismo se analizan diferentes experiencias de mujeres en cuya trayectoria corporal, a pesar de aparecer contradicciones y conflictos respecto a la imagen y el cuerpo, se aprecian modificaciones significativas e incluso rupturas de las identidades y prácticas de género que tienen una repercusión significativa en lo público. Esto último está directamente relacionado con la profesión de las protagonistas, que actúa o puede actuar de contexto multiplicador de los cambios. En el primero de los capítulos, que he titulado «Trabajo corporal y cambios en la identidad de género», no aparece, o no de forma tan significativa ni en todos los casos, esa proyección pública de los cambios individuales. El objetivo de este primer capítulo es mostrar la experiencia de mujeres y hombres en profesiones o actividades que implican un *trabajo corporal* (Wacquant, 1995) específico, es decir, un ejercicio físico intenso y un remodelamiento y/o mantenimiento de una determinada forma corporal, como son el modelaje, algunos deportes (como la halterofilia) o la danza. En algunos casos, como en el modelaje, son contextos donde predominan ideas y autodefiniciones estereotipadas pero también contradictorias acerca del ser mujer; otras veces se encuentran conceptualizaciones «alternativas», «atípicas» respecto a la identidad de género, como en algunos deportes practicados por mujeres o la danza en los hombres. La combinación de una actividad física determinada e intensa, junto con la alternatividad, contradicción o, por lo menos, reflexión acerca de la propia expe-

riencia como mujer u hombre, junto con otros factores que iremos analizando, están produciendo modificaciones significativas en las prácticas e identidades de género.

¿Por qué establezco esta diferencia entre los itinerarios del primero y segundo capítulos? Sobre todo para mostrar que la transformación de las prácticas e identidades crece y tiene un efecto público mayor en la medida en que la interrogación, la discusión sobre una misma (lo escribo en femenino porque las informantes seleccionadas para ello son mujeres) se alimenta de la reflexión y la crítica feminista. Es decir, en mi opinión, se necesita como condición el convencimiento sobre la igualdad de oportunidades y derechos, así como una visión crítica de los ideales corporales y de belleza occidentales.

La metodología a la hora de trabajar los itinerarios ha sido variada aunque, en general, he optado por entretejer el relato de la persona y mis propios comentarios, combinándolo en ocasiones con la bibliografía relacionada con los distintos aspectos tratados. Sólo dos de los casos se han presentado en primera persona —Elena y Sara— y constituyen dos «autobiografías corporales», cuestión a la que me referiré en la primera parte del libro. Todos los itinerarios se han ido agrupando de dos en dos, y se han elaborado poniendo el énfasis en un aspecto, que corresponde al título del subapartado en cuestión. Paralelamente, en cada caso, se han trabajado otras cuestiones que tienen que ver siempre directa o indirectamente con las modificaciones en las subjetividades respecto al género. En todo caso, y al margen de que el objetivo final sea obtener unas conclusiones generales, mi intención es mostrar tanto la singularidad como la complejidad de cada itinerario, configurándolos como lo que son: itinerarios abiertos, porosos, contradictorios e inacabados.

Este texto se ha gestado muy lentamente, por lo que se ha podido nutrir de aportaciones múltiples que no quiero dejar de explicitar y agradecer. En primer lugar, quiero dar las gracias a Marie-Elisabeth Handman, antropóloga del Laboratoire d'Anthropologie (EHESS) de París, por ofrecerme la oportunidad de participar en el proyecto europeo sobre sexualidades antes citado que me permitió ubicarme en este campo de investigación. También a Teresa del Valle, que anteriormente había dirigido mi tesis doctoral y que ha sido una referencia clave en todo el proceso. Absolutamente fundamentales en la elaboración de distintas partes del libro han sido las sugerencias y críticas

(siempre afiladas y certeras) de Edorta Arana, Iban Ayesta, Rosa Medina, Sonia Pinillos e Ignasi Terradas, con quienes he mantenido largas y fructíferas conversaciones sobre aspectos concretos y más generales. Además, quiero agradecer las contribuciones más puntuales de Txemi Apaolaza, Alfredo Bayón, Maggie Bullen, Josep Maria Comelles, Carmen Díez Mintegui, Luisa Etxenike, Paco Ferrándiz, José Antonio Fidalgo, José Filgueira, Aurora González, Beatriz Moral, Olatz Pérez, Raquel Santiso y Oriol Romaní. Asimismo, estoy en deuda con el alumnado de los cursos de doctorado «El estudio del cuerpo desde las ciencias sociales: género, salud e imagen corporal» (2001-2002), del departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea donde trabajo, y del titulado «Cuerpo, género y sexualidad» (junio de 2003), coordinado por Carmen Gregorio, del Departamento de Antropología y Trabajo Social de la Universidad de Granada, así como con las/os participantes en el seminario que ofrecí en mayo de 2002 dentro de la asignatura de «Antropología de la Salud» en la Universidad de Deusto (Bilbao), impartida por Francisco Ferrándiz, y las/os miembros del CEIC-Centro de Estudios de Identidades Colectivas de la UPV-EHU, que me invitaron en junio de 2003, por mediación de Beatriz Cavia. Algunas observaciones y preguntas surgidas en estos foros me han sido de gran utilidad para la resolución de dificultades diversas.

Diferentes versiones de algunos de los capítulos han sido publicadas o presentadas previamente en algunos congresos. Así, el relativo a los itinerarios masculinos apareció en un libro monográfico sobre sexualidades, editado por Olga Viñuales y Oscar Guasch.[2] Por otra parte, presenté una comunicación sobre el «empoderamiento» corporal femenino en el Simposio de Cultura, Salud y Poder, que fue parte del IX Congreso Estatal de Antropología, llevado a cabo en septiembre de 2002 en Barcelona,[3] y a cuyos coordinadores, Ángel Martínez, Rosario Otegui y Txema Uribe, agradezco la posibilidad de participar en el mismo. Por último, todo lo relativo a mi propia experiencia y a la importancia de la «autoetnografía» lo presenté en el Coloquio «Medical Anthropology at Home», celebrado en el mes de

2. Véase Esteban (2003a).
3. Véase Esteban (2003b).

abril de 2001 en Tarragona.[4] Todos estos «ejercicios previos» me han obligado a reflexionar sobre muchos de los contenidos, así como a sistematizar, expresar mejor e incluso modificar algunos aspectos concretos del libro.

4. Véanse Esteban (2001a, 2004).

PRIMERA PARTE

LA TEORÍA SOCIAL Y FEMINISTA DEL CUERPO

1.
El estudio del cuerpo en las ciencias sociales

El estudio del cuerpo como un objeto central en las ciencias sociales, lo que suele denominarse la teoría social del cuerpo,[1] es un enfoque teórico-metodológico relativamente nuevo, practicado en general por personas que trabajan al mismo tiempo en temáticas o especialidades diversas, como la antropología de la salud y la antropología feminista, como es mi caso, o la antropología del arte. Este enfoque, como iremos viendo, supone un distanciamiento respecto de los planteamientos anteriores en el abordaje del cuerpo. El cuerpo se convierte ahora en nudo de estructura y acción, y en centro de la reflexión social y antropológica. Pero esta teoría social del cuerpo es deudora del trabajo intelectual de los dos siglos anteriores, como bien muestra Bryan Turner en su artículo «Avances recientes en la Teoría del cuerpo» (1994). Turner subraya la importancia que en este sentido ha tenido la actividad desarrollada en la antropología física, cultural y filosófica, en oposición a la sociología, que se ha incorporado de una forma relativamente reciente a este campo de estudio, de la mano de autores como Pierre Bourdieu.

Marcel Mauss ocupa un lugar pionero en el análisis socio-antropológico del cuerpo por su sistematización de lo que denomina las técnicas corporales. En su artículo «Técnicas y movimientos corporales» (1971)[2] propone la idea de que no hay un comportamiento natural en relación con el cuerpo y que convertirse en un individuo social implica un determinado aprendizaje corporal. A este

1. Me referiré siempre más a la antropología, aunque también a la sociología.
2. Publicado por primera vez en 1936.

respecto, en su libro *Símbolos naturales* (1988) Douglas señala que Mauss es el primero que intenta una teoría socio-antropológica del cuerpo de tipo general, el primero que construye una hipótesis «con arreglo a la cual puedan explicarse las variantes culturales» (1988, p. 90). Posteriormente, otros autores, como la misma Douglas, han pretendido hacer también teorías de alcance general; esta autora es, además, una de las máximas representantes del estudio del cuerpo en tanto que cuerpo social.[3] En una parte importante de su obra, Douglas analiza la respuesta humana al desorden, al riesgo, a la incertidumbre y a la contradicción, siempre desde la idea de que el cuerpo humano es el principal sistema de clasificación y metáfora del sistema social en muy distintas realidades culturales (en Turner, *ibid.*).[4] En este sentido, es crucial su interpretación de cómo los miedos culturales frente a los fluidos (sangre, mucosidades...) están relacionados con la capacidad corporal para representar simbólicamente los miedos de una determinada comunidad (en Niebylski, 2000).

Foucault (1987, 1992), por su parte, es un autor ineludible en este breve repaso de las teorías pioneras respecto al cuerpo, y uno de los mayores responsables del desarrollo que ha ido teniendo el estudio social del cuerpo en las últimas décadas. Su obra ha generado lecturas alternativas y muy innovadoras de lo corporal, a partir sobre todo de su análisis del biopoder, de las relaciones entre poder y conocimiento, y de los cambios sociales en cuanto a las políticas sobre los cuerpos. Así, ha proporcionado una brillante explicación de cómo lo corporal ha sido procesado social y políticamente en diferentes contextos y, también, sobre cómo esto ha permitido a los sujetos resistir desde sus propios cuerpos. Sin embargo, se le achaca a veces que no haya sabido tener igualmente en cuenta en sus escritos la práctica corporal, es decir, que su análisis haya estado de alguna manera descor-

3. Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987) clasifican y analizan los diferentes abordajes científicos del cuerpo en tres grandes grupos: el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político, o las políticas sobre el cuerpo.

4. En castellano tenemos distintas traducciones de las dos obras principales de esta autora relativas al cuerpo: la ya citada *Símbolos naturales* (1987), así como *Pureza y peligro* (1973). Por otra parte, pueden consultarse los diferentes artículos sobre las aportaciones de Douglas tanto al estudio del cuerpo como a la teoría feminista incluidos en Valcárcel y Romero (2001).

poreizado. Finalmente, Bourdieu (1988, 1997) tiene el mérito de, entre otras cosas, haber roto definitivamente con una tradición sociológica que, salvo honrosas excepciones, había dejado la corporeidad en un lugar externo al actor social, sin tener en cuenta las implicaciones del mismo en la vida social. Sus trabajos sobre el gusto, el *habitus* y las relaciones entre cuerpo y clase son también referencia obligada para cualquier persona que se inicie en este campo. En esta tradición general hay que incluir también las aportaciones desde otras disciplinas o corrientes científicas, como el psicoanálisis o la fenomenología. Esta última, donde destaca el trabajo de Maurice Merleau-Ponty (2000), aborda desde una perspectiva filosófica la experiencia encarnada, el cuerpo vivido, defendiendo la idea de que el mundo es percibido a través de una determinada posición de nuestros cuerpos en el tiempo y en el espacio, y que ésta es la condición misma de la existencia.

Las diferentes perspectivas incluidas en la teoría social actual del cuerpo se apoyan, releen o trascienden todas estas y otras aportaciones anteriores; destacan, por ejemplo, intentos, como los de Thomas Csordas (1994), de combinar la perspectiva fenomenológica y el estudio de la práctica de Bourdieu en su elaboración del concepto de *embodiment*. Este concepto es central en el estudio actual del cuerpo, aunque sea de uso general en la disciplina antropológica, sobre todo en el medio anglosajón, y aunque no sea utilizado siempre en el mismo sentido. Hay quienes prefieren el concepto de *bodilyness*, corporalidad (Csordas, 1994). Con la noción de *embodiment* se quiere superar la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo, para hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, como «proceso material de interacción social» (*ibid*.), y subrayar su dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional. El cuerpo es, así, considerado «un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social; asimismo, el cuerpo es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora (...) La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado más amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado» (Lyon y Barbalet, 1994, pp. 55, 63). Es ésta una perspectiva que busca la ruptura de las principales dualidades del pensamiento occidental: mente/cuerpo, sujeto/objeto, objetivo/subjetivo, objetivo/preobjetivo, pasivo/activo, ra-

cional/emocional, lenguaje/experiencia. O, lo que es más importante, las pone en discusión.[5]

En castellano no existe un consenso sobre cómo traducir este concepto de *embodiment*: algunos/as autores/as están utilizando el término *encarnación* (García Selgas, 1994; del Valle, 1999); otros/as han preferido el de corporización (Capitán, 1999), en un intento de evitar los contenidos ligados a usos religiosos del término anterior; por último, hay también quien utiliza el término en inglés (Orobitg, 1999). En mi caso, he ido optando por el uso del adjetivo *encarnado/a*, reservando *corporización/corporeidad* para el sustantivo, aunque en los últimos tiempos me estoy inclinando más por utilizar también en este caso el término *encarnación*, teniendo en cuenta las propuestas de García Selgas (1994) para la laicización del mismo.

Me gustaría señalar que en la actualidad este campo del estudio del cuerpo en su conjunto presenta algunas características, entre las que podríamos destacar su falta de delimitación clara, así como el hecho de que esté inmerso en un cierto caos teórico y una falta de sistematización, que tiene que ver también con una interdisciplinariedad positiva pero dispersante. Me refiero a que las referencias que los/as investigadores/as del cuerpo utilizan no se limitan a sus propias disciplinas, sino que se basan en orientaciones múltiples que se enraizan en disciplinas y especialidades muy diversas, como la filosofía, la sociología, la antropología, la semiología, los llamados estudios culturales y otras muchas manifestaciones artísticas y culturales. Esta falta de delimitación tiene connotaciones positivas en cuanto permite la permeabilidad y reflexión conjunta entre disciplinas y orientaciones distintas, pero conlleva, en mi opinión, una falta de consistencia teórica. Por otra parte, el hecho de que se trate de un campo de estudios «de moda», en relación estrecha con temáticas y preocupaciones de interés social general que llegan fácilmente a los investigadores, no siempre redunda en una justificación clara de la necesidad de los análisis, de sus ventajas, inconvenientes o dificultades; parece que con escribir algo es suficiente, sin considerar las consecuencias del trabajo en sí.

5. Considero que en la noción de *mindful body*, acuñada por Scheper-Hughes y Lock (1987) para su propuesta de análisis del cuerpo y la salud, queda muy bien reflejada esta conjunción entre procesos racionales, emocionales y corporales.

En todo caso, se trata de un campo de trabajo que surge estrechamente ligado a dos tipos de fenómenos sociales y culturales. En primer lugar, a unos usos concretos del cuerpo en la sociedad occidental, contexto donde las tendencias reivindicativas y represivas de un determinado orden social, cultural y político perteneciente al capitalismo contemporáneo hacen que el cuerpo se convierta en uno de los espacios principales de contradicción social. Así, Turner (1994), o Lyon y Barbalet (1994, p. 54), destacan la importancia de ciertos elementos directamente relacionados con esa cultura del cuerpo —el consumismo y su crítica, el poder creciente de la autoridad médica y la crítica feminista—. Turner llama a todo este conjunto de factores «contexto de emergencia del cuerpo» (1994).[6] Por otra parte, es un campo de estudio que se relaciona también con una determinada experiencia y problematización cultural del cuerpo en el entorno geográfico donde más se ha expandido en la última década, en el mundo anglosajón.

Además, es una especialidad que tiene que ver directamente con la aparición de nuevas encrucijadas y controversias a nivel epistemológico y metodológico, relacionadas sobre todo con la crítica postestructuralista y feminista. De esta forma, los discursos e investigaciones sobre el cuerpo se asociarían a la crisis del pensamiento occidental (o mejor aún, a la crisis de la clase media social y científica) (Turner, 1994, p. 29). Para algunos autores, este análisis de lo corporal respondería mejor que ningún otro a la reformulación necesaria de las distintas teorías sobre la identidad, la experiencia y la cultura (Csordas, 1994, p. 4). Y entre sus utilidades destacaría, siguiendo a Berthelot (1991, p. 395), la de contribuir a resolver una tensión entre las principales perspectivas teóricas que abordan los distintos fenómenos sociales. En primer lugar, aquellas orientaciones que analizan los fenómenos sociales como fenómenos estructurales, esto es, como articulaciones mecánicas, funcionales o estructurales de elementos sociales definidos como variables o factores relacionados. Aquí ubicaríamos, por ejemplo, el análisis estructural-funcionalista o el marxista (*ibid.*). En segundo lugar, aquellas otras que tienen en cuenta los fenómenos sociales en cuanto constelaciones, complejos de significados, producidos e interpretados por sujetos individuales y colectivos. Y entre és-

6. Contexto al que se hace referencia en la segunda parte de este libro.

tas se incluyen la fenomenología de Merleau-Ponty, o el análisis interaccionista de Goffman, por citar dos casos (*ibid.*). Esto es, la investigación del cuerpo podría ayudar a romper, o por lo menos a poner en discusión, las dicotomías sociales y científicas entre racionalizaciones estructurales y causales, por un lado, y racionalizaciones intencionales y simbólicas, actores, códigos y significados, por otro (Berthelot, 1991, p. 395).

Pero el cuerpo de esta nueva teoría social no es el cuerpo como signo, símbolo y significado de, por ejemplo, el estructuralismo de Douglas, ni siquiera el cuerpo de los planteamientos de Foucault o Bourdieu, o el cuerpo como un mediador en el análisis de las culturas, sino el cuerpo como un objeto de estudio priorizado, como una manera diferente y alternativa de acceder al análisis de la existencia humana y la cultura, de las relaciones entre sujeto, cuerpo y sociedad, entre naturaleza y cultura, entre lo orgánico y lo cultural, de la constitución pero también de la fragmentación del sujeto. Es un cuerpo, como señala el mismo Foucault, prisionero de un dispositivo de dominación pero libre al mismo tiempo del mismo; un cuerpo identificado pero libre de identidades limitantes, un cuerpo que probablemente son muchos cuerpos (según la disciplina o campo de estudio de que se trate), muchos cuerpos que discuten entre ellos. Pero un cuerpo todavía huérfano epistemológicamente, que apenas estamos aprendiendo a pensar y escribir. Se responde así a una necesidad de entender también de otra manera la diversidad humana y las relaciones entre teoría y práctica, lo que contribuye a resolver la tensión entre explicar la existencia humana y comprenderla a partir de una ciencia social que no se olvide de reflejar el sentido de la vida para las personas inmersas en distintos procesos de pequeño o gran alcance.[7]

En este sentido, una investigación donde se logra resolver esta tensión, y que es un ejemplo modélico de lo que se puede aportar desde una antropología del cuerpo, es la que Francisco Ferrándiz ha llevado a cabo en torno al culto espirista venezolano de María Lionza. Este culto constituye un fenómeno de religiosidad popular muy dinámico y flexible, aunque extendido entre todos los sectores sociales, que tiene cada vez más implantación social y que responde y ha respondido

7. Para comprender las diferencias entre explicar y comprender un fenómeno, puede consultarse Terradas (1991).

muy bien a las tensiones sociales y políticas que ha vivido ese país en las últimas décadas. Es un culto sincrético, de base católica pero combinado con otros muchos elementos religiosos y esotéricos, que tiene funciones curativas pero también sociales, pues sirve para canalizar la rearticulación social, la supervivencia formal e informal y la reconstrucción de la identidad étnica e histórica (Ferrándiz, 1996, pp. 125-126). La dimensión corporal es esencial en el culto de María Lionza y en el estudio de Ferrándiz. Sus referencias teóricas son múltiples: desde la fenomenología de Merleau-Ponty, totalmente adecuada para su análisis de las percepciones sensoriales y de los trances, hasta la economía política, en la línea del trabajo de la antropóloga estadounidense Nancy Scheper-Hughes.

Los protagonistas principales de este culto son los médiums (también denominados materias), que reciben a diferentes y diversos espíritus durante sus trances, y que llevan inscritos en sus cuerpos fragmentos de la historia venezolana (colonialismo, migraciones, crisis...). Estos espíritus están clasificados en cortes que han ido renovándose: entre las más clásicas, las principales son la india venezolana (caciques nativos del tiempo de las colonias), la chamarrera (campesinos, médicos o espiritistas antiguos), la médica (médicos y enfermeras) y la libertadora (presidentes, generales o héroes de los tiempos de la independencia). En los años noventa surgen cortes nuevas: la malandra (delincuentes), la africana y la vikinga, en las cuales se ve la influencia directa de una cultura juvenil inmersa en una gran violencia. Además, existen otras cortes más esporádicas: la cubana, la india norteamericana, la china, la mexicana, la colombiana, la egipcia, la hindú, la española y la holandesa (Ferrándiz, 1996). Aunque los trances son el elemento central del culto, todo ello se rodea de una parafernalia religiosa muy prolija, en altares rebosantes de iconos e imágenes, y se utilizan productos muy diversos, como licores, tabaco, ungüentos y flores, que contribuyen a la riqueza sensorial del mismo. Los trances, de muy distinto tipo, provocan también que las corporalidades sean muy diversas e intensas a nivel sensorial, con implicaciones sociales y políticas también diversas, puesto que tienen una relación estrecha con la experiencia sensorial y corporal que caracteriza el día a día de los barrios venezolanos. Es decir, el culto es sobre todo una práctica corporal muy compleja y dinámica, que canaliza usos muy diversos del cuerpo, de las capacidades sensoriales y de los es-

quemas de percepción. Prácticas y habilidades que conforman para Ferrándiz el *habitus* espiritista, un *habitus* totalmente abierto (1996, pp. 126, 133), donde se articula la cotidianeidad y la religiosidad, lo sagrado y lo profano (*ibid.*, 1999b, p. 50).

Lo más notable es el hecho de que esta práctica religiosa se adapta a las necesidades cambiantes de sus devotos, y se da en la misma una organización, negociación y reinvención de los elementos principales relativos a la historia y la situación social y política de Venezuela. En este sentido, la violencia que caracteriza en la actualidad a los barrios más pobres es renegociada a través de los médiums que reciben a espíritus malandros y chamarreros, cuyos cuerpos llenos de cicatrices y cortes producidos por ellos mismos son un desafío a la integridad física (Ferrándiz, 1999b, p. 51). Así, la discusión, negociación y reorganización se hace de cuerpo a cuerpo, y constituye un lenguaje corporal y práctico (Ferrándiz, 1999b, p. 52). Es por eso que el análisis de las corporalidades se hace ineludible, ya que la economía, la política, están encarnadas en ese culto.

Ferrándiz muestra, por tanto, que un análisis del cuerpo que no tenga en cuenta los contextos sociales y políticos, y sus transformaciones, no es suficiente, y viceversa, que entender los procesos políticos a nivel macrosocial implica también el abordaje de la materialidad de los cuerpos. Dicho de otra manera, que una antropología responsable, comprometida, encarnada en la sociedad, necesita de la economía, la política y el análisis de las estructuras, pero también del estudio de las interacciones personales, las percepciones y las vivencias. Y ésta es una aportación fundamental que puede hacer la antropología del cuerpo, aunque necesite dotarse de una mayor consistencia teórica y práctica: demostrar empíricamente que en medio de los discursos y las instituciones están viviendo y actuando cuerpos múltiples y diversos que no es posible olvidar.[8] Una antropología del cuerpo que, por otra parte, como señala Robert Connell (1995), no sea ni biologicista ni totalmente constructivista; sino que tenga en cuenta la interacción personal y la reflexividad, lo que él denomina la experiencia corporal reflexiva. Una antropología del cuerpo que tenga en cuenta los discursos y las prácticas, el seguimiento de la cultura pero también su contestación, los fenómenos de resistencia y de

8. Véase Frank (1991).

creación cultural. Que considere a los actores/as sociales como agentes, que consiga lecturas científicas innovadoras, que ponga en práctica análisis de la realidad social que contribuyan también, por qué no, a la transformación social, al «empoderamiento», de aquellas/os en situación de subordinación o discriminación, como es el caso de las mujeres.

Estoy abogando por dejar a un lado los análisis antropológicos excesivamente lineales, por indagar mucho más en la complejidad de los procesos y en la variedad de los contextos y experiencias. La antropología puede ofrecer una gran ayuda para entender y abordar mejor situaciones en las que se dan, además, niveles considerables de sufrimiento social, a partir de estudios que descubran todos los factores culturales, sociales y políticos de distinto alcance que intervienen en una situación y un contexto determinados. Me parece necesario también un replanteamiento de la consideración antropológica de la diversidad cultural. Siempre que hablamos del cuerpo o de la imagen uniformizamos en exceso nuestra cultura (Becker, 1994) y, por tanto, es obligado, cuando menos, citar expresamente a qué colectivos nos referimos y diferenciar entre el nivel ideal y real de la experiencia. Me parece excesiva también la diferenciación que se establece entre unas culturas y otras. Es verdad que las relaciones entre el yo y el cuerpo no son las mismas en las diferentes sociedades, y que en Occidente se da una individuación del yo y, por tanto, de la experiencia corporal que no se encuentra en otros lugares. Pero, precisamente, las nuevas teorizaciones acerca del cuerpo insisten en la necesidad de hacer más compleja y diversa la visión dominante sobre la construcción de la identidad y los procesos de individuación y personificación. Esto nos debería llevar a matizar más los análisis concretos y a prestar más atención a los cambios históricos y a la variabilidad interna de cada grupo social.

2.
Aproximaciones significativas para el feminismo

En una entrevista realizada a la filósofa Celia Amorós, en la que se le preguntaba acerca de qué tenía que hacer el movimiento feminista para atraer a las mujeres jóvenes, ella citaba algunos retos actuales para el feminismo.[1] Según Amorós, la lucha feminista de la ética y la política se ha trasladado a la estética, de forma que las chicas jóvenes están totalmente normativizadas desde lo estético, mientras que reciben mensajes de independencia que entran en contradicción con la situación de dominación en la que viven. Abogaba Amorós por que los mensajes feministas se adaptaran a esta nueva situación para poder llegar a las más jóvenes.

Coincido plenamente con esta opinión. En los últimos treinta años se han ido dando modificaciones claras en las regulaciones y controles sobre los cuerpos de las mujeres, que han tenido consecuencias en las definiciones de lo femenino, del ser mujer, en las configuraciones de género, pero también en la constitución de la propia subjetividad de las mujeres. Sin embargo, los discursos y las prácticas feministas apenas se han adaptado a esas nuevas circunstancias, por lo menos no al mismo ritmo. Las teorizaciones y aportaciones feministas respecto al cuerpo han sido y son muy significativas tanto cualitativa como cuantitativamente. El cuerpo constituye uno de los ejes principales de preocupación y análisis del feminismo desde siempre, ya que el género como proceso de configuración de prácticas sociales involucra directamente al cuerpo, y esto no implica que

1. Entrevista aparecida en el número de noviembre de 2001 del periódico feminista *Andra*, editado en Euskal Herria (p. 18).

los hechos biológicos determinen las experiencias sociales de hombres y mujeres (Connell, 1997, p. 35), sino que «el género existe precisamente en la medida en que la biología no determina lo social» (*ibid.*).

El feminismo de finales del siglo XX, como otros movimientos sociales, puso el cuerpo en el centro de la lucha y la reivindicación. Pero el cuerpo político de ese feminismo era el cuerpo reproductivo y, a este respecto, y aunque han surgido en la última década nuevas preocupaciones y dilemas, sobre todo alrededor de las nuevas tecnologías reproductivas, podemos afirmar que los frutos del trabajo feminista han sido muchos y muy positivos (separación entre sexualidad y reproducción, legitimación del derecho de las mujeres a decidir, etc.). Además de ser un cuerpo reproductivo era un cuerpo sexual y, por lo menos a nivel teórico, ha quedado también bien definido el derecho de las mujeres al placer. Pero, poco a poco, el cuerpo se ha convertido cada vez más en objeto de la economía, del consumo, en objeto de exhibición, de visibilización, dentro de un proceso en el que todos y todas estamos implicados/as, hombres y mujeres, feministas y no feministas.[2] La situación social y política ha cambiado y creo que se puede afirmar que el cuerpo femenino de la época actual es en gran medida el cuerpo de la estética, de la imagen, de lo visible, algo que tiene que ver con dinámicas sociales y culturales más allá del sistema de género. Pero si el cuerpo social es el cuerpo estético, el cuerpo visto,[3] el cuerpo político debería partir también de estos hechos. Y esto tiene consecuencias diferentes para las jóvenes y las mayores, porque las mayores estamos protegidas por la edad, que hace que las normativizaciones de género nos afecten de otra manera.

Uno de los problemas más visibles en este sentido es el hecho de

2. Vivimos en una cultura donde la visibilización del cuerpo, el hacer visible lo interno, es algo priorizado, de forma que la medicina y la tecnología están teniendo un papel fundamental en la sustitución de lo que se es por lo que se ve. Esto es claro, por ejemplo, en el empleo de tecnologías visuales en procesos como el control de embarazo, algo que conlleva entre otras cosas cambios significativos en la individuación y personificación del feto.

3. Agradezco a Rosa Medina el haberme llamado la atención sobre esta noción de cuerpo «visto», que no es exactamente igual a la de cuerpo externo, que es la que habitualmente he utilizado. Ella me ha alertado sobre el riesgo de reducir excesivamente mi análisis al no tener en cuenta otras dimensiones de la identidad y la vivencia corporal más allá de lo visible.

que la patología más significativa respecto al género en edades jóvenes sea precisamente la anorexia y la bulimia, directamente relacionadas con la imagen corporal y con un conflicto en cuanto a las representaciones y prácticas de género. Otro ejemplo es que, en nuestra época, las niñas de mayores querían ser madres, amas de casas, enfermeras... En la actualidad, y en un número significativo, quieren ser modelos de pasarela. Se podría decir que están fascinadas por el glamour que se desprende del tratamiento mediático de ese mundo, pero creo que eso es simplificarlo en exceso. Creo que ellas pueden ver en esos espacios de la imagen la posibilidad de articular lo que la sociedad les exige en cuanto a su cuerpo y su apariencia, por un lado, con la búsqueda de la independencia económica que ellas han interiorizado ya desde pequeñas, por otro; es decir, que es una contradicción que no la ven como tal. Luego, por supuesto, la mayoría no podrá acceder a esos campos profesionales y se tendrán que conformar con lucir su físico como simples dependientas o camareras, profesiones en las que se encuentran en una gran proporción las mujeres jóvenes. Por otro lado, las escuelas de modelos que están funcionando en casi todas las capitales de provincia, además de ser centros de enseñanza, se están convirtiendo en oficinas de empleo, donde muchas mujeres acceden a puestos de trabajo muy diversos y donde, por supuesto, tienen unos requerimientos en cuanto a la imagen, sin que medie ningún tipo de reflexión sindical o social en ello.

El feminismo tiene que adaptarse a estos hechos en todos sus niveles y espacios. No tengo fórmulas para esta adaptación pero sí veo que hay que proponer análisis alternativos que conciban a las mujeres no como víctimas, sino como agentes, y que acaben con las lecturas victimizadoras de la experiencia de las mujeres. Este reajuste puede influir tanto en nuestra propia experiencia como en el diseño concreto de políticas feministas en este campo, aspecto al que me referiré al final de este apartado. Cuando hablo de análisis no victimizadores no quiero decir que debamos pensar que las normativizaciones de género no tienen consecuencias negativas sobre las mujeres, ni mucho menos, sino que hay que mirar también la experiencia concreta de las mujeres, sin homogeneizarlas, sin convertirlas en seres pasivos, que es uno de los riesgos principales que tiene la victimización. Para explicar mejor todo esto voy a ofrecer una visión muy rápida de las diferentes posiciones feministas respecto al cuerpo, siguiendo y com-

pletando la clasificación aportada por Elizabeth Grosz (1994, capítulo 1). Haré, para ello, una breve descripción de mi propio itinerario como antropóloga del cuerpo, donde quedan reflejadas las principales perspectivas feministas y su evolución.

Mis comienzos en el feminismo, en mis primeros años universitarios en la carrera de medicina, estuvieron marcados por una visión negativa del cuerpo femenino y de su «especificidad» (ciclicidad, menstruación, embarazo, maternidad, lactancia...), negatividad directamente entroncada en algunas teorías feministas de la igualdad (Grosz cita a figuras como Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone...) y que se traducía en la idea de que el cuerpo es una limitación para el acceso de las mujeres a los derechos y privilegios que la sociedad otorga a los hombres. En la versión más negativa de esta perspectiva los cuerpos de las mujeres son entendidos como una limitación *per se* para la igualdad de las mujeres. En su versión más positiva, «los cuerpos y experiencias femeninas permiten a las mujeres tener un especial punto de vista, una posibilidad de situarse en el mundo que los hombres no poseen. Pero ambas parecen aceptar las asunciones misóginas y patriarcales acerca del cuerpo femenino como más natural, más relacionado, más comprometido con los «objetos» que los cuerpos masculinos» (*ibid.*, p. 15). Desde estas posiciones, el cuerpo está biológicamente determinado, es un «alien» para los fines culturales e intelectuales, haciendo una distinción entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado y limitado; así, lo masculino no estaría nunca limitado en su trascendencia, mientras que lo femenino, sí.

Una gran mayoría de las usuarias de los centros de planificación familiar en los que trabajé como médica durante doce años transmitían esta visión de su propio cuerpo y de su salud, y tratar de entender y reaccionar frente a esto fue uno de los puntos de partida de mi primera investigación, en el campo de la salud reproductiva y sexual, que constituyó mi tesis doctoral, defendida en 1993.[4]

La antropología, uno de los marcos teóricos principales de ese estudio, me puso en contacto con una segunda forma de entender el cuer-

4. La parte principal de esta tesis ha sido publicada años después junto con algunos trabajos posteriores bajo el título de *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud* (Esteban 2001b).

po, la perspectiva constructivista, mayoritaria, por otra parte, dentro del ámbito académico en torno al cuerpo (feminista y no feminista) y para la que éste ya no es un obstáculo en la consecución de la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres. En este apartado Grosz (*ibid.*, p. 16) incluye a la mayoría de las teóricas feministas: Juliet Mitchell, Julia Kristeva, Michèle Barrett, Nancy Chodorow, el feminismo marxista, el feminismo psicoanalítico... En definitiva, a todas aquellas que defienden que la identidad, la subjetividad, se construye socialmente.

Estas autoras tienen una actitud mucho más positiva respecto al cuerpo: no lo ven como un obstáculo y no entienden la oposición mente/cuerpo como algo codificado por la oposición naturaleza/cultura, como las anteriores, sino «por la distinción entre biología y psicología y la separación entre los ámbitos productivo/reproductivo (cuerpo) e ideológico (mente)» (*ibid.*). Algo que luego no se corresponde exactamente con la oposición masculino/femenino. Así y todo, siguen compartiendo la separación entre cuerpo y mente como algo determinado, fijo, ahistórico: «la mente es vista como un producto de la ideología, un objeto social, cultural, histórico, mientras que el cuerpo sigue entendiéndose de una forma naturalista, precultural» (*ibid.*, p. 17). Sin embargo, desde esta posición, no se ve la biología negativa en sí misma, sino que se piensa que es el sistema social el que la organiza y le da sentido. Esto permite entender de otra manera la opresión de las mujeres y el cambio, que vendría, por tanto, de nuevas lecturas, de asociar nuevos contenidos y valores a ese cuerpo. El reto estaría, entonces, en dotar de diferentes significados al cuerpo y a la biología.

> En la versión más dura, el cuerpo es en sí mismo irrelevante para la transformación política, y, en la más blanda, es un vehículo para el cambio psicológico, un instrumento para un efecto más profundo. Porque lo que hay que cambiar son las actitudes, las creencias, los valores, más que el cuerpo en sí (*ibid.*).

Sigue siendo operativa también la distinción entre sexo y género, como una deducción de la distinción entre lo biológico, lo natural, y lo mental, lo social, lo ideológico.

Este énfasis en la minimización de las diferencias biológicas y en la búsqueda de unos diferentes significados y valores culturales es la que caracteriza todos mis trabajos y reflexiones en salud reproduc-

tiva y sexual, desde los primeros análisis de los centros de planificación familiar y la experiencia femenina en cuanto a la salud, hasta los más cercanos en el tiempo sobre menopausia, maternidad y cuidados de salud.[5] En esta primera fase de mi investigación fue fundamental la lectura del libro de la antropóloga Emily Martin *The woman in the body* (1987). Esta autora lleva a cabo un minucioso repaso de las conceptualizaciones y metáforas en torno al cuerpo y la salud de las mujeres, así como un exhaustivo estudio empírico de la experiencia femenina en relación con diferentes momentos del ciclo fértil.[6] Durante algunos años no fui apenas consciente de que desde el constructivismo se establecía una distinción entre el yo y el cuerpo, entre el cuerpo «real» y el cuerpo como objeto de representación, y no di importancia al hecho de que el cuerpo como materia, como experiencia, estaba ausente del análisis social.

Tampoco mis primeras publicaciones en torno al cuerpo y la imagen corporal, en una segunda fase de investigación, abandonaron todavía del todo esta orientación. Fueron dos los artículos principales que publiqué, como ya he comentado en la introducción, y gran parte de su contenido está en la segunda parte de este libro. En el primero de ellos (Esteban, 1997/98) abordaba más específicamente la regulación alimentaria y la delgadez, y en general el cuidado corporal, como una forma de control social pero también como una experiencia creativa y variada. El segundo (Esteban, 2000) se centraba en la profesión de modelo, haciendo además una revisión crítica del planteamiento hegemónico feminista en relación con el cuerpo, la imagen corporal y la equiparación entre sexualización, objetualización y discriminación de las mujeres. Fue un artículo que resultó bastante controvertido, por mi defensa de que la profesión de modelo está investida «de elementos simbólicos y sociales más allá de su relación con la moda y el diseño: un nuevo espacio de aprendizaje, significación y ritualización social para las mujeres (...) El modelaje se erige en una esfera de promoción social desde la utilización del propio cuerpo, en la que se incorporan y articulan elementos de subordinación y de emancipación para el géne-

5. Véanse Esteban (2001b, 2003d).
6. Posteriormente, Martin ha publicado un libro, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture-From the Days of Polio to the Age of AIDS* (1994), sobre la emergencia del sistema inmune en las definiciones y explicaciones sobre la salud humana, y sobre la flexibilidad como un nuevo rasgo del cuerpo humano.

ro femenino, y donde emergen y se combinan valores relacionados hasta ahora con lo masculino, como la autonomía económica y el poder, con valores "femeninos", como la belleza» (2000, p. 206).

En toda mi trayectoria de investigación ha habido siempre un intento premeditado de no tomar a las mujeres sólo como víctimas sino como agentes de sus vidas. En esta visión «no victimista» de la vida de las mujeres me influyó mucho el enfoque utilizado por Dolores Juliano (1992, 1998) en su estudio de las subculturas femeninas, de las astucias y resistencias por parte de las mujeres, y de su capacidad para generar propuestas alternativas para al menos compensar su situación de desventaja; estrategias que muchas veces permanecen invisibles incluso para las propias feministas. Juliano analiza muy diferentes cuestiones, desde la transmisión positiva de modelos femeninos a través de los cuentos infantiles hasta el papel de las mujeres en la religión. Su explicación, por ejemplo, de la experiencia de las Madres de la Plaza de Mayo argentinas resulta muy reveladora de cómo incluso desde la asunción del rol de madres se puede poner en cuestión un sistema político en su conjunto (1992). Esto le lleva a denunciar una visión clásica en el feminismo y en las ciencias sociales que insiste en la sumisión, pasividad y acriticismo de los sectores subalternos, haciéndose eco de las propuestas de autores como Antonio Gramsci.[7]

En los últimos años he releído a autores/as que son ya referencias incuestionables en el estudio del cuerpo, y a los que ya he citado anteriormente, como Merleau-Ponty, Foucault, Bourdieu, o la misma Donna Haraway (1995), a la que me referiré posteriormente. Asimismo he tenido la oportunidad de conocer otros trabajos que me han resultado muy apropiados por la revisión y análisis que hacen de otros estudios y por sus propias aportaciones teóricas pero, sobre todo, por sus planteamientos empíricos. Entre ellos destaco los de Ernesto de Martino (1999[1961]); Jean y John Comaroff (1991); Mariela Pandolfi (1993); Nadia Seremetakis (1994); Robert Connell (1995); Francisco Ferrándiz (1995,1996,1999a,1999b), al que ya he aludido en el apartado anterior; Teresa del Valle (1997); e Iban Ayesta (2003). A todos/as ellos/as reservaré un comentario antes de finalizar este capítulo.

Al tiempo de este proceso de lecturas y discusiones teóricas, y

7. Volveremos a este tema del estudio de la subalternidad al final de esta primera parte.

por motivos profesionales, me vi inmersa en un momento de balance de mi dedicación como antropóloga, y todo ello me animó a escribir un ensayo de «autoetnografía» en torno a mi propia experiencia y su articulación con mi proceso de investigación; esto constituyó mi primer itinerario corporal como tal y, como también he comentado, lo presenté en el Coloquio «Medical Anthropology at Home» (Tarragona, 19-21 de abril de 2001).[8] Fue un artículo que resultó más controvertido todavía que el relativo a las modelos, sobre todo en mi círculo profesional cercano. Arriesgándome a resumir las reacciones generadas frente al mismo, señalaría que, en general, las/os colegas más veteranas/os y con mayor experiencia se mostraron enérgicamente en contra de un ejercicio de esas características, mientras que las/os más jóvenes y también por tanto las/os más inexpertos, elogiaron el intento y le vieron aspectos positivos. También destacaría que mi autorreflexión fue mucho mejor acogida en el campo de la antropología de la salud, donde no hubo ningún cuestionamiento, que en otros espacios antropológicos, probablemente por las características específicas y los contenidos del primer campo.

Un balance más sereno de las reacciones recibidas me permitiría concluir que la antropología del cuerpo tiene, entre otros, un riesgo, un peligro, sobre el que es necesario estar bien alerta, como es la vanidad, el narcisismo implícito y explícito, tanto por parte de la/el investigadora/dor como por parte de las personas entrevistadas, que refleja de alguna manera el narcisismo general de nuestra propia cultura.[9] Pero considero también que cualquier ejercicio de «autoetnografía», que, al fin y al cabo, no es sino una forma más de etnografía, es mejor tolerado cuando lo que se narra es una experiencia trágica y dolorosa, como puede ser una enfermedad o un proceso de salud grave; la tolerancia disminuye cuando se refiere a cualquier otro ámbito de la experiencia. Es probable que esta mayor tolerancia respecto a los análisis de situaciones trágicas no responda realmente a que se comprendan sus virtudes científicas y metodológicas, sino a un posible paternalismo frente a circunstancias especialmente crueles de la vida. Creo que en cualquier

8. Comunicación que ha sido publicada en las Actas de ese coloquio con el título de «Embodied Anthropology. Anthropology from oneself» (Esteban, 2001a). «Véase la traducción al castellano en Esteban (2004)».
9. Esta idea del narcisimo vinculada a la emancipación de las mujeres la retomaré en el apéndice del libro.

trabajo de investigación se da una vinculación estrecha entre biografía del/de la autor/a y los contenidos y las perspectivas de su trabajo, como ya se ha demostrado en bastantes casos, y que hacer evidente esta articulación no tiene por qué ser negativo, sino todo lo contrario, máxime cuando lo que se busca es no dejar el cuerpo, la materialidad carnal, fuera de la reflexión.

Pero en mi trabajo ha influido también una tercera posición feminista en el estudio del cuerpo, la que se enmarca en el postestructuralismo. De manera específica, me he dejado seducir por el «esfuerzo blasfematorio» de Donna Haraway con su «Manifiesto para *cyborgs*» (1995, pp. 251-311), donde se propone el *cyborg* como un «recurso imaginativo» frente a un pensamiento y un mundo dicotomizado que excluye y uniformiza a las mujeres. El *cyborg* de Haraway es una ficción que pretende abarcar la realidad social y corporal de las mujeres, como una forma de abordar la ruptura de los dualismos, que en la cultura científica actual se concreta en la discusión de las fronteras entre lo humano y lo animal, lo humano y la máquina, lo físico y lo no físico:

> La imaginería *cyborg* puede ayudar a expresar dos argumentos cruciales en este trabajo: primero, la producción de teorías universales y totalizadoras es un grave error que se sale probablemente siempre de la realidad, pero sobre todo ahora. Segundo, aceptar responsabilidades de las relaciones sociales entre ciencia y tecnología significa rechazar una metafísica anticientífica, una demonología de la tecnología y también abrazar la difícil tarea de reconstruir los límites de la vida diaria en conexión parcial con otros, en comunicación con todas nuestras partes (...) La imaginería del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas (...) Significa al mismo tiempo construir y destruir máquinas, identidades, categorías, relaciones, historias del espacio. A pesar de que los dos bailan juntos el baile en espiral, prefiero ser un *cyborg* que una diosa (Haraway, 1995, p. 311).

Pero, sobre todo, me he dejado convencer por lo que podríamos denominar la teoría feminista de la práctica, de la *agency*,[10] inspirada en

10. Otro término anglosajón de difícil traducción, que estoy utilizando en castellano como acción social e individual. García Selgas utiliza también el término «agentividad» (1994).

(y enriqueciendo) el trabajo de autores como Bourdieu, Giddens o Turner, y los planteamientos gramscianos en torno al eje hegemonía/subalternidad, a los que he ya me he referido al hablar del trabajo de Juliano. Perspectiva que considera además que las formas de acción e interacción más sugerentes para el análisis son «aquellas que tienen lugar en las relaciones sociales asimétricas o de dominación en un contexto y tiempo concreto» (del Valle *et al.*, 2002, p. 22). Esta teoría influye en el surgimiento de lo que podríamos denominar el estudio del «cuerpo como agente». Uno de los autores más significativos a este respecto es Connell (1995),[11] ya citado y al que me referiré al final de este capítulo, que es muy crítico tanto con los estudios sobre el cuerpo generados desde las ciencias biológicas como desde las ciencias sociales, y que parte de la premisa de que tanto la biología como la sociedad producen diferencias de género en cuanto a las conductas.

En esta cuarta perspectiva feminista, lejos de contemplar el cuerpo en términos pasivos, no culturales, ahistóricos, éste es visto ya como el lugar de la resistencia, de la contestación, en diferentes contiendas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales; aunque siempre con la dificultad de discernir entre lo que es y no es resistencia o ruptura. Y esto nos conecta también con una quinta y última perspectiva feminista respecto al cuerpo, la que surge en los años setenta con el llamado feminismo de la diferencia, dentro del cual el cuerpo es crucial para entender la existencia social y psicológica de las mujeres. Esta perspectiva no considera el cuerpo como un objeto ahistórico ni biológicamente dado, sino como constituido en el orden del deseo, de la significación, de lo simbólico, del poder. Aquí habría que destacar autoras como Luce Irigaray, Hélène Cixous o Monique Wittig (Grosz, 1994), por ejemplo.

El feminismo de la diferencia parte de la constatación de la mujer como lo absolutamente «otro» y toma la exploración del inconsciente que propone el psicoanálisis como medio privilegiado de reconstrucción de una identidad propia, exclusivamente femenina. Pero es una aproximación que me sigue produciendo cierta incomodidad y rechazo porque no estoy de acuerdo con la idea de que la diferencia sexual (el punto de partida de este feminismo) sea «El» elemento fundamental en la constitución social de los sujetos; no estoy de acuerdo

11. Véase, en concreto, el capítulo «Men's Bodies» (1995, pp. 45-67).

con tomar la diferencia sexual como un principio, sino que, en todo caso, debería ser tomada como una hipótesis de trabajo, como una coyuntura. Así y todo, la relectura y revisión de los trabajos llevados a cabo desde la diferencia me parecen ahora mismo ineludibles para una antropología del cuerpo vivido, experimentado, agente, porque son precisamente ellas las primeras en ensayar formas alternativas de hablar «desde» el cuerpo y no sobre el cuerpo, y también por su teorización sobre la otredad que va más allá de una otredad de género. Además, estoy convencida de que, en esta fase de desarrollo de la teoría feminista en la que nos encontramos, repensar y articular aportaciones aparentemente contradictorias nos puede permitir una revisión de la misma teoría feminista a nivel general que rehúya y supere separaciones y clasificaciones anteriores, como la misma de feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, que no se sostienen en la actualidad de una forma tan lineal o no de la forma en que se configuraron hace ya varias décadas, y que pueden estar bloqueando el avance de la misma.

En una posición que podríamos decir fronteriza entre el postestructuralismo y el feminismo de la diferencia, aunque ya no en la tradición francesa, estaría la norteamericana Judith Butler, que Grosz (1994) incluye en el grupo anterior, autora de obras tan conocidas y discutidas como *Bodies that Matter* (1993) y *Gender Trouble* (1999).[12] A ella me referiré específicamente también al final de este capítulo.

He citado anteriormente a diversos/as autores/as, dedicados o no específicamente al ámbito de los estudios de género, cuyas aportaciones son muy pertinentes para una teoría feminista del cuerpo, y que han influido de forma definitiva en mi percepción actual de ese estudio. Voy a dedicar ahora algunas líneas a comentar lo más significativo de algunos de estos trabajos. Incluía entre ellos a Mariela Pandolfi, antropóloga italiana que ha trabajado muchos años en Canadá. Pandolfi hace, en su artículo «Le *self*, le corps, la "crise de la présence"» (1993), una revisión de distintas aproximaciones que se han ocupado «de las fronteras ambiguas del sufrimiento, zona límite entre enfermedades y emociones (...) que los Comaroff (1991)[13] defi-

12. Traducidas al castellano: véase Butler (2001, 2002).

13. John y Jean Comaroff son dos antropólogos norteamericanos que han analizado, entre otras muchas cosas, lo que denominan «proyectos de reforma corporal», refiriéndose a diversas experiencias de personas que están inmersas en acciones colecti-

nen a la vez como la más sensible y la más fecunda: un lugar de libre toma de conciencia, de una percepción ambigua, pero a veces también lugar de tensión creativa» (Pandolfi, 1993, p. 59). Entre todas ellas destaca esta autora las aportaciones del también antropólogo e historiador italiano Ernesto de Martino.

De Martino (1999) había llevado a cabo en los años cincuenta en la Apulia rural, al sur de Italia, un estudio muy riguroso de un fenómeno religioso-popular nacido en la Edad Media y que había sobrevivido hasta el siglo XX, las curas rituales en torno al tarantismo, donde actuaba como símbolo la picadura de la tarántula. El antropólogo analiza, a partir de las crisis estacionales y repetidas sufridas por los atarantados, donde la música, la danza y los colores funcionan como evocadores y vehiculadores de la catarsis, las relaciones entre subalternidad y ritual mágico-religioso, inspirándose en la obra de Gramsci:

> En general, el símbolo mítico-ritual del tarantismo se articula de modo que ofrece evocación, liberación y resolución a algunos contenidos críticos y conflictivos determinados por la presión ejercida por el orden social, en un régimen existencial determinado, desde la primera infancia hasta la madurez y la vejez. Entre estos contenidos ocupa el primer lugar el eros de distintos tipos, reprimido por el orden familiar, la costumbre o los contratiempos amorosos. Esto explicaría el hecho de que en el tarantismo haya habido siempre una alta participación femenina, incluyendo las mujeres de clase social alta (De Martino, 1999, p. 179).

Remarca Pandolfi que el cuerpo poseído de De Martino es un cuerpo que deviene metahistórico, que nos obliga a analizar la complejidad de las relaciones entre cuerpo e historicidad del sujeto; un cuerpo que adquiere el sentido de la resistencia, y que «es a la vez riesgo de perderse y protección creada por dicha cultura subalterna» (1993, p. 62); pero una resistencia anclada en la historia, puesto que «es un lugar donde la clase subalterna se opone a condiciones de vida difíciles y precarias determinadas por la cultura hegemónica» (Pandolfi, 1993, p. 62). Un cuerpo que se anticipa medio siglo a las discusiones teóri-

---

vas que implican directamente al cuerpo y que provocan el surgimiento de sujetos nuevos y de transformaciones en las relaciones entre los individuos y los procesos sociales. Véase su obra *Ethnography and Historical Imagination* (1991).

cas actuales, donde algunas nociones también de máxima actualidad adquieren toda su relevancia, como la misma de resistencia, a la que ya hemos aludido, o las de *agency* y *embodiment,* totalmente en boga sobre todo en el ámbito anglosajón, donde no siempre se conocen las aportaciones de otras tradiciones antropológicas.

Dedica Pandolfi la parte final de su artículo a comentar su propio estudio sobre los relatos femeninos en torno a diversos síntomas y enfermedades, esta vez se trata de mujeres que viven a finales de los años ochenta en otro pueblo italiano (San Marco dei Cavoti), caracterizado por tener una estructura urbana compacta. Estableciendo una comparación con los informantes de De Martino, estas mujeres recurren a un lenguaje «icónico», a través del cual:

> [describen] un cuerpo enfermo en el que la línea de descendencia femenina maternal se reconstruye a través de relatos de una fisiología imaginaria. Esto significa que, para las mujeres, el relato que habla hoy día del cuerpo se sustituye a la posibilidad que existía anteriormente de hablar «a través» de un cuerpo poseído y enfermo (...) Esta manera nueva y más compleja de narrar narrándose muestra que en la vida social, las mujeres tienen tendencia a construirse una identidad parcial a partir de los fracasos, de los acontecimientos negativos, o más aún, de las enfermedades relacionadas con los demás en un recorrido de descendencia maternal que deja, sin embargo, lugar a la creación de otras formas posibles de autonomía (Pandolfi, *ibid*., p. 65).

Otra autora que no puedo dejar de mencionar es Nadia Seremetakis, una antropóloga griega que se esfuerza por hacer lecturas alternativas de tradiciones culturales populares que muchas veces han sido sesgadamente interpretadas desde la teoría social hegemónica, es decir, la anglosajona. Seremetakis reivindica una antropología que ponga en relación estrecha la experiencia sensorial con el surgimiento de nuevas identidades culturales, considera la memoria como algo mediado culturalmente a través de actos encarnados y densamente semánticos, y todo ello desde la idea de que no existen fronteras claras entre sentidos y emoción, entre cuerpo y mente, entre placer y dolor, entre lo voluntario y lo involuntario, entre la experiencia afectiva y la estética. Analiza también los cánticos y lamentos de muerte como forma de «empoderamiento» femenino, partiendo de la idea de que la poesía es política, en el sentido de que expresa una crisis, una identidad nacio-

nal (en su caso la griega) en crisis. Todas estas cuestiones serían claves en la compresión de las transformaciones culturales.

Teresa del Valle, por su parte, ofrece en su artículo «La memoria del cuerpo» (1997) una propuesta de análisis que se entronca en un estudio más general sobre la construcción de la memoria y la autobiografía. Específicamente, es muy inspirador su análisis de las interrelaciones entre dimensiones de la experiencia como la enfermedad y la maternidad (donde lo corporal tiene una proyección específica), y la reconstrucción de la propia memoria por parte de las dos mujeres cuyos relatos son analizados. Por último, citaré la tesis doctoral de Iban Ayesta (2003) que ha consistido, en sus propias palabras, en una etnografía corporal en la ciudad de Berlín, y que tiene como marco teórico la antropología pero se inspira también en algunas corrientes filosóficas o posmodernas. Con un estilo sugerente, casi literario y muy personal, se adentra en la descripción de una serie de vidas de personas de distinto sexo, edad y condiciones de vida, que se caracterizan, entre otras cosas por una determinada marginalidad social, y donde las experiencias sensitivas, emocionales y corporales van permitiéndonos configurar un panorama complejo e fascinante de la ciudad.

Una de las principales conclusiones que se pueden extraer de todo este proceso de lectura y reflexión, aplicada ya a mi trabajo sobre la evolución de las desigualdades de género, es que el cuerpo que somos está efectivamente regulado, controlado, normativizado, condicionado por un sistema de género diferenciador y discriminador para las mujeres, por unas instituciones concretas a gran escala (publicidad, moda, medios de comunicación, deporte, medicina...). Pero esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser (y de hecho lo está siendo) un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia y en la reformulación de nuevas relaciones de género; al igual que hace veinte o treinta años lo fue el cuerpo reproductivo/sexual. No somos yoes femeninos, masculinos o feministas, libres en cuerpos limitados y manipulados socialmente, y percibirlo así nos puede ayudar mucho a analizar las cosas de una forma alternativa y avanzar en nuestras teorizaciones y políticas, en definitiva, a encontrar claves alternativas para la transformación social. En este sentido, es necesario también tener en cuenta nuestra propia experiencia fluida, cambiante y conflictiva como investigadoras feministas. Si yo no me veo como víctima, pero he padecido también algu-

nos malestares corporales específicos de nuestra cultura a los que me referiré más adelante; si soy capaz de percibir mi trayectoria vital como una trayectoria corporal... ¿por qué ver a las demás sólo como víctimas, como títeres de una determinada política opresiva?

Es decir, es preciso y urgente hacer discursos diferentes sobre el cuerpo y la imagen corporal que sean críticos con los esquemas sociales hegemónicos[14] pero que muestren también la contradicción, la discusión, la resistencia en la experiencia de mujeres y hombres, y que sean capaces también de identificar las posibilidades reales, las prácticas innovadoras que existen dentro de esta sociedad y esta cultura del cuerpo. Que permitan, asimismo, anticipar, sugerir, inventar otras. Estudios que incorporen una visión diversa y dinámica de la identidad, de sus rupturas y transgresiones, de la interrelación entre representaciones y prácticas concretas, entre contextos socio-políticos y vivencias. Son necesarios estudios que tengan muy en cuenta los contextos concretos (macro y micro) donde viven los sujetos hombres y mujeres que analizamos, pero que, a la vez, tengan en cuenta la acción, la experiencia de esas personas, sus itinerarios corporales. Que tengan en cuenta las percepciones y sensaciones corporales, sin dejar de estudiar la estructura social en la que están inmersos. Es decir, siguiendo a Scheper-Hughes (1997), que se basen en la economía y la política, pero que estén fundamentados fenomenológicamente. De ahí la idea de que el cuerpo es un nudo de estructura y acción, de experiencia y economía política. Supone también pensar que todo avance feminista, todo «empoderamiento» para las mujeres a nivel social, implica siempre una experiencia del cuerpo visto y vivido, y que tenemos que analizar esos procesos para ensanchar nuestros horizontes de comprensión. Es decir, hay que conjugar la crítica cultural y política con un nuevo análisis del cuerpo y de la imagen.

Pero en relación con lo anterior, y además de encontrar y ensayar nuevas formas de hablar desde el cuerpo, tenemos que encontrar

14. Entendemos aquí lo hegemónico como un proceso, no como un sistema o una estructura: «Un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras internas son sumamente complejas y lo que es sumamente importante es que no se da de un modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y a la vez modificada. Asimismo es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones» (Del Valle *et al.*, 2002, p. 33).

políticas y estrategias nuevas en relación con lo corporal, que pueden ser muy variadas. Veo una condición en esto, no condenar, de entrada al menos, cualquier utilización del cuerpo femenino en la publicidad o los medios de comunicación, no reprobar cualquier imagen sexualizada de las mujeres. Tenemos que hacer análisis y acciones más selectivas, más complejas, afinar más. El uso del cuerpo en la vida pública no es negativo en sí mismo, ni siquiera la sexualización del cuerpo es negativa en sí misma, como hemos pensado en general en el feminismo y como intentaré mostrar en algunas partes de este libro. Esto es algo que ha sido motivo ya de muchas discusiones, pero son discusiones necesarias y terriblemente poderosas en sí mismas, que es necesario continuar, situándose totalmente al margen de lecturas moralistas y victimistas de la realidad social.

En este sentido, y para terminar este apartado, quiero apuntar que es posible que hoy día las feministas, las mujeres, a nivel general, estemos un poco huérfanas de corporalidades colectivas específicas, de aquellas que pusimos en marcha en los años setenta y ochenta y que tan buenos resultados nos dieron para fortalecer la identidad de grupo y apoyar la acción política. Me refiero al color lila, a las imágenes rupturistas, alternativas, a la quema de sostenes, a todos los símbolos corporales que hemos utilizado y que han ido perdiendo fuerza. Prácticas que tendrán que ser sustituidas por otras. No quiero decir, ni mucho menos, que nos tengamos que uniformizar estéticamente, al fin y al cabo la diversidad de imágenes es también un enriquecimiento, pero sí que tenemos que encontrar materialidades, encarnaciones de lo político, una presencia física que, por otra parte, es fundamental para cualquier movimiento político con un cierto éxito y visibilidad social. Y si no, pensemos en otros movimientos sociales que están teniendo una proyección social significativa en la actualidad, como, por ejemplo, el zapatismo, o los *tutti bianci* antiglobalización, que aparecieron por primera vez en Génova en el verano de 2001. Es una proyección social que se presenta siempre bajo la forma de una determinada expresión corporal, de una apariencia concreta.

3.
Una antropóloga enfrentada a su autoanálisis

Una de las claves definitorias de mi trayectoria de investigación en torno a la salud y el cuerpo ha sido la articulación estrecha entre los tópicos, orientaciones y preguntas que han ido guiando mis estudios, y mis propias circunstancias y experiencia de vida, algo de lo que he sido consciente durante todo este tiempo. Como ya he señalado, considero que esta interrelación caracteriza el trabajo científico en general, aunque las conexiones entre biografía, investigación y contexto social e histórico no sean siempre lineales ni explícitas. No es que en mi caso ambos procesos, el vital y el investigador, hayan sido siempre concordantes, sino que uno y otro han tenido una intercomunicación muy significativa, porque explicarme a mí misma y a los colectivos sociales de los que he tomado parte ha sido la motivación principal de mi investigación. Así, poder entender las zonas más oscuras de mi propia experiencia sexual, corporal, emocional, intelectual o política ha sido algo implícito en los fines de mi investigación. He tardado bastantes años en manifestar por escrito estas vinculaciones entre vida y proceso de investigación, aunque anteriormente lo había hecho de manera puntual en algunas presentaciones orales de mi trabajo. Distintas razones influían en mi silencio, como el pudor de hablar de mí misma, de desnudarme delante de una audiencia, o el riesgo de que mi discurso no fuera bien interpretado o admitido. Mi incertidumbre se acentuaba por mi condición de antropóloga novata, procedente de otro campo profesional, la medicina, y dedicada a temáticas de investigación situadas de alguna manera en la periferia de la antropología.

Pero si la articulación entre vida y antropología ha sido una ca-

racterística general de toda mi investigación, lo es de una manera mucho más contundente con relación al campo de la imagen corporal. La influencia de lo vivido sobre lo escrito era tan relevante que llegó el momento de explicitarlo y de contribuir a un debate minoritario pero necesario en la disciplina. En mi experiencia y en mi identidad corporales se han ido conjugando tres elementos que yo percibo claves: *a*) la influencia directa de la cultura occidental contemporánea sobre el cuerpo; *b*) el padecimiento de unos síntomas y problemas concretos; y *c*) las intersecciones que se han dado en mi propia identidad personal, social y profesional, la multiplicidad de yoes que he encarnado y encarno: mujer, feminista, médica «de mujeres» y antropóloga, que mantienen una cierta tensión entre ellos y también una especificidad y convergencia en el campo del cuerpo.

Comenzando por el feminismo, diré que estaré siempre en deuda con él por haberme permitido comprender que lo corporal no es nunca natural, sino que siempre es construido social y políticamente. Pero, sobre todo, por haberme dado la oportunidad de metabolizar la idea de que el cuerpo es un lugar de discriminación pero también de resistencia y contestación. Paralelamente, mi formación y práctica profesional en una especialidad periférica y alternativa dentro de la medicina, como es la planificación familiar, me posibilitaron hacer una «ruptura cultural» y adquirir una «sensibilidad antropológica» previamente a tomar contacto con la antropología como tal, que han influido positivamente en todo mi trabajo posterior. La dedicación antropológica ha sido más tardía en esta aproximación al cuerpo, pero sin duda alguna un buen colofón a un proceso de autoanálisis que se inició con mucha anterioridad, en torno a los dieciocho años. La antropología ha sido un ingrediente de primer orden en este proceso, puesto que me ha servido para sacar a la luz aspectos de mi vivencia ocultos hasta el momento y encontrar formas alternativas de abordarlos y de enfrentarme, y comprender también la cultura del cuerpo en la que estamos. Pero la antropología también me ha permitido validar y legitimar un espacio de análisis propio, alternativo, enfrentado algunas veces a las perspectivas dominantes en mis otros marcos de referencia.

Este hacer consciente y explícito el entrelazamiento entre la experiencia corporal propia y la investigación, al que voy a referirme a continuación, lo resumo en el término *antropología encarnada*, mediante el que pretendo reivindicar un ejercicio antropológico que ten-

ga en cuenta la doble dimensión, la de lo *auto* (observación de una/o misma/o, autoanálisis) (Hernández, 1999), la pertinencia de partir de una misma para entender a los/as otros/as, sobre todo cuando «se ha pasado por las mismas cosas», y, en segundo lugar, la que se refiere al hecho mismo de la encarnación conflictiva, interactiva y resistente de los ideales sociales y culturales, basándose en el concepto de *embodiment*, que, como ya he explicado, pretende integrar la tensión entre el cuerpo individual, social y político. Ahora mi propia trayectoria vital y corporal ha quedado incluida en el lugar que considero que le corresponde, en uno de los apartados de la tercera parte de este libro, junto a los itinerarios corporales de otras mujeres y hombres cuyas experiencias me fueron de gran utilidad para entender la mía propia, pero a las que he podido mirar también de otra manera a partir de algunas conclusiones extraídas de mi propia trayectoria.

No podría decir que en mi caso la investigación haya sido exactamente una forma de terapia, aunque es seguro que ha sido «curativa».[1] Pero algo claro es que la elaboración y la reconstrucción de mi propio proceso han encontrado su proyección final en el trabajo antropológico. En mí he visto perfectamente reflejados, aunque haya sido a un nivel muy primario, algunos de los dilemas actuales del análisis del cuerpo. Ahora, a *posteriori*, puedo ubicar con facilidad y re-construir en mí ese cuerpo postestructuralista que Terence Turner define como «abstracto, singular, intrínsecamente autoexistente y socialmente desconectado, individual» (1994, p. 46), y que se asocia a una conducta social, una identidad personal y un significado cultural pasivamente determinados (descorporeizados) por discursos autorizados de poder (*ibid.*). Pero, simultáneamente, el feminismo me ha enculturado en la vivencia de un cuerpo subjetivo y objetivo a la vez, lleno de significado, material, personal y social, un agente que ha re-

1. De Martino, subrayando el cambio que supone el libro *Tristes tropiques*, de Claude Lévi-Strauss, hace en la introducción de su libro *La tierra del remordimiento* (1999) una reflexión muy oportuna sobre las pasiones que subyacen al trabajo etnográfico. La siguiente cita me parece muy ilustrativa de un proceso autoetnográfico como el que estoy defendiendo: «En el viaje etnográfico no se trata de abandonar el mundo del que nos sentimos rechazados para volver a ganarlo mediante una regeneración mítica, sino de tomar conciencia de ciertas limitaciones humanistas de nuestra propia civilización; es un estímulo para ir «más allá», no de lo humano en general, sino de nuestra propia humanidad circunscrita, «cuestionada» por una determinada coyuntura histórica» (1999, p. 19).

cibido y ha producido discursos (*ibid.*). Si esto lo percibo y lo experimento yo, ¿por qué no pensar que en las otras, en los otros, incluso en las/os que más «se exponen», en las que «se arriesgan corporalmente» (modelos, prostitutas...), se dan los mismos contenidos, las mismas contradicciones y tensiones, o parientes de éstas? ¿Por qué no partir de la idea de que profundizar en estas tensiones puede aportar claves alternativas para el estudio antropológico que nos faciliten una mejor comprensión e incluso que permitan la transformación de nuestra cultura? Subraya Bryan Turner que el cuerpo en la sociedad capitalista contemporánea es el lugar de la desigualdad social, pero también del «empoderamiento» (1994). Creo que, como en mí, en otras muchas mujeres (y hombres) están en lucha esos dos componentes, que son mucho más fáciles de teorizar que de identificar y de analizar en lo concreto. Esa pugna conlleva una dificultad analítica que no siempre es fácil de resolver pero también un alto grado de incertidumbre, en la medida en la que se hace muy complicado adivinar qué resultado futuro se derivará de la misma.

Como ya he señalado, mi propia «autoetnografía» constituyó mi primer itinerario corporal escrito como tal y eso contribuyó a que mi planteamiento teórico-metodológico tomara otros rumbos. Por tanto, en mi forma de entender la investigación en torno al cuerpo y, también de alguna manera la antropología, «autoetnografía» e itinerario corporal, aunque sean entidades perfectamente definidas, quedan indisolublemente unidas. Es por esto también que en este apartado voy a dedicar un espacio a esta cuestión de la «autoetnografía». La «autoetnografía», «autoantropología» o «antropología a partir de uno/a mismo/a», minoritaria y periférica dentro de las ciencias sociales, no es más que una forma radical de antropología en casa. En este libro he decidido escribir este término entrecomillado desde la idea de que soy consciente de que quizá es un poco excesivo poner al mismo nivel una etnografía de todo un colectivo o una cultura y un proceso de análisis autobiográfico, se realice de la manera que se realice y al margen de la pertinencia o consecuencias del mismo.

La inclusión de lo «auto» en la elaboración teórica no es exclusiva de la antropología, sino que afecta a todas las ciencias sociales desde que el posmodernismo y el feminismo llamaron la atención sobre ello en las últimas décadas del siglo XX (Hernández, 1999). El feminismo, por ejemplo, hizo de los llamados grupos de autoconciencia

una de las bases de su actividad teórica y práctica.[2] Esto hace que la explicitación de la autorreflexión, un ejercicio que he definido como vanidoso y narcisista, sea curiosamente un ejercicio más femenino que masculino, no sólo en las ciencias sociales sino también en otras formas de creación, como la literaria. Digo curiosamente, pero quizá no es acertado este término, porque somos precisamente las mujeres las que estamos utilizando mayoritariamente la mirada autorreflexiva, como una forma de teorizar, reflexionar y aportar, pero también de legimitar al mismo tiempo nuestras propias vidas; necesidad que puede ser experimentada de distinta manera por los hombres, una cuestión que requiere un análisis más profundo. En todo caso, la «autoetnografía» es una práctica que ha estado y sigue estando rodeada de controversia, precisamente por el replanteamiento activo de principios metodológicos claves en el positivismo predominante, tal como el estatus dado a la objetividad o la distancia entre investigador y objeto de investigación. En este sentido, la etnografía desde una misma sirve para validar otras formas de expresión y acercamiento a la realidad social, y reconoce el valor de lo personal, lo subjetivo, en la práctica científica o académica, sin descomprometer la tarea antropológica. Hernández (1999) subraya que la «autoetnografía» supone un doble compromiso, con la propia cultura y con la comunidad científica y académica, y observa y analiza las implicaciones derivadas de esta actividad simultánea,[3] lo que supone para algunos una auténtica amenaza epistemológica (*ibid.*).

La antropología de la salud y de la medicina ha sido y es el campo más propicio, un contexto de emergencia de la «autoetnografía», aunque sean pocos los que han relatado sus vivencias en cuanto a la enfermedad.[4] En general, quienes lo han hecho son supervivientes a

2. Véase Esteban (1993). Pueden consultarse también distintas ponencias presentadas en las Primeras Jornadas Feministas de Euskadi-Euskadiko Lehen Topaketa Feministak (1977).

3. Así y todo, algo que no juega a favor de esta forma de antropología es que se ha dado un desarrollo mayor de prácticas y etnografías concretas que de elaboraciones teóricas, lo cual le resta «fuerza científica».

4. Véanse, por ejemplo, las referencias incluidas en Capitán (1999). Algunos casos citados por esta autora son el de Robert Murphy (1987), centrado en su paraplejia - tetraplejia; el de Susan DiGiacomo (1992), que ha analizado su experiencia como enferma de linfoma de Hodcking; el de Oliver Sacks (1994), en torno a la parálisis de una de sus piernas, o el de Marta Allué (1996), citado anteriormente.

procesos graves de cáncer o discapacitaciones por accidentes o enfermedades de distinto tipo, que les han obligado a abrir un paréntesis en sus vidas. Otros estudios de corte autoetnográfico, no tan específicos de la antropología de la medicina pero sí próximos a ella y basados también en experiencias de malestar intensos, son los realizados por algunas mujeres que han sufrido violación sexual, en los que analizan posteriormente esta experiencia (véase, por ejemplo, Winkler, 1994). Son trabajos que llevan siempre implícitas una búsqueda de legitimación así como una necesidad de entender, de reinscribir en su biografía lo sucedido, y que muchas veces les enfrenta a debates, perspectivas e incluso colegas de la propia especialidad. En todos estos trabajos se desdibujan los límites entre investigador/a y objeto de estudio, entre sujeto que reflexiona y sistematiza y sujeto paciente, entre percepción, vivencia, emoción y elaboración. Los sentimientos y el dolor impregnan la narración y son el hilo para la explicación y la comprensión de múltiples aspectos, relativos tanto a la asistencia sanitaria y la relación con los profesionales como a la vivencia de la enfermedad y la discapacidad. Pero más allá de su capacidad de conmover, impresiona el poder de transmitir y de reconstruir estados, situaciones, roles, vivencias, de una forma radicalmente comprometida, séptica, intencionadamente no neutral. Porque lo que hace especiales a estas etnografías es, sobre todo, la capacidad reflexiva, de observación y autoobservación de sus autores/as, el detalle y finura de las interpretaciones, que no suele menoscabar un análisis ponderado, autocrítico y relativista. Estas «autoetnografías» se alimentan y retroalimentan, además, de una dosis considerable de pasión, de rebeldía, de resentimiento: contra el sistema sanitario, contra la disciplina, contra la sociedad, contra el destino. Una inmejorable condición de partida para la creación científica. Son trabajos, en definitiva, que se quedan adheridos a la piel del/de la lector/a, que le remiten a situaciones que aunque no hayan sido vividas le obligan a implicarse, a pronunciarse frente a lo narrado, a no permanecer neutral.

La propia experiencia es fuente de conocimiento pero es también un revulsivo, y esto es esencial. Su análisis es reivindicado como una estrategia única para llegar a contenidos e interpretaciones de la experiencia que serían inaccesibles de otra forma, al ser excesivamente intelectualizados en otro tipo de estudios. Un reproche frecuente que se les hace es la supuesta insistencia en cuestiones excesi-

vamente individuales y personalizadas, y el dejarse llevar por la emoción o por la impronta de la experiencia. Detrás de esta actitud paternalista, sólo aparentemente generosa, sale a la luz una cuestión crucial para la disciplina: el sancionamiento sobre lo que es la interpretación concreta y correcta de los hechos, la moralización sobre lo que se puede y no se puede contar, que, además de un signo de la cultura científica y androcéntrica en la que vivimos, ha sido un eje vertebrador en la construcción del pensamiento social y antropológico. Los/as autores/as que se autoetnografían no aceptan los límites impuestos dentro de la profesión, los márgenes de la tarea investigadora ni del conocimiento, que sólo a primera vista parecen infinitos. No me refiero al condicionamiento lógico de los modelos teóricos, sino al autocontrol, al filtro que la disciplina va construyendo y legitimando, a pesar de las crisis, cambios y autocríticas, en un intento de seguir formando parte de esa red de expertos, de no perder el *locus* de poder, la autoridad dentro de la sociedad y dentro de la ciencia. En este sentido, sería un error por nuestra parte minimizar la impronta de lo que se ha denominado el «gerencialismo» en el marco científico y político en el que estamos (Clarke y Newman, 1997).[5] El gerencialismo es característico del siglo XIX y sobre todo del primer tercio del siglo XX, y tiene como principios el deseo de objetivación y la confianza en los números (Porter, 1995; Burney, 2000). Esta cultura política y administrativa, basada en «la creencia en la utilidad de la planificación, la eficacia, la estandarización y la organización científica (equivalente a racional) de los problemas sociales» (Medina, 2002, p. 53), no es más que una tecnología social que tiende a suprimir las relaciones cara a cara, las relaciones personales, priorizando el desarrollo de procedimientos oficiales de regulación de las relaciones sociales (Porter, 1995).[6] Unos principios metodológicos que afectan también de algún modo a la antropología, que no ha hecho más que adaptarlos a su especificidad, haciendo, como el resto, una delimitación clara entre lo que es y no es científico. Es verdad que los márgenes de la sociedad están contemplados en el análisis antropológico y que eso le confiere singularidad frente a otros, pero no impide que se construyan otros

5. Recogido en Medina (2002, pp. 53-54; y 2004).
6. Recogido en *ibid.*, Medina (2004) analiza específicamente el impacto de esta rutina o burocratización en la concepción misma de la enfermedad.

márgenes, otras anormalidades, que son de más difícil incorporación y frente a los cuales se reacciona rápidamente.

En la «autoetnografía», informante e investigador en una misma persona reivindican su derecho a hablar hasta las últimas consecuencias. Como señala Haraway (1995), toda observación, todo análisis está situado y es subjetivo, parcial, incompleto en sí mismo; pero al mismo tiempo real, privilegiado y necesario. Los relatos autoetnográficos tienen las mismas dosis de parcialidad que el resto pero son absolutamente privilegiados e imprescindibles. Cuentan además con una ventaja que caracteriza a toda la «autoantropología»: por las condiciones adversas en las que surge y se desarrolla, y por las dificultades de legitimación de las que parte, suelen ser más conscientes de sus propias limitaciones que la disciplina en su conjunto. No se trata, sin embargo, de una mera reivindicación de la conveniencia del abordaje de la experiencia, sino de utilizar la propia experiencia como una forma de llegar a la dimensión cultural, pero también a la política y a la económica, de los fenómenos estudiados, yendo y viniendo de lo local a lo global, de lo individual a lo colectivo, de lo ideológico a lo vivencial. La «autoetnografía», la «autoantropología», por tanto, son una buena manera de reformular viejos debates científicos y de plantear otros, de combatir enfermedades crónicas antropológicas o feministas, de enriquecer la teoría y la metodología, de hacer, en definitiva, una revisión y una crítica profundas de la antropología y de las ciencias sociales en general. Un ejercicio privilegiado y necesario científicamente, porque permite la fusión de posiciones y ámbitos de lo humano que nos siguen pareciendo irreconciliables. Pero lo que las hace totalmente imprescindibles no son sólo sus resultados concretos, sus contribuciones metodológicas o epistemológicas, o su derecho a ser tenidas en cuenta, sino la legitimación del propio yo del/de la antropólogo/a, del/de la autor/a, de su propia existencia, y, por tanto, la legitimación, la factibilidad, de la teoría, del quehacer antropológico y/o feminista en sí mismos.

4.
Hacia una teoría corporal de la acción social e individual

En este capítulo final voy a profundizar en algunas de las ideas centrales de esta primera parte teórica que sirven además de marco a la parte empírica del libro, así como a defender y desarrollar la propuesta metodológica del análisis de los itinerarios corporales, de forma que queden perfectamente delimitados y fundamentados los ejes principales y los objetivos del estudio.

Como se explicaba anteriormente, las últimas décadas del siglo XX, sobre todo los últimos diez o doce años, han sido testigos de una gran producción y renovación teórica en el estudio del cuerpo, una producción interdisciplinar y múltiple de la que he ofrecido sólo algunas pinceladas. Una de las conclusiones que pueden derivarse de ese proceso es que la acción y la transformación social e individual deben ser consideradas procesos sustancialmente corporales y como tales deben ser analizadas. Sin embargo, y aunque como ya he explicado existen algunos trabajos que suponen lecturas muy reveladoras y valiosas de las vivencias y, en definitiva, de la cultura, los avances en cuanto a la etnografía y los resultados empíricos no han sido tan espectaculares sino que han estado y están mucho más limitados. Se puede ir incluso más allá en esta afirmación: hoy por hoy, la renovación teórica no está implicando renovación empírica en la misma proporción y existe una dificultad notable a la hora de concretar esos avances teóricos y conceptuales en diseños metodológicos; se dan, por ejemplo, problemas concretos para la instrumentalización de conceptos como los de resistencia, *embodiment*/encarnación o *agency*,[1]

1. El concepto de *agency*, también de difícil traducción al castellano, que surge dentro de esta consideración de los sujetos como agentes sociales, tiene junto a la llama-

que estoy utilizando como *acción social e individual*; en definitiva, para analizar la experiencia corporal y social de otra manera. En este sentido, como ya apuntaba en la introducción, la propuesta metodológica que se ofrece en este libro, la del estudio de los itinerarios corporales, no es más que eso, una propuesta, y como tal modesta y limitada.

El concepto de *itinerarios corporales* lo tomo del trabajo de Ferrándiz (1995, p. 142), quien lo utiliza en su análisis de los procesos de aprendizaje y evolución sensorial de los médiums que intervienen en el culto de María Lionza. Pero la idea de los itinerarios como tal no es nueva en antropología sino que ha sido formulada anteriormente en campos disciplinares como el de la antropología de la salud y la medicina, donde, por ejemplo, Josep Maria Comelles (1998) propuso en su día el trabajo en torno a los itinerarios o procesos asistenciales[2] y señaló que éstos se conforman dentro de una determinada ideología asistencial, un campo de juego, como «un conjunto de actos y gestos rituales a que se ve sometido el asistible en tanto persista sobre él la condición de asistibilidad. Es por ello que nuestra unidad de observación debe ser en toda lógica el itinerario del asistible para con ello inferir cuáles son los límites de la variabilidad de los mismos y su articulación con los contextos idiosincráticos» (1998, p. 147).

En mi investigación se trataría de un planteamiento muy similar, aunque he adaptado el concepto de itinerario al análisis de lo corporal. Defino los itinerarios corporales como procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. Itinerarios que deben abarcar un período de tiempo lo suficientemente amplio para que pueda observarse la diversidad de vivencias y contextos, así como evidenciar los cambios.

---

da teoría de la «práctica», ya comentada en este capítulo, un lugar preferente en la antropología feminista actual.

2. Inspirándose en el trabajo de otros autores que habían trabajado con conceptos afines, como son los de *help-seeking process* (Chrisman, 1977), *moral career* (Goffman, 1968), *itinerario terapéutico* (Mallart, 1984), *sickness process* (Twaddle, 1980).

En este libro también se quiere profundizar y avanzar en algunas cuestiones trabajadas en una investigación en equipo dirigida por Teresa del Valle, en la que yo misma he participado, titulada *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género* (2002). El objeto central de este estudio lo han constituido las características y modelos emergentes respecto al género que están surgiendo en nuestra sociedad, considerando los ámbitos del poder, el trabajo y las emociones como subestructuras del sistema de género.[3] Por modelos se han entendido «los constructos que tienen entidad y peso referencial y en ciertos casos peso normativo y el sistema de valores incide directamente en ellos» (*ibid.*, p. 31). Para el concepto de *emergente* se ha tomado la definición de Raymond Williams (1997, p. 145), que considera que lo emergente «abarca tanto los nuevos significados y valores, nuevas éticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente, como aquellos elementos que son alternativos o de oposición. Reconoce que es extremadamente difícil en muchos casos distinguir en el análisis los elementos nuevos, pero que pueden constituir una nueva fase de la cultura dominante, de aquellos específica y claramente alternativos, es decir, de oposición a un sistema dominante» (en del Valle *et al.*, 2002, p. 31).

Por otra parte, al hilo de la explicitación de los itinerarios concretos analizados en los diversos capítulos, discuto la pertinencia de conceptos y términos en relación con los que no siempre se ha tenido en cuenta la carnalidad que comportan, como los de *identidad de género* y *empoderamiento*, frente a los que defiendo los de *identidad corporal* y *empoderamiento corporal*.

El primero de ellos, el de *identidad corporal*, referido en concreto al género, lo propongo frente a una idea de identidad muy presente tanto en las ciencias sociales como en la teoría feminista, que entiende la identidad de género como el resultado de un proceso de construcción de la subjetividad desde lo discursivo y lo social. En esta línea, Isabel Martínez Benlloch y colaboradores (2001) definen esta identidad como la «síntesis particular de prescripciones sociales, discursos y representaciones sobre el sujeto que se producen y son pues-

3. Para el análisis de la práctica social también se han tenido en cuenta los procesos de socialización y los nuevos significados, valores y prácticas de género surgidos alrededor de lo que del Valle denomina las «nuevas socializaciones» (1992/1993).

tas en acción en cada contexto particular» (*ibid.*, 2001, p. 14) y ponen todo el énfasis en no considerar la identidad como una «realidad trascendente de estatus natural» (*ibid.*), así como en señalar que hay un nivel de libertad y autonomía personal en ese proceso identitario.

Una referencia obligada para hablar de la cuestión de la identidad de género es Joan Scott, que, en su conocidísimo artículo «El género, una categoría útil para el análisis histórico» (1990 [1986]), señaló que el género comporta cuatro aspectos o niveles diferentes estrechamente interrelacionados:

> Primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones distintas (y a menudo contradictorias) (...) Segundo, conceptos normativos que (...) se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas que afirman categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino (1990, p. 45).

Tercero, la dimensión política e institucional de lo anterior (sistema de parentesco, mercado de trabajo, instituciones relativas a la educación, la economía y la política). Cuarto, la construcción de la identidad subjetiva, que debe ser abordada, según ella, relacionando esa construcción de las identidades genéricas «*con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas*» (*ibid.*, p. 46). En un artículo posterior (1992), esta autora hace una revisión exhaustiva de diferentes perspectivas historicistas que han tenido en cuenta el análisis de la experiencia. En ese artículo, muestra su preocupación por la esencialización de la identidad y la reificación del sujeto que surge desde algunas de las tendencias que analiza, aunque defiende el abordaje de la experiencia en cuanto parte del lenguaje cotidiano y «por tanto, imbricado en nuestras narrativas» (1992, p. 37). Así y todo, subraya la necesidad de no introducir nuevos determinismos lingüísticos ni privar a los sujetos de la agencia, sino tener en cuenta ambos, experiencia y lenguaje, llamando la atención sobre algo con lo que coincido plenamente: que todas las categorías de análisis deben ser «contextuales, contestadas y contingentes» (*ibid.*, p. 36). Volveremos al final de esta primera parte a estas cuestiones.

En mi trabajo, e inspirándome en autores/as ya citados, fundamentalmente Butler y Connell, la identidad de género se entiende

como algo que se va configurando no sólo a partir de unos actos, discursos y representaciones simbólicas, sino que tiene una base reflexivo-corporal, material, física, performativa, aunque en interacción estrecha con el nivel ideológico de la experiencia. Una identidad que tiene como característica básica la de estar en continua mutación y desarrollarse, por tanto, no sólo durante el proceso de socialización entendido en sentido estricto, sino a lo largo de toda la vida. Por lo tanto, creo que poner el énfasis en la identidad como algo que se construye prioritariamente a través de las representaciones, discursos normativos e instituciones no nos permite considerar adecuadamente la corporeidad.

Esta discusión en torno a cómo definir la identidad de género también nos permite avanzar en el replanteamiento de los conceptos de *masculinidad* y *feminidad*, que están intrínsecamente relacionados aunque sean definidos siempre en oposición (Connell, 1997, pp. 31-32). Refiriéndose a la masculinidad, pero indirectamente también a la feminidad, Connell (1997) subraya una vez más la relevancia de la dimensión práctica, una práctica en continua contradicción y renovación:

> [la masculinidad] es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, prácticas por las cuales los hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de estas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura (...) Cualquier masculinidad, como una configuración de la práctica, se ubica simultáneamente en varias estructuras de relación, que pueden estar siguiendo diferentes trayectorias históricas. Por consiguiente, la masculinidad, así como la feminidad, siempre está asociada a contradicciones internas y rupturas históricas (1997, pp. 35, 37).

Así y todo, aunque la masculinidad y la feminidad son dinámicas y están en continua construcción, «a nivel social persiste el convencimiento de que son dos tipos de comportamientos diferentes que se identifican con dos grandes grupos, los hombres y las mujeres» (Díez Mintegui, 2001, p. 2).

Basándose en el trabajo de Scott, Lola Sánchez (2003) subraya algo que refiere a las mujeres y hombres en general:

> que las personas, las mujeres, construyen su identidad subjetiva poniendo constantemente en juego la estabilidad del género, a través de

> la negociación o de la resistencia a normas, comportamientos, discursos que definen masculinidad y feminidad, a lo largo de sus vidas y a lo largo de la historia. La identidad generizada es el resultado de esa contienda que, en función de la eficacia de fuerzas sociales variadas, da al género una apariencia sustancial, controlando lo que es permitido, lo que es deseable, lo que es normal, lo que es femenino... (Sánchez, 2003, p. 18).

Sin embargo, yo considero que esta «negociación constante» va a ser más evidente en unos grupos que en otros, como mostraré en la parte empírica, y que, por tanto, nos interesa conocer en qué contextos y bajo qué circunstancias se problematiza en mayor medida esa feminidad (o masculinidad) definida como hegemónica.

Connell argumenta en el capítulo «Los cuerpos masculinos» de su libro *Masculinities* (1995, pp. 45-67), que la constitución de la masculinidad (y, en consecuencia, de la feminidad), se produce a partir de una materialidad, una determinada manera de vivir, sentir y poner en funcionamiento el cuerpo, sancionada dentro de unas instituciones culturales (como el deporte[4] o el mundo del trabajo), y que, por tanto, como ya se ha apuntado anteriormente, las prácticas de género son prácticas reflexivo-corporales que surgen siempre en la interacción; prácticas que no son ni internas, ni individuales, sino que conforman el mundo social.[5]

En una línea similar, me parece también sugerente el abordaje que hace Ferrándiz (2002) de la masculinidad (aplicable igualmente al estudio de la feminidad), cuando analiza la experiencia de ser hombre en un grupo de amigos que sobreviven en torno al culto de María Lionza. Ferrándiz comprueba:

> (...) la inestabilidad y la negociación constante presentes en la producción de una masculinidad precaria, amenazada, múltiple y abierta, [dentro de un] proceso muy acusado de estigmatización de la masculinidad popular; lo que da lugar a un sentido de masculinidad herido, a

4. Díez Mintegui (1996) ha estudiado en nuestro entorno la importancia del deporte, en concreto del fútbol, en la reproducción de la masculinidad hegemónica.
5. La antropóloga Rosario Otegui en su artículo «La construcción social de las masculinidades» (1999), también analiza la importancia del cuerpo en la constitución de la masculinidad hegemónica. Así señala, por ejemplo, que la genitalidad es metonimia de hombre y base fundamental de la identidad masculina.

> nivel tanto físico como existencial, [que es compensado por] múltiples tácticas —muy fundamentalmente corpóreas— para dotar de cierto sentido autónomo a su identidad masculina (...) La propia desorganización, inestabilidad y precariedad de esta respuesta identitaria táctica hace que no sea posible que dé lugar a una forma única u homogénea de ser hombre.

Y concluye:

> (...) frente a los estereotipos dominantes y monolíticos de la masculinidad popular que circulan en la Venezuela contemporánea y se adhieren con tenacidad a los cuerpos, acciones, experiencias y futuros de los hombres de los barrios, este grupo de amigos espiritistas experimentaba su identidad de género como un flujo permanente (...) Como si se tratara de un calidoscopio de género, en cada trance, en cada circunstancia de vida cotidiana, estas piezas de «lo masculino» se combinan y recombinan dando lugar a configuraciones siempre diversas (...) Por decirlo con otras palabras, encontraríamos una misma lógica de actuación entre las estrategias de reciclaje económico (en los paisajes más estériles de la economía petrolera venezolana) y las de reciclaje identitario (en los campos de estigma de una masculinidad herida). Como ocurre con el rebusque en el sector informal, la identidad de género no puede ser sino fluida, polémica, inacabada, coyuntural, precaria (Ferrándiz, 2002, pp. 84, 85, 92).

Y destaco estas reflexiones, a pesar de la distancia entre los informantes de Ferrándiz y los míos, porque me parece loable ese intento por su parte por expresar adecuadamente la fluidez, fragmentariedad, precariedad y complejidad de la identidad de género, mediante nuevas ideas y metáforas, como la del calidoscopio de género o la del reciclaje identitario. Pienso que son conceptos referidos a las precariedades, complejidades y reformulaciones en el ser hombre o mujer, que se podrían aplicar perfectamente a lo que está ocurriendo a miles de kilómetros de los barrios populares venezolanos. Un intento éste, compartido por muchas/os teóricas/os sociales en la actualidad.

Veamos ahora algunas cuestiones señaladas por Butler sobre el género y la identidad de género. En uno de sus artículos, «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory» (1997), revisa esta autora las teorizaciones en torno al cuerpo de autores como Merleau-Ponty o la misma Simone de Beau-

voir. En el mismo afirma Butler que el yo es el cuerpo, un modo concreto de encarnación, y que lo que se encarna son diferentes posibilidades históricas. Así, el cuerpo es para esta autora una «materialidad organizada intencionalmente», una encarnación de posibilidades que están condicionadas y circunscritas por una convención histórica. El cuerpo es una situación histórica, una manera de hacer, de dramatizar, de reproducir situaciones históricas. La encarnación manifiesta un conjunto de estrategias, y el género es un estilo corporal, un acto o conjunto de actos: es intencional y «performativo». Ser mujer es para Butler convertirse en una mujer, adaptar el cuerpo a una idea histórica, concreta, de lo que es ser mujer, así al cuerpo es inducido a convertirse en un signo cultural, y una misma se materialeza de acuerdo con unas posibilidades históricamente determinadas, y todo esto dentro de un proyecto sostenido y repetido corporalmente. Así, desde una visión feminista, el cuerpo generizado sería un legado de actos que se van sedimentando y no una estructura predeterminada, una esencia, un *facto*, sea natural, cultural, o lingüística. Pero siempre desde la idea de que mi silencio, mi rabia o mi percepción... no son sólo mías, sino que están delimitadas culturalmente, pero al mismo tiempo me permiten, me «empoderan» de una manera anticipable. Así, la identidad de género implica una «performatividad» sancionada socialmente, configurada a partir del mismo acto de repetir una y otra vez los mismos gestos y conductas, aunque es al mismo tiempo una «performatividad» que puede ser contestada y modificada. Otra cuestión que analiza es la trascendencia de la norma heterosexual en nuestra sociedad, como una parte esencial de la reproducción de un sistema de parentesco, que reproduce a unos seres humanos de una forma generizada. Nuestra sociedad sería así un sistema de heterosexualidad obligatoria que es reproducido a través del cultivo de unos cuerpos sexuados con apariencias «naturales» y disposiciones heterosexuales «naturales».

Un segundo concepto fundamental en este estudio sobre itinerarios corporales, es el de *empoderamiento*, que es una traducción del inglés *empowerment* difundido por las feministas latinoamericanas.[6] Con el término *empoderamiento* se hace referencia a:

6. Leticia Calvario (2002) en su tesina de doctorado hace una revisión de la discusión en torno a las traducciones propuestas hasta ahora para el término *empowerment*. Las principales han sido las de *empoderamiento*, que es la que se va a utilizar en este libro y la más difundida, pero también las de *potenciación, apoderamiento y poderío*.

> un proceso por el cual las personas oprimidas ganan control sobre sus propias vidas tomando parte, con otras, en actividades transformadoras de la vida cotidiana y de las estructuras, aumentando así, su capacidad de incidir en todo aquello que les afecta. Por consiguiente, se resalta que este proceso supone un ejercicio del «poder con» y del «poder para» más que un uso del «poder sobre», que indicaría un poder ligado a la dominación, como ha sido usual en las teorías políticas y sociológicas sobre el poder (Del Valle *et al.*, 1999).

Pero a pesar de sus aplicaciones y de su consolidación entre las feministas, este concepto presenta algunos problemas. En castellano nos remite a un significado de «apoderamiento» que no permite expresar adecuadamente lo que se quiere. Como señala Pérez (1996):[7]

> (...) en términos jurídicos apoderar es el otorgamiento de facultades de una persona llamada apoderante a otra denominada apoderado para que actúe en su nombre; es decir, en su representación. Es una de las formas de representación, puede tener como fuente la ley o voluntad del sujeto dominus mediante un acto unilateral; esta institución (la del poder) surte efectos sobre terceros (1996, p. 14).

Parece, por tanto, que se quiere recuperar algo que «tienen otros», cuando lo que se quiere subrayar es precisamente la dimensión de resistencia, transformación y cambio.

En todo caso, en esta discusión se vuelve necesario hablar del sentido positivo y negativo del poder (en Calvario, 2002):

> Gramsci decía que el poder se cristaliza en las más variadas instituciones civiles y estatales; lo definía como el espacio y momento de tensión en el ejercicio de la dirección (por consenso) y el dominio del grupo dominante sobre el conjunto de la sociedad (Sayavedra, 1997, p. 95).

Así, «una persona se apodera de algo que no es suyo o no le corresponde» (Flores y Reyes, 1997, p. 17). Pero, también está la dimensión afirmativa del poder, y para eso es preciso basarse en Foucault:

7. Todas las citas a partir de ahora están recogidas de Calvario (2002).

> De hecho el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se pueden obtener corresponden a esta producción (Sayavedra, 1997, p. 100).

El poder, no es sólo dominio y sujeción:

> Más allá de la reacción de sometimiento, de resistencia pasiva, existe también la posibilidad de la deconstrucción del poder, a través del poder de afirmación. A esa posibilidad de construir poder positivo a nivel individual y social, se le ha llamado poderío [o empoderamiento] (Sayavedra, 1997, p. 100).

En conclusión, y a pesar de que apuesto por su utilización, lo hago desde la idea de que es un concepto que es necesario problematizar, por lo que, provisionalmente y a la espera de que surja un término más adecuado,[8] lo simultanearé y/o complementaré con los de acción social, autotransformación y transformación social y política. Y, como en el caso de la identidad, nos referiremos a un «empoderamiento» que es siempre corporal.

En definitiva, mi análisis de los itinerarios corporales lleva implícitos los conceptos de identidad y «empoderamiento» corporal, está atento sobre todo a las reformulaciones de las identidades y prácticas de género y adquiriere todo su sentido cuando lo entroncamos en una concepción del cuerpo que he denominado el «cuerpo como agente». Connell (1995) subraya una y otra vez que hay una dimensión corporal irreductible en la experiencia y en la práctica, que no puede ser excluida del análisis, y propone su concepto de que las prácticas corporales no son internas o individuales, sino interactivas y reflexivas, en la medida que conllevan relaciones y simbolismo sociales; incluyendo también instituciones sociales a gran escala, como es el caso del deporte. A través de las prácticas corporales se conforman vidas individuales, pero sobre todo un mundo social, de forma que para él la masculinidad (o la feminidad) es material, quinética, «performativa», existe en la interacción social a través de

8. Del mismo modo que en su día el surgimiento de conceptos como los de hegemonía/subalternidad referidos a las relaciones entre clases sociales y culturas diferentes permitió superar los problemas que conllevaban términos como el de explotación.

estructuras sociales concretas y permite la emergencia de nuevas percepciones y conductas.

Pero el cuerpo como agente es, al mismo tiempo, un cuerpo como sujeto, aunque desde una concepción que trasciende la idea clásica en Occidente constituida sobre la base de «un sujeto soberano imperialista, protagonista de una narrativa hegemónica que representaría la autoridad, la legitimidad y el poder exclusivos y sería el propietario del habla» (Medina, 2002, pp. 39-40). Una reconsideración que están haciendo autoras/es como Gayatri Chakravorty Spivak (1985) desde teorías postestructuralistas, como la teoría postcolonial y los llamados estudios subalternos, enriquecidos siempre con la crítica feminista. Como recoge Medina (2002):

> (...) para Spivak, el habla no sería la expresión inmediata del sujeto pues esto negaría toda posibilidad de conciencia o identidad hasta fechas recientes y sólo sería posible para quienes hayan dejado testimonios históricos (2002, p. 40).

De este modo, cualquier sector subalterno —mujeres y hombres en proceso de cambio en nuestro estudio— debería ser considerado «un grupo cuya identidad y autoconciencia reside en la posibilidad de suministrar una interpretación diferente de la realidad» (en *ibid.*). Este planteamiento alternativo del sujeto y de la subalternidad implica una revisión profunda de las concepciones sobre el poder y los agentes de la acción (*agency*) y es, por tanto, totalmente convergente con la aproximación que aquí se defiende. Una perspectiva de análisis que ayude también a romper la dicotomía entre tener que encontrar explicaciones racionalistas de la acción social e individual, por una parte, o considerarla totalmente ajena a la voluntad de los actores y actoras, por otra; un problema central en la teoría social actual, discutido por autores de la talla de Bourdieu y Giddens. Así, mi intención es mostrar que es la *reflexión corporal* la que va guíando las acciones de hombres y mujeres, permitiéndoles, en circunstancias y coyunturas concretas, reconducir sus itinerarios y resistir y contestar a las estructuras sociales, al margen de la intencionalidad o no de partida, y contribuyendo así también a su propio «empoderamiento».

Desde todas estas consideraciones es desde donde pretendo contribuir a una *teoría corporal* de la acción social e individual, de la

agency, que, en el caso de este libro, tiene como objeto de estudio las acciones y transformaciones llevadas a cabo por algunos sujetos (representantes de distintos colectivos y sectores sociales) en cuanto a las identidades y prácticas de género, entendidas éstas siempre como procesos sustancialmente corporales. Identidades y prácticas de género siempre encarnadas, que están configurando formas diferentes, alternativas de autoconciencia y acción que comportan inevitablemente el surgimiento de sujetos nuevos.

SEGUNDA PARTE

EL CUERPO EN LA SOCIEDAD OCCIDENTAL

1.
La importancia del cuerpo en Occidente[1]

En cualquier cultura el cuerpo está íntimamente ligado a lo social, ya que toda práctica social es, de una manera u otra, una experiencia corporal. Además, las distintas prácticas corporales se corresponden con tipos distintos de corporeidad, ligados a diferentes modos de vida (Berthelot y otros, 1985, p. 1). Pero las formas concretas por las cuales las sociedades expresan su relación con lo corporal son diversas y variables (*ibid.*), por lo que sólo un análisis histórico y transcultural nos permitiría obtener en toda su complejidad un panorama completo de los significados y prácticas, así como de sus transformaciones.

En la sociedad occidental las actividades corporales de todo tipo han proliferado y se han convertido en objetivos fundamentales en la vida de muchas personas, y nuestra educación tiende a modelar nuestro cuerpo y a adecuarlo a las exigencias y normativas de la sociedad en que vivimos, teniendo el cuerpo una función muy relevante como mediador cultural, tal como señala Michel Bernard (1985):

> (...) el actor social está en posición de mirada delante de su propio cuerpo (...) En lo intangible del mundo, sólo su propio cuerpo le permite agarrarse a su propia existencia (...) La cultura que se había construido gracias a

1. Los diferentes capítulos incluidos en esta segunda parte han sido publicados anteriormente dentro de dos artículos: «El cuidado de la imagen en los procesos vitales. Creatividad y "miedo al descontrol"». *Kobie. Serie Antropología Cultural*, n.° VIII, 1997-1998 (Diputación Foral de Bizkaia-Bizkaiko Foru Aldundia), pp. 27-54, y «Promoción social y exhibición del cuerpo» en Teresa del Valle (ed.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 205-242. Así y todo, he modificado ligeramente sus contenidos para adaptarlos a los objetivos de la presente publicación.

> la renuncia del cuerpo, parece haberse transformado en una cultura del cuerpo, en una glorificación del cuerpo erótico (1985, pp. 158/180/18).

Así, las últimas décadas del siglo XX y el comienzo del siglo XXI se han caracterizado por un culto total al cuerpo: el cuerpo se ha convertido para todos nosotros en algo a reivindicar, a mostrar, algo que cuidamos con esmero, un objetivo en sí mismo, que centra muchas de nuestras actividades cotidianas (Ariès y Duby, 1989, p. 102). Aunque hay autores que puntualizan que la obsesión narcisista por el cuerpo, masculino y femenino, que se produce dentro de esta tendencia al esteticismo y consumo, no nos habla tanto de que el cuerpo mismo se haya convertido en objeto de deseo, sino «en símbolo de status, juventud, salud, energía y movilidad, una vez que ha sido disciplinado por la dieta y los ejercicios convenientes» (Callinicos, 1993, p. 83).

La disciplinarización general de los cuerpos, aunque adquiere características específicas en la segunda mitad del siglo XX, ha estado presente en Occidente en los dos últimos siglos, como lo han puesto de manifiesto muy distintos autores. Foucault (1992), por ejemplo, muestra espléndidamente cómo esto se comprueba sobre todo en el funcionamiento y fines de ciertas instituciones (hospitales, ejército, escuelas, etc.), que surgen con un afán de regulación y control social de la población y el individuo a través de su cuerpo (de sumisión, en definitiva), sin perder nunca de vista el objetivo último que es la consecución de personas productivas.

Esta regulación desde lo corporal alcanza su perfección en nuestros días a través de un doble juego, aparentemente contradictorio, de potenciación del consumo a muchos niveles, pero también de fomento del autocontrol y la disciplina. Consumo y control que se ejercen específicamente en relación a cuatro grandes áreas: alimentación, ejercicio físico y deporte, cuidado estético y sexualidad. Como ha señalado Susan Bordo (1990), por una parte se prima la necesidad del control sobre uno/a mismo/a, la sublimación de las emociones, los deseos y los impulsos, y se nos valora como parte de la sociedad en la medida que podemos producir. Pero al mismo tiempo que cultivamos una especie de moral del yo muy centrada en el trabajo y la producción, se nos incita a recrearnos en las satisfacciones constantes e inmediatas; se potencia el consumo sin medida, referido a la alimentación, a la estética, al ejercicio físico y a la sexualidad.

El lugar preferente que el cuerpo, su mantenimiento y su cuidado tienen en la sociedad occidental se corresponde, como ya he comentado en la primera parte, con un énfasis en su estudio desde las ciencias sociales. Desde la visión actual dominante, el cuerpo —considerado como sede de la razón, las experiencias y las emociones— es puesto en relación con la construcción social del concepto de persona, la formación del «yo». Por tanto, se reconoce su papel conformador de la subjetividad de las personas como seres individuales y sociales. En este marco, la imagen corporal y el cuerpo individual y social son fundamentales en la construcción de la propia identidad y pertenencia a los diferentes grupos.[2] En nuestra sociedad, el sujeto está constituido por una entidad individual cuyas fronteras se sitúan en la superficie del cuerpo y muchas de las *identidades corporales ideales* suelen venir definidas de antemano, envasadas y dispuestas para el público desde las industrias de consumo, belleza y publicidad (Falk, 1994).[3] La centralidad del cuerpo se refleja específicamente en espacios sociales como los medios de comunicación, el mundo del espectáculo, el ocio, el deporte y la publicidad, protagonistas absolutos de nuestra sociedad de consumo; aunque los cuerpos mediáticos y publicitarios no acostumbren a ser los de la vida cotidiana, sino que aparezcan investidos de determinados elementos, como la juventud, la belleza, la sensación de higiene, la seducción y el aire deportivo (Le Breton, 1990, p. 136). Pero, al contrario de lo que habitualmente se piensa, la exhibición del cuerpo en la cultura occidental no se produce de una manera arbitraria, sino que se instituyen lugares y tiempos privilegiados para mostrarlo (Le Breton, 1990, p. 138) e incluso se llega a penalizar el no cumplimiento de dichas reglas. Es decir, la «liberación» del cuerpo que caracteriza nuestra sociedad, se da más a un nivel ideal, de referencia, y de una manera fragmentada y diferenciada de lo cotidiano (*ibid.*, p. 144).[4] Y todo ello es parte de un proceso

2. Le Breton apunta, por ejemplo, que ciertas crisis de identidad son consecuencia de conflictos con la integridad corporal o de modificaciones estéticas o plásticas sobre el cuerpo (1990, p. 262).
3. Citado en Soley (1995, p. 15).
4. Durante los años 1995 y 1996 estuve realizando observación de forma regular y recogiendo información para mi investigación en la escuela de modelos de León. Un día ocurrió una anécdota que me resultó especialmente significativa. La profesora y dueña de la agencia les explicaba cómo tiene que ir vestida y preparada una aspirante a modelo, y criticó duramente a una estudiante que había estado anteriormente en el

general de control general de los cuerpos, una disciplina corporal que debe ser interpretada, de acuerdo con Foucault (1987, 1992), como un instrumento de poder, una forma muy efectiva de control social. Uno de los ejes principales en esta regulación y producción de los cuerpos y, en consecuencia, de las personas en cuanto seres sociales, es la combinación de la promoción del consumo y del control/disciplina, comentada anteriormente.

En el proceso de socialización, entendido en un sentido amplio que abarca toda la vida (Del Valle, 1992/93), el cuerpo es modelado y construido conforme a las exigencias y normativas de la sociedad en la que vivimos (Bernard, 1985). Bernard apunta:

> (...) el juicio social, los valores que éste supone, no sólo condicionan nuestro comportamiento por obra de la censura interior que ejercen y por los sentimientos de culpabilidad que suscitan, sino que además estructuran indirectamente nuestro cuerpo mismo en la medida en que gobiernan su crecimiento (con normas de peso o estatura), su conservación (con prácticas higiénicas y culinarias), su presentación (cuidados estéticos, vestimentas) y su expresión afectiva (signos emocionales).[5]

Pero el aprendizaje y los usos del cuerpo y de la imagen y, por tanto, la identidad corporal, no es igual en los distintos colectivos humanos. Existe una serie de factores, como son el sexo, el género, la edad, la clase social, la cultura, la religión, la actividad, entre otros, que introducen diferencias importantes en el aprendizaje de las técnicas corporales; variabilidad que ya ha sido abordada en algunos de sus aspectos por diferentes autores/as.[6] Por otra parte, los individuos y los grupos tienen un papel activo en todo este proceso de construcción de su imagen, y sus prácticas concretas y las modificaciones en las mismas influyen a su vez en las definiciones sociales generales, como mostraremos en la tercera parte del libro.

---

centro, que era muy joven (catorce o quince años) y que en invierno solía ir vestida con un pantalón negro muy corto con unas medias debajo. Les repetía una y otra vez que hay que saber cuándo y cómo se llevan las cosas, que está bien ir así a una fiesta, pero no por la calle.

5. Citado en Valls i Fossas (1993, pp. 245-246).
6. Véanse las aportaciones de Berthelot y otros (1990).

2.
Cuerpo, apariencia y diferencias de género

En Occidente hombres y mujeres están influidos de manera distinta y específica en cuanto a su cuerpo y su apariencia, y eso se relaciona, entre otras cosas, con la definición de lo femenino y lo masculino, donde la belleza sigue estando más asociada a lo femenino y la fuerza a lo masculino, con un diferente tratamiento de la sexualidad y el deseo para hombres y mujeres, así como una mayor dedicación de las mujeres a trabajos y actividades donde la presencia y la interacción social son determinantes. Naomi Wolf, en su libro *El mito de la belleza* (1991), que es ya todo un clásico en este tema, hace un repaso de los cambios históricos en las imposiciones culturales sobre la imagen y la apariencia, y los ideales femeninos de belleza. Así, esta autora analiza cómo en los siglos XVIII y XIX el mito de la belleza:

> fue ganando terreno a medida que se destruía la unidad de trabajo de la familia, y que la urbanización y la aparición de las fábricas exigieron una esfera separada de domesticidad (...) Se expandió la clase media, se elevó el nivel de vida y de instrucción, disminuyó el tamaño de la familia y apareció una nueva clase de mujeres educadas y ociosas de cuyo sometimiento dependía el sistema del capitalismo industrial en pleno desarrollo (1991, p. 18).

De esta forma, el mito fue tomando fuerza como un componente natural de la esfera femenina, junto con «la idea de que las mujeres virtuosas estaban sexualmente anestesiadas y una definición del trabajo femenino que las ocupaba en tareas repetitivas, prolongadas y laboriosas

como la costura y los encajes» (Wolf, 1991, p. 19).[1] Ya en la segunda mitad del siglo xx, y a pesar de la segunda ola de feminismo, «un trabajo inagotable, aunque efímero, alrededor de la belleza reemplazó el también inagotable y efímero trabajo doméstico» (*ibid.*, p. 20).[2] En esta misma línea, Martínez Benlloch y colaboradores (2001) señalan: «en el siglo xx, sobre todo a partir de la década de los treinta, la moda será el espejo en el que se miran las mujeres, imponiéndose, en los países industrializados, el denominado "fetichismo de la línea"» (2001, pp. 34-35). Esto conlleva la transformación del estereotipo de belleza, al pasar de un imaginario femenino de formas ampulosas, representado por el binomio feminidad = maternidad, a uno más andrógino de cuerpos femeninos púberes y estilizados (Toro, 1996).[3]

Pero, como ya hemos apuntado en el capítulo anterior, en esta cultura de la apariencia no sólo es importante un determinado ideal de belleza, sino también el culto a la juventud, lo que lleva a «maquillar» no sólo el rostro, sino la edad (Gordon, 1994, p. 232). Como comenta Raquel Santiso (2001):

> (...) las mujeres de determinada edad y aquellas que representan la edad que tienen no aparecen salvo en la vida cotidiana. El hecho de que los rostros femeninos maduros no sean habituales en los medios de comunicación transmite un mensaje social sutil que deja huella en la imagen corporal. Las ausencias hablan muchas veces más que las presencias. Del mismo modo que la virginidad ha sido considerada como algo deseable en la mujer por representar ignorancia sexual o inexperiencia, ahora envejecer no es bello por lo que representa, porque con el tiempo las mujeres adquieren mayor poder y porque los lazos entre las generaciones de mujeres pueden ser peligrosos. Así las mujeres maduras temen a las jóvenes y las jóvenes a las maduras. Al no poder identificarse unas generaciones de mujeres con otras, seguimos siendo vulnerables a las aprobación ajena (...) Una mujer que tiene la obligación social de ser joven, que siente que será socialmente mejor aceptada siendo joven y que sólo conseguirá éxito si se mantiene joven, está negando su propia trayectoria. Borrar la edad del rostro es borrar la identidad, el poder y la historia (2001, pp. 237-238).

1. Citado en Santiso. «El cuerpo del delito. Torturas culturales en torno al cuerpo» (2001).
2. Citado en ibidem.
3. En Martínez Benlloch (coord.), 2001, p. 34.

Las mujeres jóvenes tienen riesgos específicos respecto a su salud, debido a que la adolescente encuentra en su cuerpo:

> (...) la máxima conciencia de identidad y la máxima representación de esa identidad, y todo ello en un culto exagerado a la imagen, al look, al presentismo de la eterna juventud. Los actuales modelos culturales relativos al cuerpo (...) no sólo se presentan y perciben como un patrón de bienestar y ajuste social, sino que magnifican un eterno presente de éxito y glamour, posición auto-referente narcisista que se explicita en las chicas por medio de un cuerpo perfecto, delgado y «sexy» que exige restricciones, y en los chicos, a través de un cuerpo atlético y musculoso que demanda ejercicio y actividad (Martínez Benlloch, coord., 2001, p. 15).

La mayoría de las/os autoras/es que han abordado la imagen corporal y el género lo han hecho desde una aproximación diferenciadora de la realidad de hombres y mujeres. Así, en general se insiste en que los hombres son enseñados, sobre todo, en la exhibición e instrumentalización de su cuerpo para la fuerza y el trabajo, primando en los cánones de belleza masculinos «el "vigor varonil" que subyace a la fuerza corporal, fundamentalmente focalizada en un torso musculoso y atlético» (Martínez Benlloch, coord., 2001, p. 34). Sin embargo, los objetivos principales del aprendizaje corporal de las mujeres son la reproducción y la seducción. Esta instrumentalización diferenciada hace que el cuerpo de las mujeres esté bajo la mirada constante de la sociedad, mientras que el cuerpo del hombre, en la medida en que no necesita ser expresión, sino instrumento, no padece de la misma manera el efecto de las normas de belleza, la moda en el vestir, la necesidad del arreglo constante, las dietas de adelgazamiento o engorde, los efectos de la cirugía estética, etc., por lo que las mujeres salen perjudicadas (Dostie, 1988, p. 81). Diferentes autores/as subrayan también que mientras que los hombres tienen una idea más holística, más orientada a aspectos funcionales, a «estar en forma», las mujeres funcionan en general con imágenes corporales más fijadas en la forma que en la función, al tiempo que tienen visiones fragmentadas de sí mismas, que les llevan a mirar su cuerpo de manera parcelada, e intentan adaptar esas distintas partes a los cánones culturales (en Martínez Benlloch, coord., 2001).

Comparto las líneas básicas de todas estas teorizaciones. Sin embargo, en este libro el énfasis no se pondrá tanto en insistir en esas di-

ferencias, sino en mostrar la tensión entre las similitudes y las diferencias de género, en llamar la atención sobre el hecho de que, en el momento presente, las relaciones entre cuerpo, imagen corporal y género forman parte de un ámbito complejo, con elementos diversos e incluso aparentemente contrapuestos, unos viejos y otros de más reciente aparición, que probablemente nos hablan de un orden social nuevo. Complejidad que requiere de claves de interpretación distintas y más diversificadas que las utilizadas hasta ahora, y de un análisis pormenorizado de los nuevos contextos y experiencias en relación con la imagen. Así, se parte de que la conformación de la identidad de las personas como hombres o mujeres, la asignación y el ejercicio respectivamente de un sexo y género determinados, forman parte de un proceso cotidiano de reafirmación, negación o discusión de una identidad, la masculina o la femenina, en el que el «cuerpo externo»,[4] el «cuerpo visto», es un aspecto fundamental, y en el que influyen en gran manera los modelos ideales que se proyectan desde espacios como la publicidad y el diseño, los medios de comunicación o el mundo de la cultura, el arte o el deporte. Pero que, al mismo tiempo, en este desarrollo identitario influyen igualmente los modelos y actividades variadas que cada cual, hombre o mujer, lleva a cabo en el ámbito laboral, social o cultural en el que se desenvuelve, ámbitos que son múltiples y diversos. Modelos que, por tanto, no tienen por qué ser coincidentes u homogéneos.

Desde la antropología feminista se ha teorizado y mostrado cómo la desigualdad social entre hombres y mujeres se proyecta a dos niveles: uno material, referido a las actividades socio-laborales diferenciadas de unos y otras en los distintos ámbitos (laboral, doméstico, afectivo), y otro simbólico, centrado sobre todo en las representaciones asociadas al ámbito de la biología (fisiología) humana, básicamente la reproductiva (Comas, 1995), donde la experiencia del cuerpo emerge como una esfera central. Pero, tanto en la antropología como en la teoría feminista general, la referencia principal ha sido siempre el cuerpo interno (principalmente el aparato reproductor), relegando todo lo concerniente a la imagen corporal, en su dimensión práctica y simbólica, a un lugar secundario en el análisis. Sin embargo, el abordaje de este ni-

4. Utilizo esta expresión para referirme a la imagen corporal y todo lo que la rodea, en contraposición al cuerpo «interno», que se ha relacionado en las mujeres sobre todo con lo reproductivo. Para las relaciones entre uno y otro, y también los riesgos implícitos en esta diferenciación, véase Esteban (2000).

vel de la experiencia puede aportar puntos de vista enriquecedores e innovadores para el estudio del sistema de género. Habitualmente, como ya he apuntado, se considera la forma en que las mujeres cultivan su apariencia de un modo bastante restrictivo, como una subordinación a las normas dominantes y bajo la influencia directa de los discursos hegemónicos, como si las personas fueran seres pasivos sometidos a las leyes del mercado e industrias de la belleza. Coincido con Effie Plexoussaki (1996) en que no se trata de un simple seguimiento de los discursos dominantes, sino que las mujeres (y los hombres) gestionan su imagen negociando al mismo tiempo su lugar en la sociedad.

Además, hay que ser conscientes de los cambios ocurridos en nuestra sociedad. Por ejemplo, si nos fijamos en un ámbito de tanta trascendencia como la publicidad, algunas autoras llaman la atención sobre su doble función: por una parte, nos ofrece una información sobre el producto y, por otra, transmite y ensalza unos determinados valores sociales, unos estilos de vida, unos modelos de relación entre hombres y mujeres, y una serie de sugerencias sobre el ser hombre y el ser mujer (Sebastián, 1995). Sin embargo, la aparición actual de cuerpos de hombres y mujeres, tanto en la publicidad como en los medios de comunicación en general, se acompaña de nuevos contenidos, mensajes, valores y formas, cuestiones que ya están siendo estudiadas y que pueden aportar nuevos datos y percepciones.

La exhibición del cuerpo se reviste en muchas ocasiones de connotaciones sexuales, se sexualiza, y las mujeres son sexualizadas y convertidas en objeto de deseo de una forma diferente de los hombres (Connell, 1987, p. 113). Un gran número de autoras/es se han ocupado de esta sexualización de las mujeres, algunas/os enfocando su atención en áreas concretas, como el deporte.[5] Se ha entendido habitualmente que la sexualización implica la conversión de las mujeres en meros objetos de deseo, y, por tanto, una forma más de dominación.[6] Sin embargo, la exhibición del cuerpo en relación con la es-

5. Véase Heargreaves (1990).

6. En muchos lugares, las feministas ha llevado a cabo iniciativas diferentes contra la utilización de la imagen de las mujeres en la publicidad. Es el caso de la Comisión «Begira» (Comisión Asesora para el Desarrollo de la Igualdad en la Publicidad) del País Vasco, formada por Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer, el Gobierno Vasco, la Universidad del País Vasco-EHU y distintas asociaciones de mujeres y de consumidores (véase Aguirre, 1997).

tructuración social de las relaciones de género no puede ser interpretada exclusivamente desde una mera equiparación de exhibición a sexualización y de ésta a objetualización y dominación. Además, en los últimos años se está produciendo una progresiva sexualización del cuerpo masculino (Bordo, 1990) y una mayor aparición del mismo en la publicidad e industrias de la imagen en general, que habrá que ir analizando e integrando cuidadosamente en el estudio general del cuerpo externo, y comprobando también sus consecuencias en la sociedad en su conjunto.

Del mismo modo, no se pueden incluir todos los espacios donde el cuerpo femenino o masculino es exhibido en un mismo compartimento. No son iguales, por citar algunos ejemplos, el tratamiento del cuerpo y la implicación para las mujeres en los concursos de misses que en la publicidad, o en el modelaje que en el mundo del deporte, o en las revistas femeninas y en las eróticas. Es necesario ir definiendo bien las características de cada contexto, así como las relaciones entre los mismos.[7] El cuerpo de la publicidad y de la imagen está ligado en muchas ocasiones a la sexualidad, normativiza un determinado tipo de deseo (heterosexual) y presenta una definición de los papeles sexuales y sociales femeninos y masculinos que asocian la pasividad a las mujeres y la actividad a los hombres. Pero esto no es siempre así ni se proyecta de la misma manera. Todos los mensajes no van, ni siquiera los más sexualizados, exclusivamente dirigidos a los hombres; en los dirigidos a las mujeres (o a un público mixto) se utilizan también imágenes sexuales y masculinas, y la sexualización no implica siempre un papel pasivo sexual o social por parte de las mujeres. Y además, no siempre se utiliza el cuerpo, ni la desnudez, de un modo sexual, aun cuando aparezcan elementos claramente sexualizables, como los senos femeninos o las nalgas. El cuerpo mediático y publicitario es también vehículo de símbolos y valores, como la libertad,[8]

7. En 1992, con motivo de la publicación, por parte de la organización política vasca *Zutik*, de un cartel que parodiaba la publicidad del sujetador Wonderbra, se dio pie a un debate en la revista *Hika*, con posturas diferentes y encontradas en torno a la utilización de los cuerpos en la publicidad y en la vida pública en general. Véanse los diversos artículos aparecidos en los números 52, 53 y 54 de esta revista, y en concreto Esteban (1995).

8. Son de destacar a este respecto las reflexiones que Milan Kundera lleva a cabo en su libro *La lentitud* en torno a la significación de la desnudez para la izquierda (1995, p. 123).

la solidaridad,[9] el poder; de emociones, como la ternura, la amistad, el miedo, el sufrimiento, el placer; y esto debe ser también reconocido.

Sin querer relativizar ni mucho menos la importancia que la sexualidad tiene en nuestra sociedad, considero que un énfasis exclusivo y excesivo en ella impide tomar en consideración elementos de igual trascendencia en las distintas culturas. Por otra parte, la construcción de las diferencias sexuales corporales es un proceso dinámico, transformador, en el cual hay que tener en cuenta, por ejemplo, los cambios sociales, legales y personales, y las cotas de igualdad formal obtenidas por las mujeres en las últimas décadas. En consecuencia, para su comprensión es fundamental el análisis de los nuevos modelos surgidos y los reajustes ocurridos en las relaciones de género; asimismo, es crucial contemplar la reacción de la sociedad en general, y la de los hombres en particular, frente a las nuevas realidades, considerando que ésta tiene connotaciones positivas y negativas, de reconocimiento y de rechazo de la igualdad.[10] En este sentido, Cristina Peña-Marín (1990) subraya que la imagen ideal de la mujer para muchas mujeres no es ya «la de la mujer bien casada o bien emparejada, sino la de la que es autónoma, respetada y valorada por su trabajo» (1990, p. 28).

Por otra parte, también es preciso darse cuenta de que cuando hablamos de ideales corporales hegemónicos nos estamos refiriendo muchas veces a ideales que corresponden sobre todo a sectores culturales y étnicos concretos de la población, y que, por tanto, no influyen de igual manera en todos los colectivos sociales. En concreto, distintos estudios llevados a cabo en Norteamérica con poblaciones jóvenes blancas y negras muestran que las chicas adolescentes blancas tienen respuestas mucho más uniformes respecto al ideal, al margen de sus propias características, mientras que las respuestas de las ado-

9. Las campañas de la firma Benetton son un ejemplo de ensayos conscientes de transmisión de valores, como la solidaridad, a través de la exhibición de cuerpos humanos distintos y en distintas circunstancias.

10. Algunas autoras señalan, por ejemplo, diferentes formas de resistencia frente al feminismo y la profesionalización de las mujeres en los últimos años, que van desde dificultades con vistas a un mayor acceso a los puestos de responsabilidad (además de que las mujeres trabajan en condiciones laborales peores que los hombres), hasta una clara y contundente reacción social y política frente al feminismo en su conjunto, pasando por una política de metabolización y distorsión de la mayoría de los mensajes feministas (Rosser, 1988; Faludi, 1993).

lescentes negras son más variadas y se refieren no sólo a atributos físicos sino también a rasgos de personalidad. Asimismo, las mujeres negras presentan una idea más positiva en cuanto a su apariencia, una mayor satisfacción corporal y una menor preocupación respecto a su peso. Podría decirse, por tanto, que un contexto cultural que hace equivalente blancura a belleza «protege» a ciertos sectores étnicos de problemas de salud como los trastornos alimentarios (en Martínez Benlloch, coord., 2001, pp. 42-43).

Todo lo apuntado se vuelve todavía más complejo si no tomamos a hombres y mujeres como dos compartimentos estancos, sino que partimos de la constatación de la existencia de diferencias significativas y un grado acusado de diversidad dentro de cada colectivo en relación con aspectos vivenciales, ideológicos y socio-económicos diferenciados del ser hombre y el ser mujer, y ejercer como tales. La variabilidad e interseccionalidad interna a cada género (Stolcke, 1996) se combinan además con un fenómeno de intersección entre ciertos grupos de hombres y mujeres que comparten experiencias y circunstancias comunes (Del Valle, 1988). Algunos ejemplos de experiencias convergentes en relación con el cuerpo pueden ser los problemas de peso (exceso o pérdida) o la utilización de la imagen en ciertas ocupaciones (trabajadores/as del sexo, modelos de pasarela y publicidad...). La relativa equiparación de las mujeres en nuestra sociedad, el reconocimiento de su diversidad, así como otros cambios socio-políticos, han provocado un reajuste dentro de la teoría y la práctica feministas, con el surgimiento de nuevos puntos de discusión, reflexión y posibilidades de avance en los discursos.[11] Pero, al tiempo de la transformación social general y la emancipación de las mujeres, se han ido dando modificaciones en el tratamiento global de la imagen de unos y otras (apariencia y exhibición del cuerpo masculino, polivalencia de la belleza femenina, mayores niveles de consumo en relación al cuerpo...). Un objetivo de este libro es contribuir al proceso de revisión y replanteamiento de la teoría y la práctica feministas, sobre todo en lo que se refiere al tratamiento del cuerpo y la imagen corporal.

A pesar de todos estos análisis, mi hipótesis es que no sólo se siguen manteniendo niveles de desigualdad para las mujeres, sino que uno de los elementos claves y mantenedores de esta desigualdad en la

11. Véase, por ejemplo, Aizkorreta y otras (1996).

actualidad es la potenciación de la diferenciación respecto a la imagen y la identidad corporal de hombres y mujeres.[12] Este énfasis en la diferencia de la imagen corporal se puede observar tanto en el proceso de socialización de las personas a lo largo de toda su vida, como en las vivencias individuales o grupales del cuerpo, y en el tratamiento y utilización social del cuerpo e imagen femeninos y masculinos en todos los niveles y grupos sociales. Es decir, a medida que los hombres se van incorporando a espacios anteriormente asignados a las mujeres (publicidad, imagen, estética...), se va reforzando la perpetuación de las diferencias entre unos y otros, como es la asociación de la fuerza a los hombres y la importancia simbólica de ésta. Así, Bordo (1990) subraya que las imágenes masculinas están rodeadas de un halo de fuerza y también de poder, mientras que los cuerpos femeninos transmiten por lo general fragilidad y sumisión. Pero, paralelamente, se puede observar cómo la imagen, tanto masculina como femenina, también puede conllevar una dimensión rupturista y transformadora de la desigualdad, incluso dentro de la diferenciación sexual, bien porque sea utilizada consciente o inconscientemente para tal fin por ciertos individuos o grupos, bien porque se le dote de nuevos significados sociales.[13] Desde el movimiento feminista y el de liberación sexual, por poner dos ejemplos, se han promovido imágenes innovadoras, unas veces neutras, ambiguas, otras sexualmente marcadas pero articuladas con nuevas formas de entender los roles y los espacios sociales para hombres y mujeres. De esta forma, se ha dado lugar a estéticas transformadoras perfectamente armonizadas con mensajes sociales de emancipación.

Algunas de las preguntas que surgen y que pueden resumir varias de las cuestiones planteadas hasta ahora son las siguientes: ¿se podría dar una equiparación de la situación social y de derechos de las mujeres con una diferenciación en el tratamiento social de los cuerpos femenino y masculino? ¿Hasta qué punto la anulación de las desigualdades sociales, en general, se debe corresponder con una difuminación de las diferencias en cuanto a la imagen y el cuerpo? ¿La sexualización de los cuerpos implica siempre objetualización y do-

12. Para un análisis de la distinción entre diferencia y desigualdad en relación al género, véase Comas (1995).
13. Véase, por ejemplo, Esteban (1993, capítulos V y IX), donde se abordan nuevos modelos experimentados por mujeres feministas.

minación? O, aún más, dando por hecho la variabilidad en cuanto a la imagen en los distintos colectivos sociales, ¿qué elementos podrían marcar diferencias sociales significativas y cuáles no? ¿Hasta qué punto se puede utilizar la imagen corporal y el cuerpo como un elemento distintivo de la discriminación social, racial o étnica? No es mi intención responder a todas estas preguntas en este libro, sino avanzar algunas reflexiones, ideas y datos que sean válidos para nuevas interpretaciones de estos fenómenos, partiendo de la hipótesis de que la imagen y el cuerpo, y sobre todo los cambios respecto a él, son elementos ineludibles para el análisis de las transformaciones sociales generales.

3.
Control y consumo: alimentación, ejercicio físico, cuidado estético y sexualidad

He señalado en el primer capítulo la necesidad de contemplar las dos dimensiones de control y consumo en relación con las cuatro áreas definidas como centrales en el uso del cuerpo: alimentación, sexualidad, ejercicio físico y cuidado estético. Tarea que voy a iniciar en este capítulo. Comenzando por el consumo en relación a la sexualidad, lo primero que hay que destacar es que vivimos en una sociedad muy sexualizada, donde se da una liberalización de las costumbres sexuales y una exhibición permanente de la misma. Muchas de las temáticas o los problemas sociales más comunes en los medios de comunicación y la sociedad en general se relacionan con la sexualidad: vidas privadas de famosos; malos tratos y abusos, escándalos políticos, etc. A través de la sexualidad se tratan cuestiones sociales no directamente relacionadas con el intercambio sexual o el placer en sí mismo, como la política, el poder, las relaciones entre distintos grupos sociales (hombres y mujeres, adultos y niños). Además de que la industria del sexo (prostitución, películas y vídeos, espectáculos, libros de ensayo y ficción...) va creciendo día a día.

En relación con la estética, los maquillajes y el cuidado de la apariencia, se constata que cada vez hay más recursos de todo tipo que llegan a personas muy diversas, en cuyo extremo estarían los tratamientos médico-estéticos y la cirugía estética en sí misma. Todos, hombres y mujeres, aunque más estas últimas (sobre todo las de clase media-alta), están implicados en ellos de alguna manera o en algún momento de su vida, y parece que las tendencias de uso en los chicos jóvenes van creciendo. Por otra parte, si nos fijamos en la alimentación, el consumo y la industria alrededor de la misma, también han

crecido radicalmente: tenemos a nuestro alcance miles de productos alimentarios diferentes, no todos dirigidos a adelgazar, y las tecnologías y las dietas han proliferado muchísimo. Por último, en torno al ejercicio físico existe también toda una industria: desde ejercicios, aparatos, técnicas diversas, vídeos de famosas animándonos a hacer tal o cual deporte, hasta ropa para hacer ejercicio y tratamientos acompañantes. Es un gran negocio y todas/os estamos atrapadas/os en él de alguna manera, o en ciertos momentos de nuestra vida. Es más, no se reconoce el derecho a ser sedentarios (ni siquiera en aquellos ámbitos donde se pretende promocionar una autogestión en los hábitos de salud) y se da una auténtica mitificación del ejercicio, aunque no haya acuerdo sobre qué es lo necesario para estar «sano/a» con frecuencia se minimiza el riesgo para la salud del deporte ejercido de forma intensiva.

Pero, aparte de esta potenciación general del consumo, cultivamos una especie de moral del yo, una idea del ser persona muy centrada en el trabajo, en la producción: se nos mide como parte de la sociedad en la medida que podemos producir (Bordo, 1990). Hay que controlar el peso y la figura, y muchas personas, sobre todo mujeres, están todo el día inmersas en dietas, si no en las propias en las de las amigas, familiares o vecinas. Se engorda y se adelgaza continuamente y se prueban miles de posibilidades distintas. Una gran mayoría de las mujeres han hecho alguna vez una con ánimo de perder kilos,[1] aunque esto tiene que ver directamente con la clase social de la que se forma parte.[2] Algunos hombres también hacen dietas, aunque en este caso, suelen estar más ligadas a la preparación para la práctica deportiva.[3] Adelgazar se ha convertido en metáfora del éxi-

1. Las mujeres, por ejemplo, y más las de clase media o alta, acuden en mucha mayor proporción a las consultas privadas de dietistas con el objetivo de perder kilos, en una proporción estimada de 90 por 100 respecto al 10 por 100 de los hombres. De todas formas, por los datos obtenidos, incluso en aquellos casos en los que no existe sobrepeso, se suele indicar una «reeducación alimentaria», que implica siempre una regulación de la comida.
2. Algunos autores señalan que la difusión de las ideas en relación con las dietas tiene más que ver con grupos socio-profesionales que con clases sociales en un sentido estricto (citado en Berthelot y otros, 1985, p. 117).
3. Las diferencias entre hombres y mujeres se mantienen en relación con las personas obesas, donde se calcula que «la mitad de las mujeres afectadas ha seguido uno o varios procedimientos "para adelgazar" frente a una cuarta parte de los hombres» (citado en Elorriaga, 1998).

to,[4] del bienestar, para las mujeres (y muchos hombres), y engordar en metáfora del fracaso, desde que a finales del siglo XIX la delgadez se fuera ligando simbólicamente a la idea de clase social, y en los años veinte «el cuerpo delgado fue adoptado por la mayoría de las mujeres con posibilidades de ascenso social y ambiciosas (...) Una imagen antimaternal y antidoméstica» (Santiso, 2001, p. 233). Esto tiene más trascendencia de lo que parece a simple vista, porque conlleva medir las actuaciones y la presencia en la sociedad a través de los cambios corporales, e implica que «lo que en origen era una imagen de liberación y autodeterminación, rápidamente se transformó en un instrumento de control exterior» (Gordon, 1994, p. 125).[5]

Este peso simbólico de lo corporal lleva a las personas a compararse continuamente unas con otras, como confiesa este participante en mi propia investigación:

> A veces, si tengo algo de complejo es del culto al cuerpo; Es decir, que nunca me veo perfecto. Siempre miro al de al lado y digo: «Ese está mejor que yo». Siempre digo: «Los demás están mucho mejor que yo». Después igual no es tanto.

Otra entrevistada iba más allá en su visión de la obsesión por la delgadez, pues considera que hacer dieta «parece una salida para cuando no quieres plantearte a fondo una serie de cosas». Se podría afirmar que la vida, los conflictos, las penas y las alegrías se van gestionando, en hombres y en mujeres, simultáneamente a (o a través de) la gestión de la imagen, aunque sea más explícito en estas últimas. La gordura se identifica con el malestar y la delgadez con la felicidad, y se concluye que es difícil encontrar una mujer gorda que sea feliz y que adelgazar conlleva siempre una sensación de bienestar:

> Ver una mujer gorda que está contenta es muy difícil, normalmente si están gordas están a disgusto, entonces cuando adelgazan se sienten mucho mejor, están más a gusto, vienen más a la peluquería, se nota que vienen más a la peluquería y todo, se sienten ellas más... mejor.[6]

4. También la belleza apunta Chapkis (1988, p. 81), pero ambas están relacionadas para nosotros/as.
5. Citado en Santiso (2001).
6. Se trata de una informante que regenta una peluquería.

Respecto a la bulimia, por ejemplo:

> (...) las pacientes generalmente tienen un peso corporal normal, pero se perciben a sí mismas como gordas, fofas, hinchadas y feas, y llegan a la conclusión de que adelgazar es vital para que sus vidas vayan un poco mejor. Este menosprecio por sus cuerpos les lleva a ayunar entre los episodios de bulimia. Generalmente tienen sensación de fracaso, baja autoestima y pérdida de control.[7]

Como la protagonista de la película *Baby Cakes*, que afirmaba: «Nadie entiende lo que es vivir en un cuerpo tan enorme. Quieres encogerte y no puedes (...) Me siento una perdedora», no es infrecuente el vínculo entre sobrepeso y fracaso.

En cuanto a la estética, también hay un control muy severo sobre ella, porque el uso de los distintos tratamientos y posibilidades están, como en el caso del peso, enfocados a la obtención de la imagen ideal, que es un cuerpo delgado pero firme, sin protuberancias (Bordo, 1990). Y así lo considera la mayoría de las personas entrevistadas cuando hablan del ideal para uno/a mismo/a:

> Una mujer delgada, con sensación de vitalidad, activa, no necesariamente una belleza, suficiente como para ir por la vida en igualdad de condiciones y poder de vez en cuando decir que no, porque no me da la gana, sin tener que estar esperando caridades.

Y cuando se refiere al uso de este ideal en la publicidad:

> A mí la utilización del cuerpo en publicidad me parece inevitable, porque lo que no podemos hacer es esconder la cabeza bajo tierra y decir que no tenemos cuerpo, porque tenemos cuerpo, hay que currárselo y hay que crecer por ese lado.

Aunque se tengan contradicciones frente a esta utilización, o se sea crítico/a con el tratamiento sagrado del cuerpo y se piense que haya que modificarlo o contrarrestarlo:

7. Citado en el artículo «Bulimia nerviosa, frecuente en mujeres». Información Terapéutica del Sistema Nacional de Salud, vol. 16, n.º 5, 1992, pp. 117-119 (Traducción del *Drug and Therapeutics Bulletin*, vol. 30, n.º 4, 1992).

> Acompañado de una educación más, de que el cuerpo sea menos sagrado, que al cuerpo no le demos tanto valor (...) Me gusta ver esos cuerpos, pero a la vez me crean muchos conflictos por lo que eso puede crear en la gente, esos cuerpos tan perfectos y tan estupendos, por un lado me gustan y por otro me crean muy mala leche (...) La gente se va culpabilizando (...) Ya por puro aburrimiento he dejado de plantearme si es sexista o no es sexista [se refiere al gusto por la imagen ideal], porque ya no sé dónde está el límite de lo que es sexista y de lo que no es sexista.

Esta postura es independiente de la opción sexual que se tenga, como en el caso de esta informante lesbiana:

> Yo tengo muy claro lo que me gusta en un anuncio, como anuncio, y lo que me gusta para ligar. Algunas chicas que hay por el «ambiente», reconocidas como que están estupendas a mí no me dicen nada, tan perfectas, con su cuerpo perfecto y su cara perfecta, que esa chica en un anuncio a lo mejor me encantaría, pero para ligar acaso me gustan más las cosas imperfectas, o para ver.

Por otra parte, en este testimonio, se percibe otra cuestión clave: las personas pueden compartir el ideal social estandarizado sobre el cuerpo y la belleza, pero una cosa es el ideal y otro la experiencia real. Además de que se definen espacios y momentos diferentes donde este ideal puede perder fuerza.

Aunque el sexo esté liberado, el control también llega a la sexualidad. En el caso de las mujeres se valora en gran medida que controlen esta faceta de su vida, o por lo menos se les va invitando a mantener cierta discreción sobre ella, por lo que, en general, las experiencias, sean cuales sean, se mantienen en el ámbito más privado. Además, las mujeres son enseñadas en el control de la sexualidad ajena. El ejercicio físico quizá es un aspecto algo diferente del resto, por lo menos para las mujeres (aunque habría que analizarlo por sectores sociales), que en su mayoría tienen una relación más lejana con el ejercicio y el deporte que los hombres, ya que su identidad no está condicionada de la misma manera por él.[8] De cualquier forma, hay un

8. Respecto al tema de las relaciones entre género y deporte, pueden consultarse Buñuel (1994) y Díez (1996, 2003).

colectivo cualitativamente significativo de mujeres que practica deportes, incluso de alta competición, y para las que esta experiencia, muchas veces presente desde temprana edad, es algo central en su vida. Algunas autoras han analizado, por ejemplo, que la búsqueda de distintos tipos de actividad deportiva en las mujeres (atletismo, natación, gimnasia rítmica, danza...) puede estar relacionada con diferencias en su subjetividad como mujeres, de forma que algunas eligen deportes «poco conflictivos como el baile, el ballet, la gimnasia, en los cuales hay predisposición para la presentación de la imagen femenina según la norma social» (Böhm, 1993, p. 33). Mientras que las «que practican un tipo de deporte definido como poco femenino, son acusadas de que se comportan y mueven de manera «impropia» para la mujer y caen en conflictos profundos sobre su papel de chica» (*ibid.*). En general, algo evidente es la contradicción entre una identidad femenina que podríamos llamar estándar y la cultura deportiva, lo que provoca que haya escasez de mujeres en deportes de competición (*ibid.*), así como la diferenciación por sexos de la práctica deportiva, incluso en actividades como el *fitness*, que, como apunta Jill Spalding, son unisex, lo cual no quiere decir que sean asexuales (1983).[9]

9. Citado en Chapkis (1988, p. 12).

4.
Imagen corporal, peso y alimentación

Existen diferentes instituciones que tienden a regular los comportamientos corporales, pero es desde la medicina desde donde se ha producido el mayor número de definiciones y criterios de actuación acerca de lo que es sano y lo que es patológico, lo normal, y lo anormal y sobre lo ideal, en cuanto al peso y la imagen, la alimentación y la actividad física. Estas definiciones no siempre se corresponden con resultados científicos debidamente contrastados, que surgen por lo general al margen de la experiencia de la población atendida (mujeres en su mayoría) y que no tienen en cuenta la vinculación de la salud con otras parcelas de la vida social. En los últimos años se ha producido un creciente interés en el ámbito médico-sanitario por la obesidad en una doble vertiente: la primera hace referencia a la investigación básica que se está realizando para conocer mejor la etiopatogenia de la acumulación de grasa; la segunda, la asistencial, desde donde se insiste, sobre todo, en que los sanitarios deben tomar conciencia de que la obesidad es un problema de salud crítico en el mundo occidental, que se asocia automáticamente a la necesidad de adoptar medidas adecuadas desde el punto de vista preventivo y terapéutico.[1] La obesidad se plantea como un reto sanitario, al quedar definida como nociva la acumulación de grasa, pero también otras complicaciones, como la apnea del sueño, con su consecuente morbilidad respiratoria, las al-

1. Véase, por ejemplo, el artículo aparecido en la revista *Jano* de 10-16 de mayo de 1996, vol. L, n.º 1.168, p. 1.841, donde se recogen los contenidos del Séptimo Congreso Europeo sobre Obesidad, celebrado en Barcelona los días 15-17 de mayo de 1997.

teraciones articulares y las de la circulación periférica. Es bien sabido que el tratamiento de la obesidad es difícil y que se suele enmarcar en procesos caracterizados por el fracaso y la decepción, pues proliferan los tratamientos engañosos e incorrectos, peligrosos (que se aplican a personas con exceso o no de peso), y se enfatiza la necesidad de una correcta atención médica. Pero existe mucha información errónea tanto entre sanitarios como entre profanos, y muchos prejuicios respecto al exceso de peso. En general, la mayoría de las personas (mayoritariamente mujeres) que se someten a dietas no tienen exceso de peso, y, sin embargo, sí están sometidas a los peligros y al estrés provocados por los regímenes.

Según algunos autores, los riesgos de la obesidad no son tan altos como se sospechaba y, además, tanto las dietas como la pérdida de peso pueden conllevar también efectos nocivos (Polivy y Thomsen, 1992, p. 325):

> Hay problemas relacionados pero que no son directamente causados por la pérdida de peso. El problema fundamental radica en que la mayoría de las personas que adelgazan luego vuelven a engordar, y esta recuperación o el ciclo de subir y bajar de peso (como hacen la mayoría de las personas que se someten a regímenes de adelgazamiento) parece que provoca problemas por sí mismo y que además exacerba otros trastornos ya existentes (Polivy y Thomsen, 1992, p. 325).

Algunas informantes expresan muy bien estos círculos de ansiedad de adelgazamiento/engorde, que viven muchas personas que hacen dieta, y las distintas estrategias para combatirlos:

> Adelgacé mucho cuando tenía catorce años, más bien por rollo... estaba mucho más gorda que ahora y tenía bastante rollo con el tema de... (...) Y luego, como todas las dietas así exageradas, lo pagué con el tiempo, quiero decir de recuperar todos los kilos. Y ahora [tiene veintiocho años] lo que hago es mantenerme en un peso, por ejemplo, no puedo bajar de sesenta kilos, por la masa muscular que tengo, porque entonces empezaría a perder músculo, o sea, lo que más me importa es no engordar (...) Mantener un peso estable, que, en definitiva, he aprendido que con el tiempo es lo más... lo fundamental (...) Yo tengo tendencia a engordar siempre, entonces lo que trato de controlar es eso, que me influya lo menos posible el tipo de vida que haga, o sea, que más que nada

> sea la dieta, una dieta más o menos equilibrada, sin pasarme, pero sin privarme de nada, también, lo que he aprendido con el tiempo, es que cualquier privación o prohibición así estricta, lo que crea es mayor ansiedad, entonces es una locura, porque entras en un rollo que durante un tiempo pues sí, pero luego te entra la ansiedad y no paras de comer...

Algunas mujeres puntualizan, por ejemplo, que en las dietas lo peor es «el último kilo», que ése es el que te desestabiliza, el que rompe la supuesta tranquilidad y normalidad del proceso. Polivy y Thomsen insisten muchísimo en que «la pérdida de peso puede resultar tan perjudicial como el exceso de peso y ambos conllevan una serie impresionante de peligros para la salud» (*ibid.*). Apuntan también que el cómo se resiste la subida y bajada de peso y la influencia de los factores de riesgos depende de cada persona:

> En general, cuanto más grave es la restricción calórica y mayor es el equilibrio nutricional del régimen realizado, más serios serán los efectos secundarios (*ibid.*).[2]

Pero no sólo se ha sobreestimado, en varios sentidos, el peligro que la obesidad representa para la salud. También se han sobredimensionado los problemas sociales y psicológicos asociados al peso excesivo.[3]

La gordura no es un valor en nuestra sociedad, aunque sí en otras, como señala esta entrevistada que ha vivido en una isla del Pacífico:

> Están todas tremendas, tremendas, y además torpes, porque las mujeres se mueven poco. Por ejemplo, M, la mujer con la que yo vivía, pues una mujer gorda, que anda despacio, que se cansa y con una cantidad

2. Entre las dolencias físicas relacionadas con la pérdida de peso y los regímenes, se destacan: «Baja presión sanguínea y desvanecimientos; cálculos biliares; diarrea, dolor muscular, fatiga y debilidad general; disminución del ritmo cardiaco; aumento del ritmo cardiaco, cambios en el cabello, que se puede volver más fino, escaso y rojizo, dolores abdominales, ácido úrico elevado que puede desembocar en una gota o en una litiasis renal, colesterol elevado, anemia, edema, jaquecas, artritis, náuseas, afecciones cardiacas y la muerte por diversas complicaciones; descenso del metabolismo basal; problemas cuando se procure reiniciar la alimentación, o ingerir cantidades más normales de comida» (*ibid.*).

3. Entre los riesgos psicológicos que pueden conllevar los regímenes se citan la irritabilidad, falta de concentración, ansiedad, depresión, apatía, fatiga, «síndrome de depresión del régimen» e hiperemotividad (*ibid.*).

> de grasa en el cuerpo que vamos (...) Les gustan las piernas gordas, el tener los tobillos grandes y así.

Además, las personas (sobre todo las mujeres) que emigran a nuestra sociedad procedentes de culturas donde ser gordo/a o tener formas redondeadas es un valor, sufren un proceso de aculturación y en pocos meses comienzan a someterse a dietas y a desear tener una figura de acuerdo con el modelo hegemónico en Occidente.[4] En nuestra sociedad se considera que los gordos son menos atractivos de lo normal, más perezosos, carentes de autocontrol, débiles y autoindulgentes (Polivy y Herman, 1983).[5] La gordura es un estigma y a las personas gordas las hacemos responsables de su gordura, primero por haberse vuelto gordas y luego por dejarse de esa manera. Esto contrasta con las personas delgadas a quienes se elogia su estado físico. Y esto afecta por igual a expertos y profanos: Maddox y Lieberman (1969)[6] describieron la actitud negativa de los médicos y profesionales relacionados con el cuidado de la salud de los pacientes obesos. Sugerían que los pacientes percibían el desagrado y acudían con menos asiduidad a efectuar el tratamiento, lo que reducía las posibilidades de encontrar trastornos y de darles un tratamiento precoz, antes de que evolucionaran a un estado más grave. El rechazo hacia los gordos en el ámbito asistencial se percibe incluso cuando se les atiende por cuestiones que no tienen nada que ver con el exceso de peso, aunque se le dé la forma de protocolo de prevención de la salud.[7] Los médicos y el

4. Este, por ejemplo, fue uno de los resultados obtenidos en relación con las mujeres inmigrantes centroafricanas en un estudio realizado en 1996 sobre la salud de los inmigrantes extranjeros en el barrio de San Francisco (Bilbao). Véase Esteban y Díaz (1997).
5. Recogido en Polivy y Thomsen (1992).
6. Recogido en Polivy y Thomsen (1992).
7. Una amiga de cuarenta y ocho años me cuenta una anécdota muy significativa y que es ilustrativa, además, de una práctica bastante generalizable hoy día en el ámbito sanitario. Aprovechando que tenía una baja por un traumatismo, la médica la citó con la enfermera para la confección completa de la historia clínica. Poco antes de comenzar la consulta, la enfermera, probablemente cargada de buenas intenciones y queriendo «hacer bien» su trabajo, le «sentenció» el siguiente diagnóstico: está gorda, fuma demasiado y tiene que cuidarse mucho porque tiene la menopausia cerca, una época mala para las mujeres, e insistió en la necesidad de dejar de fumar y hacer una dieta. En ningún momento le preguntó qué visión tiene ella de todas estas cuestiones, o cómo se relacionan sus hábitos o su salud con todos los demás aspectos de su vida.

personal sanitario en general no se distingue del resto de la sociedad: penalizan a los gordos (sobre todo a las gordas) y sienten pena (y un cierto morbo) hacia las anoréxicas.

A pesar de estos estereotipos negativos y de la tendencia a la baja autoestima que padecen, los obesos no parecen estar psicológicamente menos sanos que la población de peso normal. Polivy y Thomsen apuntan:

> (...) la emotividad y el «neurotismo» que a menudo se atribuye a quienes tienen exceso de peso, están más estrechamente ligados al régimen que al peso absoluto [y que en los comedores restrictivos] cualquier tipo de situación desinhibitoria, desde el estrés hasta el consumo de alcohol o de alimentos con muchas calorías, y la percepción de haber transgredido el propio régimen, pueden desencadenar una sobreingesta alimentaria (1992, p. 326).

Pero, como decíamos, todas las personas que se someten a regímenes no tienen exceso de peso. Obeso se suele definir médicamente como aquel individuo con un índice de masa corporal (IMC-peso en kg/altura en m^2) superior a 30 kg/m^2. Veamos algunos datos relativos a Euskal Herria.

Comenzando por la Comunidad Autónoma Vasca, en la Encuesta de Salud más reciente, la de 2007,[8] se constata un aumento de la prevalencia del exceso de peso en los últimos cinco años y de la prevalencia de la obesidad en los últimos diez, pero hay diferencias por sexo: el exceso de peso se ha incrementado sobre todo en las mujeres, aunque sigue siendo más frecuente en los hombres; y la obesidad ha aumentado algo más en los hombres (especialmente en los mayores de 45 años).[9] En Navarra, la última Encuesta de Salud, de 2006, tiene resultados similares.[10] Tanto el exceso de peso como la obesidad han aumentado en ambos sexos respecto al año 2000 (el incremento se ha

8. Ver <http://www.osakidetza.euskadi.net/r85-gkgnrl00/es/contenidos/informacion/encuesta_salud/es_escav/encuesta_salud.html>.
9. Ver información relativa al peso corporal en <http://www.osakidetza.euskadi.net/r85-gkgnrl00/es/contenidos/informacion/encuesta_salud/es_escav/r01hRedirectCont/contenidos/informacion/encuesta_salud_publicaciones/es_escav/adjuntos/2_3peso_corporal.pdf>.
10. Ver <http://www.navarra.es/NR/rdonlyres/A039A7AE-67AD-43B8-88EF-04294B6B1406/166527/InformeENS2010Navarra1.pdf>.

producido en los hombres de 45-64 años y en las mujeres de 25-44), pero las prevalencias son siempre menores en las mujeres. Es decir, tanto el exceso de peso como la obesidad siguen afectando más a los hombres. Sin embargo, en la Comunidad Autónoma Vasca se les preguntó la satisfacción respecto a su peso, y el 34,1 por 100 de las mujeres, frente al 31,1 por 100 de los hombres, consideraban su peso excesivo y los hombres estuvieron más satisfechos con su peso que las mujeres (el 48,8 por 100 de ellas y el 40,5 por 100 de ellos deseaban perder peso). Son interesantes también los datos relativos al peso insuficiente (recogidos en la CAV), un problema que afecta con mayor frecuencia a la población joven y especialmente a las mujeres: el 9,2 por 100 de las mujeres de 16 a 24 años tenía peso insuficiente frente al 3,1 por 100 de los hombres de esta edad. Contrasta esta situación además de la mayor tendencia de las mujeres a hacer dietas esto con el hecho de que estén peor nutridas y tengan más anemia en todo el mundo (Benería, 1993), además de que no parece haber diferencias entre las mujeres que limitan sus dietas y las que no en cuanto a edades, altura, peso, masa, cantidad de kilocalorías ingeridas, proteínas, etc. (Prior, 1993).

Distintos/as autores/as han estudiado los factores que inciden en que el problema del régimen haya alcanzado la importancia de las últimas décadas. Polivy y Thomsen recogen algunos de los señalados por autores diversos (1992, pp. 323-324). En primer lugar, se apunta la tendencia a emular a las clases sociales altas; cuando la comida es escasa, la gordura puede constituir un símbolo de riqueza; cuando es abundante, una figura robusta deja de ser un símbolo de riqueza, especialmente si los alimentos que tienden a engordar son más baratos. Un segundo factor sobre el que se llama la atención es una creciente conciencia respecto a la salud y el miedo a la obesidad. Otro elemento apuntado es la creciente preocupación por la imagen y la búsqueda de la juventud. Un cuarto factor sería la sobrevaloración del sentido del control personal o del ideal ascético, en la línea de lo apuntado al comienzo de este artículo. Por último, se subraya la preferencia por una determinada figura corporal ligado a los nuevos roles sociales de la mujer aparecidos en la década de los sesenta y los setenta. En este sentido, Susie Orbach (1978) indica que una mujer que come compulsivamente está reaccionando ante la desigualdad social de su sexo y que el hecho de volverse gordas es un intento de liberarse de los es-

tereotipos sexuales de la sociedad.[11] Asimismo, se apunta que el ideal femenino se va pareciendo más al físico de un joven adolescente; así como el hecho de que el deseo de conservarse delgada puede ser una expresión de la liberación sexual.

Orbach (1987), psicoanalista que hace terapia a mujeres que quieren adelgazar, aporta algunas hipótesis más sobre el exceso de peso, la imagen, la compulsividad en la comida y los «trastornos de la imagen». Parte de la idea de que el beneficio que encontramos cuando comemos va más allá de la mera satisfacción por la ingesta. En este sentido, es muy gráfica esta cita de la escritora Jane Bowles:

> He ganado peso, demasiado, y ahora lo estoy vigilando. Me siento mucho más tranquila con esta capa de grasa, pero me desespera mi aspecto exterior.[12]

Donde queda claro que la ganancia de peso se puede vivir con desasosiego, pero puede dar también una sensación de seguridad.[13] En este párrafo podemos comprobar además que la autora diferencia claramente entre su vivencia «interna» y «externa», que además no se corresponden, lo que puede dar lugar a un desdoblamiento del cuerpo al que me he referido en trabajos anteriores (Esteban, 1997/98, 2000) y que es necesario tener en cuenta.

Orbach subraya otro tipo de beneficios o conflictos que subyacen al hecho de comer mucho, engordar y mantenerse gorda, y plantea tres ejes para explicar estas dinámicas: la proyección de la problemática en relación con el cuerpo de madres a hijas, la conflictividad con la sexualidad y la no extereorización de la agresividad en las mujeres. Veamos en primer lugar la proyección de la problemática en relación con el cuerpo de madres a hijas. Para Orbach muchas veces se daría una continuidad en los conflictos entre una madre y una hija, al transmitir la primera a la segunda sus propios problemas y contradicciones. Esta relación queda patente en la experiencia de algunas mujeres entrevistadas, como veremos en la tercera parte de este libro. La influencia de la conducta de las madres sobre las hijas (e hijos) es algo

11. Citado en Polivy y Thomsen (1992, p. 323).
12. Recogido en el libro *Jane Bowles. Cartas* (1991).
13. Este aspecto es tratado también en Roudière (1993, p. 301).

que hay que tratar de una manera muy cuidadosa, puesto que suele ser de uso frecuente en las explicaciones que se dan sobre problemas sociales diversos, que ocultan o invisibilizan la importancia de otro tipo de relaciones familiares o sociales, y a las que, en general, subyace un intento de culpabilización social (y exclusiva) de las madres en los futuros conflictos de sus descendientes. De todas formas, creo que no tenemos que renunciar a analizar esa problemática, teniendo en cuenta, además, que las chicas comienzan a hacer dietas muy jóvenes y que muchas veces es en la familia donde se les induce a ello. Jean-Luc Sudres ha mostrado, por ejemplo, que las mujeres que viven solas siguen en menor proporción un régimen que el resto (1993, p. 317). Es decir, deberíamos ser muy cuidadosos/as con las dietas que se les ponen a las criaturas y chicos/as jóvenes, que a veces obedecen más a la preocupación de los de su alrededor: pediatras, padres, madres, hermanos, amigas, que a la propia, y que, está demostrado, pueden desencadenar procesos de ansiedad y círculos viciosos de adelgazamiento/engorde que son difíciles de detener. Algunas teorías, como veíamos anteriormente, van más allá todavía, y apuntan que la bulimia y los comportamientos compulsivos tienen que ver directamente con el hecho de hacer dietas, que tienen una base fisiológica y se generan en edades jóvenes.

Algunas mujeres entrevistadas expresan también experiencias respecto a las prácticas de cuidado corporal que remiten a un determinado estatus social, aunque no siempre son dinámicas tan duras e incluso se llegan a contraponer elementos de rebeldía:

> Hombre, los modelos, volvemos a lo mismo, en mi casa yo he tenido una madre que ha sido una persona muy preocupada por el aspecto físico (...) Yo he vivido... desde muy pequeña sabía lo que era una crema limpiadora, o un *peeling*, o una mascarilla (...) Tanto mi padre como mi madre eran personas preocupadas por su aspecto físico bastante (...) La rebeldía quizás venía un poco más con mi madre, porque mi madre es un poco... ahora no, pero determinadas formas no le parecían como muy de mujer, las botas y tal, ahora ya no, pero era un poco una rebeldía que yo diría, como de ropa, como de ir bien vestida, como de clase (...) Todavía me siguen haciendo tic determinadas cosas.

De todas formas, también se expresa complicidad y bienestar en estos comportamientos comunes y dinámicas familiares, como en el caso

de esta entrevistada a la que se pregunta cómo ha aprendido a cuidar su cuerpo, qué referencias ha utilizado, y que alude al medio familiar, pero también al extrafamiliar como referentes importantes para ir definiendo su forma actual de vestir:

> Nik uste dut etxeko kontua izan dela pixka bat. Gure etxean, beno, antzeko gorputza ez daukagu, baina, ba, beti... eta beti broma asko egon da horren inguran eta farre asko eta ez dakit zer, eta... pixka bat hortik nik uste dut, gehienbat (...) Jazteko erreferentziak? Beno, psss... Ez dakit nola deitu, ez dakit moda deitu edo nola deitu, baina, ez moda... telebistako moda, ez, igual inguruko, kaleko moda, ez? Beno, moda edo (...) Ez moda, baizik gustatzen zaizula estilo bat, ez? eta pixka bat, ba jarraitzen duzu baina, beno... Ni arropa kontuan ere ez naiz izan oso kiskilosa eta detallista, ez?[14]

La segunda hipótesis de Orbach relaciona la problemática de algunas mujeres respecto a su imagen con la sexualidad. Un conflicto de este tipo puede hablarnos de un conflicto con la sexualidad, y añade que un exceso de peso puede ser favorable para una misma, en una sociedad donde tener una imagen excesivamente sexualizada tiene también sus riesgos y complicaciones, por ejemplo, en el mundo laboral. La relación entre la gordura y la sexualidad quedan perfectamente claras en un testimonio recogido en el libro de Chapkis (1988, p. 157), donde una mujer que ha adelgazado recientemente afirma:

> Flirtear, por ejemplo, es realmente nuevo para mí. Es algo calculado que depende de mi aspecto. Es algo que hago sólo cuando estoy delgada. Cuando estoy gorda, no espero que nadie me vea atractiva o guapa. No espero flirts, me declaro fuera de temporada. No hace falta decir que no quiero tener relaciones; espero que mi grasa hable por mí.

14. «Yo creo que ha sido una cosa de casa. En nuestra casa, bueno, no tenemos un cuerpo parecido, pero siempre... y siempre ha habido muchas bromas alrededor de ello y muchas risas, y... por ahí creo, sobre todo (...) ¿Las referencias a la hora de vestir? Bueno... No sé cómo llamarlo, no sé si llamarlo moda o cómo llamarlo, pero... no moda de televisión, no, igual la moda de la calle, de tu alrededor, ¿no? Bueno, moda o algo así (...) No moda, sino que te gusta un estilo y poco a poco pues lo sigues... Yo en cuestión de ropa no soy quisquillosa ni detallista.»

La tercera hipótesis se refiere a una distinta extereorización de la agresividad en las mujeres, con una menor proyección de la misma, por lo general, y una canalización hacia otros ámbitos, como la alimentación.

En todo caso, las dietas son un fenómeno controvertido, que se interpreta y valora de muy diferente forma en nuestra sociedad, según la experiencia personal o profesional que se tenga. La siguiente entrevistada, especialista en dietética, insiste mucho en que detrás de la práctica de las dietas se encuentran inseguridades y conflictos personales, y pone el ejemplo de los niños, que supuestamente no estarían tan influidos por la publicidad, y que pueden beneficiarse en gran medida de los efectos de una dieta:

> Yo desde luego, lo que sí que tengo muy claro es que debajo de los pequeños sobrepesos hay faltas de... hay inseguridades personales, eso se ve..., no quiero decir que la inseguridad sea la causa del sobrepeso, o sea al revés, que el sobrepeso cree inseguridad en gente que no la ha tenido, que tiene una repercusión psicológica terrible, pero quizás nos salimos un poco de las influencias de la publicidad cuando nos encontramos con niños, y en los niños es alucinante, me encantan y eso que es complicadísimo, pero quitarle a un crío diez kilos de encima es una satisfacción inimaginable, porque su personalidad se abre como una flor, es impresionante.

Además, destaca que una dieta puede desencadenar en determinadas personas procesos de cambio muy acusados, a nivel de relación social, sexual, de ilusión por la vida, subraya:

> (...) la gordura no vale para nada (...) Yo he tenido casos... que te flashean un poco. Me acuerdo en este momento de una chica de veinte y pocos años, enorme de grande; bajó treinta kilos en no sé si llegó a cuatro meses, un récord, ése es el récord de mi consulta; era una tiarrona de 1,80, enorme, ésta había sido, literalmente, una zángana toda su vida, comía toda su vida, aunque con el tamaño que tenía no era para menos, pero una zángana absoluta, de las que levantarse del sofá era para ella... Pues se entusiasmó de tal manera con el tema, luego también está el tema de la empatía personal, o sea, hay personas con las que enganchas... y te siguen la rueda y eso funciona... empezó a hacer la dieta, la puse a andar como una loca, hacía ejercicio, iba al gimnasio, una cosa impresionante, por supuesto que le cambió la vida, imagínate era una

> mujer que pesaba ciento y pico kilos... la relación que mantienes con la gente a nivel sexual y demás te cambia totalmente, porque con ciento y pico kilos la verdad es que mucho atractivo sexual... tendrás otros encantos, pero... nos guste o no nos guste es así, y eso a los cincuenta años se puede llevar mejor, pero a los veinte, realmente... (...) No lo he visto nunca [que la gordura sirva para algo], pero sé que existe ese planteamiento, o sea, que no quieren adelgazar porque eso les crea otros problemas de relación sexual y tal, pero la verdad es que no los he visto nunca. Siempre que me he encontrado con gente que ha disminuido peso ha ido automáticamente en beneficio de su relación social a todos los niveles. Claro que realmente las personas que no quieren adelgazar para evitar esos conflictos son las personas que vienen con esa otra postura de que siempre encuentran alguna traba para adelgazar y ahí sí que cabe la otra posibilidad.

Resulta muy sugerente escuchar los relatos acerca de las dietas practicadas a lo largo de la vida, puesto que en algunos queda de manifiesto una creatividad muy refinada a la hora de elaborar conflictos y buscar soluciones a distintos problemas vitales, ligados muchas veces a preocupaciones en relación con el cuerpo. Algunas personas consiguen diseñar estrategias para romper los círculos viciosos anteriores, como veremos en la tercera parte. La sensación de soledad es uno de los sentimientos que transmite la gente que han tenido experiencias de este tipo. Pero, algunas veces, las personas van concretando sus proyectos y van consiguiendo modificaciones en su imagen, aunque los comienzos hayan estado rodeados de mucha inseguridad, e incluso rechazo. Adelgazar puede haber desencadenado a su vez otros cambios más definitivos y profundos, como se ve en el siguiente relato, aunque sólo se hable del cuerpo:

> Cuando te lo planteas la primera vez es difícil, porque no sabes lo que haces ni lo que no haces, ni si te va a servir de algo. Yo siempre las he hecho por mi cuenta, nunca he ido a ningún sitio, entonces tienes esa inseguridad; miras en un libro, «esto puede estar bien, esto no», luego haces cosas que no funcionan, esa cosa de «estoy haciendo esto, me cuesta esfuerzo, no sé si sirve...». Te estoy hablando de hace quince años, que las cosas también... Entonces ibas a un endocrino diciendo que te sobraban cinco kilos y te sacaba de la consulta con una patada en el culo. Poco a poco me fui planteando el tema de otra manera, como algo que no tenía que ser tan grave, que si yo quería llegar a un sitio,

pero tenía que pasar por otro, pues que era mejor tomármelo con relajo. Aprendí a controlar mis sensaciones de hambre, a autoconcienciarme de que te suenen las tripas y no darles nada de comer no era nada grave, te acostumbras... y un poco trabajando ese tipo de planteamientos he conseguido bajar mucho las ingestas, controlar el tipo de alimentos, de tal forma que antes había alimentos que me volvían loca y ahora soy incapaz de comer, por un rechazo psicológico, porque sé que no son buenos y al final el paladar se adapta a tus deseos (...) Para mí el tema de físicamente encontrarme bien ha sido importante, porque siempre he tenido complejo de gorda, eso repercutía en mis relaciones, que mis amigas ligaban mejor porque estaban mejor y ese tipo de cosas. Entonces sí ha sido una cosa para mí importante, mirar al espejo por la mañana y decir: «Eh, estoy aceptable», entonces, como ha sido una meta, para mí ha sido más fácil conseguirla cuando he estado más relajada; no quiere decir que haya adelgazado porque me haya tirado a la bartola, no, no. He adelgazado porque me he cuidado más, porque me ha costado menos cuidarme más.

5.
Las mujeres y el miedo al descontrol

Hemos aludido ya en repetidas ocasiones a las diferencias de género en cuanto a la imagen corporal y el cuerpo. A este respecto, Chapkis (1988) señala que las mujeres en las distintas culturas tienen una mayor responsabilidad en la preservación de los valores tradicionales y estéticos a través de sus apariencias, incluso en aquellos casos en que ciertas conductas, como el uso del velo en sociedades islámicas, puedan tener un componente de rebelión (frente a la cultura occidental en este caso). De todas formas, en estudios realizados en algunos países africanos se ha podido comprobar que el comportamiento de las mujeres tiene dos dimensiones: por una parte, son las depositarias de la cultura tradicional, mientras que, por otra, se muestran más dispuestas a modificar sus costumbres, adoptando, por ejemplo, las modas occidentales (1988, p. 44). Pero, si nos fijamos en las similitudes, en Occidente, todos, hombres y mujeres, están preocupados por su cuidado. Este mayor interés de los hombres podría introducir alteraciones en el sistema de género, uno de cuyos elementos centrales en la actualidad es la diferenciación respecto a la imagen de unos y otras.

De todas formas, es evidente que, por el momento, las mujeres reciben influencias de manera específica en cuanto a la imagen corporal y la apariencia.[1] Esta idea está, además, totalmente consensuada

1. Esta diferencia es interpretada por Chapkis a partir de una supuesta relación diferente de hombres y mujeres con la naturaleza: mientras los primeros están ocupados intentando controlarla, las mujeres están obsesionadas controlando su propio cuerpo (1988, p. 15).

socialmente, quizá hasta sobredimensionada, y en esta misma línea opinan distintas personas entrevistadas:

> Yo pienso que las mujeres somos más conscientes de nuestra imagen porque nos es necesario, porque se nos hace necesario o por lo que sea, y pienso que los hombres tienen bastante poca conciencia de su imagen, o menos, de su imagen y de su cuerpo, así en general (...) Cuando la mujer se encuentra un poco mal lo primero que se quiere ver es un poco cambiada, y cuando ellas están depresivas, están mal, vienen a la peluquería a cambiarse, y piensan que por un cambio de imagen ya les va a cambiar la vida, pero se sienten ellas más a gusto, se ven mejor... y yo pienso que el mismo problema, pero lo llevan mejor, pienso que sí (...) Los hombres no tienen demasiados problemas por ser feos, quiero decir, son feos, lo asumen, incluso, se creen guapos, es una cosa que es impresionante (...) Por el tema de no entrar en los parámetros parece que se te acaba la vida, pues no, quiero decir que lo de la belleza también... o sea, que el rollo de la belleza es un poco... Pero sí es cierto que se vive muy mal.

Algunos entrevistados expresan también la idea de que el cuerpo de las mujeres está más dirigido a la expresión y el de los hombres a la acción: «Los hombres hacen, las mujeres aparecen» (Berger *et al.*, 1972),[2] así como la mayor influencia de la vivencia de la fuerza física en la identidad masculina:

> Yo siempre he tenido la concepción de mí, de que estaba más o menos bastante bien hecho. Yo tengo treinta y tres años, casi treinta y cuatro, yo puedo competir con chavales que tienen veintiséis años, en correr, en fuerza, en natación, en ciclismo, no tengo problemas. O no tengo tanto desgaste o... todavía tengo esa fuerza que puedo competir con gente más joven que yo; siempre ha sido así, siempre he destacado físicamente con él, con mis iguales (...) A nivel psíquico estoy un pelín por encima de la media de inteligencia, en cuanto a razonar... (...) Lo que más me gusta son mis piernas y lo que menos... no sé, yo siempre me he gustado, yo soy un poco narciso.

Hombres y mujeres son cuerpo, son razón y son emoción, aunque no todo el mundo lo exprese o lo experimente de la misma manera. Pero,

2. Recogido en Orbach (1980, p. 21).

probablemente, las mujeres son más cuerpo que los hombres, o lo son de una manera más explícita. Los hombres corporalizan también sus distintas vivencias, pero esto se evidencia menos que en el caso de las mujeres. La razón se relaciona menos con lo femenino y la emoción menos con lo masculino, y se ha dado una dicotomización entre cuerpo y razón, sobre todo en el caso de las mujeres. Además, cuando una corriente del feminismo ha reivindicado la razón para las mujeres, lo ha hecho dejando al margen el cuerpo, mientras que las que han reivindicado el cuerpo lo han hecho desde una esencialización y psicologización del mismo, aceptándose también esa diferenciación que, por otra parte, es ideológica o cultural. El feminismo y otros movimientos sociales han difundido a veces lecturas simplistas de las preocupaciones acerca del cuerpo, olvidando que todos, y sobre todo todas, estamos centradas en él, nos preocupa, y ello con independencia de la identidad propia, y que no hablar de ello de una manera seria, no reflexionar en común evitando los estereotipos y los esquemas rígidos no conduce a nada y perpetúa los problemas que puedan surgir. El control del cuerpo a través de dietas, ejercicio físico y un tratamiento concreto de la sexualidad se convierte en un control social muy eficaz donde se articulan aspectos sociales, externos, individuales e internos: las personas son reguladas desde fuera, pero ellas mismas se convierten en protagonistas directas de este control. Se podría afirmar que, por lo menos, en el caso de las mujeres, su vida está estructurada en gran manera alrededor del eje de consumo/control del cuerpo. De todas formas, no estaría de acuerdo con algunas afirmaciones que hace Chapkis: «Las mujeres tienen que ser el maquillaje mientras que los hombres consiguen vivir en el mundo real» (1988, p. 72), que indican un supuesto alejamiento del «mundo real» de las mujeres. No se pueden dar definiciones unívocas de lo real, sino que hay que verlo en toda su complejidad y multiplicidad. Aunque existan diferencias entre hombres y mujeres, es necesario diversificar los análisis y tener en cuenta los diferentes colectivos femeninos y masculinos; que las experiencias corporales de los hombres en su conjunto sean más invisibles no significa que no sean trascendentales también para ellos. Puede incluso que las mujeres tengan problemas relacionados con su apariencia en ámbitos no ocupados previamente por ellas, como indica Susan Brownmiller cuando afirma que las que se dedican a trabajos «serios» (empresarias, ejecutivas, intelectuales) presentan más di-

ficultades que los hombres que realizan los mismos trabajos para dar una imagen de seriedad y rigor, y son más propensas a ser consideradas más frívolas que ellos (1984, p. 101).[3] En este sentido, Chapkis señala:

> Los hombres visten trajes y corbatas cada día como un signo de que se toman ellos mismos y a los demás en serio. Utilizan su forma de vestir como una manera de protección en relación con su profesionalidad. Esto es algo todavía pendiente en las mujeres (1988, pp. 107-108).

Es difícil comprobar cómo funciona este binomio consumo/control en los hombres, aunque es evidente que algunos mantienen esquemas parecidos a los presentados por las mujeres. En cuanto al uso de dietas, algunos hombres entrevistados relatan experiencias similares a las de cualquier mujer (en este caso se trata de un diseñador de moda):

> Adelgazo y engordo con mucha facilidad. Llega el verano y adelgazo quince kilos y cojo otros ocho en invierno. He adelgazado hasta treinta kilos una vez, sí, haciendo dieta, pero si voy a adelgazar me lo propongo, lo llevo muy bien, adelgazo, engordo y también me veo bien, o sea, que no tengo ningún complejo.

Pero, por lo menos en el discurso, la práctica masculina de regulación de la alimentación no se presenta tan ligada a la búsqueda de una imagen ideal, y en gran parte sus dietas están más relacionadas con otras cuestiones: vegetarianismo, práctica deportiva, etc. De todas formas, para comprobar cómo se concreta en los varones la regulación del cuerpo y los conflictos que de esa regulación se derivan habría que analizar mucho más en profundidad experiencias como la del deporte. A este respecto, para muchos practicantes (sobre todo en los últimos tiempos), la fortaleza y el entrenamiento que se adquiere son determinantes, así como la integración en el «grupo de hombres», pero también lo es la expresión de una determinada estética, mediante la exhibición de partes del cuerpo que antes se ocultaban o el uso de ropas que ayudan a definir mejor el cuerpo. Sin embargo, es un fenómeno mucho más oculto y menos desarrollado que en las mujeres, menos evidente, aunque no por ello menos necesitado de análisis.

3. Citado en Chapkis (1988, p. 90).

En las mujeres, la regulación física y social funciona a través de una idea que yo denomino «el miedo al descontrol», ligado al «miedo al placer»,[4] que se aprecia perfectamente en las conversaciones y en las experiencias femeninas cotidianas. Cuando se debate esta cuestión entre mujeres, muchas insisten en que «si no se pusieran límites a la comida o a la sexualidad»..., dejando siempre un interrogante final. Parece que si las mujeres «se abandonaran a sus deseos más profundos», comerían hasta explotar, tendrían relaciones sexuales totalmente incontroladas y, en definitiva, se produciría el caos en sus vidas y por extensión en toda la sociedad. Es en un intento de evitar esta supuesta situación por lo que se someten a una tiranía de la delgadez y a un control riguroso de algunas facetas de su vida (alimentación, sexualidad...) y de la de las personas de alrededor (parejas, hijos/as). Algo que, por otra parte, no tiene mucho que ver con los parámetros de lo sano o del bienestar, aunque se presente como tal, porque mujeres delgadas y gordas objetivamente se conducen de la misma manera. De esta forma, las mujeres comentan habitualmente cuestiones relativas a los «límites necesarios» en cuanto a la figura: límites en los kilos, o en la talla de los pantalones... a partir de los cuales inician inmediatamente una dieta. Sin embargo, es curioso que las personas que mantienen un peso estable suelen ser aquellas que no tienden a controlar ni la ingesta ni el peso.

A mi entender, la educación es de importancia capital, ya que en nuestros procesos de socialización no se educa a las personas (y menos a las mujeres) en el aprendizaje de una ingesta alimentaria variada y de acuerdo con gustos propios. No se facilita que cada cual vaya aprendiendo a combinar su alimentación de acuerdo con los momentos, edades..., sino que desde muy pequeñas se acostumbra a las mujeres a controlar su comida en base a índices externos (kilos, calorías, dietas, relaciones diversas de alimentos «prohibidos»...), lo cual hace perder por completo la autorregulación corporal de la alimentación y contribuye a la pérdida de la referencia exterior de la propia imagen.[5]

4. Agradezco a Luisa Etxenike que me haya hecho pensar sobre la vinculación estrecha entre el «miedo al descontrol» y el «miedo al placer».
5. Fischler apunta que existe en nuestra sociedad una gran libertad a la hora de decidir sobre la alimentación, pero que esta libertad va acompañada de una gran incertidumbre, relacionada con la falta de leyes o normas estructuradas, todo lo cual expresaría una crisis de la civilización (recogido en Gracia, 1996, pp. 388-389).

En el caso de la sexualidad femenina, el aprendizaje en base a «límites» desde la infancia es también bastante evidente: horarios, espacios, formas de vestir, tipos de personas, circunstancias..., que se van desechando en el día a día para un «buen» manejo de las costumbres sexuales, de acuerdo también con la clase social, la edad, la religión, la etnia y el contexto en el que se viva.

Por otra parte, nuestra sociedad tiende a psicologizar el comportamiento de las personas que tienen conflictos con su imagen y alimentación. Se afirma, por ejemplo, que no son capaces de diferenciar la necesidad nutricional de otras carencias fisiológicas, demandas afectivas o estados de displacer. De esta manera, un sentimiento de depresión se convertiría en ellas en una sensación de hambre falsamente interpretada (Roudière, 1993).[6] Algunos profesionales de la psicología y el psicoanálisis, como hemos visto en el caso de Orbach, se centran más en cuestiones sociales. Pero la mayoría insiste en las carencias en cuanto al aprendizaje de la discriminación de diferentes necesidades fisiológicas, la incapacidad para distinguir las necesidades de origen emocional (*ibid.*, p. 299). En este sentido, creo que por lo menos en el trabajo antropológico, pero probablemente también en su abordaje social y médico-psicológico, es preciso dejar a un lado teorizaciones más excluyentes y patologizadoras de estos comportamientos, y analizar de una manera más global la articulación de los comportamientos con los contextos y las formas de socialización. Habría que ir deslindando (aunque se pongan en relación) lo que pueden ser comportamientos más «patológicos», como los casos graves de anorexia y bulimia, para los que puede ser preciso encontrar tratamientos médico-psicológicos, de lo que es la comprensión de la gestión social y cultural de la afectividad, las emociones y las necesidades personales, que, por lo general, en nuestra sociedad se va canalizando a través de tratamientos concretos de la imagen y el cuerpo. Es decir, se trataría de integrar en el análisis de la persona el cuerpo como un espacio de integración de la razón, el deseo, la emoción y el sentimiento.

6. Autores como Sudres (1993) también plantean la hipótesis de que un exceso de peso sugiere la presencia de una sintomatología depresiva, aunque ya hemos comentado que otros, como Polivy y Thomsen, consideran que, en caso de aparecer, este tipo de síntomas se relacionan más con la práctica de una dieta que con el peso excesivo.

6.
La profesión de modelo en la sociedad actual

El *modeling* o modelaje[1] y la profesión de modelo (modelos hombres y mujeres, de pasarela y publicidad) son fenómenos culturales directamente relacionados con la utilización de la imagen que comenzó tímidamente a mediados del siglo pasado (Soley, 1995a)[2] pero que con el tiempo se ha ido invistiendo de elementos simbólicos y sociales que van mucho más allá de su relación con la moda y el diseño. Así, en los últimos tiempos, están emergiendo dentro de este ámbito contenidos y significados nuevos para el estudio de las relaciones de género.[3]

Las modelos compiten en su carrera por el éxito y el poder económico con otros/as actores/actrices sociales inmersos en el mismo ámbito: los diseñadores, por ejemplo, que no siempre ven bien que se acumule la fama y poder alcanzados por estas mujeres y ponen en práctica estrategias alternativas utilizando, en ocasiones, mujeres desconocidas para sus campañas:

> Ahora nos limitamos a mostrar las ropas: las vendemos. La industria de la moda, como cualquier otra, se ha vuelto tan competitiva que los diseñadores por sí solos ya no pueden captar la atención como solían hacer. Ahora tienen que recurrir a modelos como gancho para vender sus ropas (Campbell, 1994, p. 9).

1. En castellano no existe un consenso sobre cómo referirse a este ámbito. En general he simultaneado el anglicismo *modeling* y el término modelaje.
2. Véanse también Soley (1995b, 1999).
3. En el análisis de la significación del modelaje en la sociedad contemporánea me han sido de gran utilidad los trabajos de Patricia Soley (1995a, 1995b, 1999).

Soley apunta que la modelo está compuesta por significados añadidos unos a otros, referidos al físico, a la actitud, al gesto, a la nacionalidad,[4] a la clase social, a la raza, a la edad... Es decir, la modelo, creada por diseñadores, editores de moda, fotógrafos y clientes, no sólo representa un ideal físico, sino también una persona, un carácter social (1995b, p. 8). Todo ello relacionado con una cultura que potencia lo visual, la imagen estética, la fotografía, frente a otros sentidos e impresiones. El mundo de la moda y la belleza es un mundo en construcción, con diversos protagonistas y actores/as, en el que se reclutan mujeres con éxito que van personificando diferentes definiciones de feminidad y que desbancan en este papel a aristócratas, actrices, cantantes y otros personajes.

El análisis del modelaje sirve para reflejar las variaciones en los conceptos de belleza, pero también las transformaciones respecto a la noción de persona y perfección social, de forma que las modelos se han convertido en identidades sociales ideales. Las modelos representan, de una manera casi mágica, con su glamour y sus hechizos de moda, un determinado orden social, escenifican rituales que van dando forma y carácter al mundo en el que vivimos (Soley, 1995a). Pero el modelaje es también una referencia fundamental a la hora de comprobar los nuevos modelos sobre el trabajo y la promoción social para las mujeres, como veremos; una forma de conseguir dinero, protagonismo y poder, de entrar en un mundo de glamour y riqueza, que se traduce en redes de poder e influencia. Las supermodelos, las llamadas *top-models*, representan en estos momentos un paradigma de autonomía, éxito social y autodeterminación, aunque sean mujeres y aunque esa autonomía y ese éxito procedan del uso de su cuerpo (Soley, 1995a).[5]

En el entramado de la moda se pueden diferenciar distintos niveles y protagonistas: modelos, hombres y mujeres; agentes de modelos y dueñas/os de escuelas y agencias; clientes de estas agencias: empresarios/as (o sus representantes) de muy diferentes tipos (desde fabri-

4. El estereotipo de modelo es, hoy por hoy, el de «mujer rubia o morena, tez blanca y ojos claros» y las que se salen de él, como las negras o las orientales (aunque alguna, como Naomi Campbell, siga estando entre las más reconocidas), no tienen acceso a los contratos más cotizados, por ejemplo, los relacionados con la cosmética.
5. Carmen Díez ha apuntado, en este sentido, el paralelismo que se puede encontrar entre el tratamiento social del modelaje y las mujeres con el fútbol respecto a los hombres. Véase Díez (1996).

cantes de autómoviles hasta diseñadores/as de moda y fabricantes de productos belleza...); editoras/es de publicaciones especializadas o no, estilistas, fotógrafos/as... En todos estos sectores hay una presencia significativa de mujeres, también en puestos de gestión y responsabilidad, aunque hay una cierta división sexual del trabajo: entre los modelos, estilistas, editores, dueños de agencias y agentes de modelos, parece haber mayor cantidad de mujeres, mientras que los diseñadores, fotógrafos y clientes, suelen ser hombres en mayor proporción. Señalo estos datos porque habitualmente se piensa que hay una separación radical en la sociedad en general, y en concreto en la moda, la publicidad y la industria de la imagen, por lo que los hombres ocuparían los espacios de «dominadores», imponiendo y manteniendo unos determinados criterios, y las mujeres de «dominadas». Sin embargo, esto no es así, sino que todos, hombres y mujeres, estén en el nivel que estén, participan activamente en la creación y mantenimiento de unos modelos estéticos y comerciales y unos sistemas de valores bien definidos. Es más, como veremos en la tercera parte, algunas de mis entrevistadas modelos insisten en que muchas veces los ideales, por ejemplo el de delgadez, son más potenciados por las mujeres que por los hombres. Además, una característica específica de la moda es que muchas de las actividades relacionadas con ella están dirigidas principalmente a mujeres.

Las modelos no son meras receptoras y transmisoras de los ideales, sino que son parte activa en todo el proceso de creación, mantenimiento y difusión. En este escenario no son infrecuentes los conflictos en relación con las condiciones de trabajo o los criterios estéticos. En León asistí a uno de ellos: una marca de prendas deportivas esponsorizaba la ropa de las azafatas en la Vuelta Ciclista a León. El cliente quería que llevaran una minifalda que a ellas les pareció excesivamente corta. Durante unos días todas se vieron inmersas en un proceso de discusión y negociación con los patrocinadores, y con la ayuda de su agente consiguieron finalmente alargar unos centímetros la falda. Una de ellas subrayaba con contundencia: «Una cosa es enseñar las piernas y otra el culo». Lo relevante, a mi entender, no era tanto si enseñar o no y qué implicaba esto, sino que ellas manifestaban su propio criterio sobre qué mostrar, dónde y cómo. No son inconscientes sobre el contexto en el que trabajan, ni se dejan llevar sin más por los otros, por lo que están continuamente inmersas en procesos de negociación y renegociación.

Es significativo que, ni modelos, ni agentes, ni responsables de agencias, creen tener influencia a la hora de defender, mantener o transformar los valores en relación con las mujeres, aun cuando mantengan posturas críticas respecto a los mismos. Esto se refleja en las entrevistas cuando se les pregunta si se podría influir en las condiciones sociales ideales en cuanto al peso y las características físicas de las modelos, o en las exigencias, diferencias y tratamiento del cuerpo de hombres y mujeres, aspectos en los que nadie se considera con suficiente nivel de influencia. Por el contrario, suelen remitirse todo el tiempo a los clientes y a la sociedad en general, aunque es evidente que tienen un cierto margen de maniobra. Por ejemplo, algunas agentes y editoras de prensa especializada, conscientes de la discriminación racial existente en el medio, están promocionando directamente a aspirantes negras y latinas.

Para comprobar la modificación de los patrones de referencia en cuanto al cuerpo, es muy conveniente analizar los cambios en la imagen de las modelos, o de las protagonistas de concursos y eventos muy cercanos a ellas, de los que se han ocupado algunas/os autoras/es. Garner y colaboradores examinaron el peso, la altura y las medidas de las modelos de *Playboy* de un período de veinte años (1959-1978) y observaron que el porcentaje promedio del peso de acuerdo con la altura y la edad había disminuido significativamente en ese período, además de que sus medidas también cambiaron significativamente: disminuyeron las del busto y caderas mientras que la cintura se alargó. Es decir, la figura ideal de la mujer se ha vuelto más delgada y a partir de ahí se ha pronunciado la presión social sobre las mujeres para que sigan regímenes.[6] Bordo añade que no sólo la figura ideal se ha vuelto más delgada, sino que además se potencian los cuerpos firmes y sin protuberancias. Esta es la razón de que esté permitida la musculación del cuerpo femenino (1990).[7] Es evidente que desde la moda se proyectan ideas concretas sobre los ideales de belleza, pero, curiosamente, las modelos, símbolo de belleza y juventud, «envejecen» mucho antes que el resto de las mujeres, y ellas son perfectamente conscientes de esto: las que no han conseguido ingresos

6. Citado en Polivy y Thomsen (1992, p. 321).
7. Soley también se ocupa de los cambios físicos de las modelos, y además los pone en relación con su lugar en la sociedad según las épocas (1995a, pp. 4-12).

suficientes para asegurarse el resto de su vida (sólo unas pocas son las afortunadas) en esos doce-catorce años de actividad tienen que procurar introducirse en otros sectores para sobrevivir en el futuro; aunque en general el modelaje suele ser un buen trampolín laboral. Podríamos decir que las modelos son mujeres que tendrán que utilizar el camaleonismo, la polivalencia, para transformarse y adoptar distintas imágenes, pero no sólo en su propio trabajo como modelos, sino que estas mismas cualidades les permitirán perpetuar sus ingresos, al integrarse posteriormente a un conjunto amplio de actividades en relación con el cuerpo y la imagen. Por tanto, además de ser paradigma de autonomía y éxito social, también lo son de versatilidad y polivalencia, cualidades muy valoradas en estos momentos en la esfera productiva.

La presencia de modelos masculinos tanto en pasarela como en publicidad ha crecido, lo que probablemente va a introducir modificaciones significativas en relación con el cuerpo dentro del sistema de género que servirán para una reconceptualización de la construcción de la desigualdad de género. En la actualidad, a grandes trazos, se observa una diferencia en el tratamiento de la imagen de hombres y mujeres a la que ya me he referido: las mujeres tienden más a expresar fragilidad y sumisión (Bordo, 1990), aunque esto depende también de las edades de los/as modelos. Además, las formas y exigencia en cuanto al adiestramiento y la forma de exhibir el cuerpo son mucho más estrictas, concretas y orientadas para las mujeres que quieren ser modelos que para los hombres. En el caso de los varones, se considera suficiente una buena presencia y un cuerpo «bien definido», que ellos trabajan básicamente mediante el ejercicio físico.[8] Sin embargo, las técnicas utilizadas por las mujeres en el trabajo son mucho más sofisticadas e implican un mayor dominio de la presentación y movimiento del cuerpo. De cualquier modo, la demanda profesional es mucho menor para los hombres, quienes además reciben salarios más bajos. Por otra parte, los hombres también están sometidos a estereotipos y estigmatizaciones sociales negativas, más relacionados en su caso con la vinculación al cuidado de la imagen con la homose-

8. Es esclarecedor este concepto de «definir el cuerpo», que en general se aplica más a hombres que a mujeres y que se traduce en que queden marcados los músculos del cuerpo.

xualidad.[9] Aunque es cada vez más palpable que, por lo menos en un nivel adquisitivo medio/alto, los hombres (homosexuales y heterosexuales) se van interesando más y más por la moda y el cuidado de la propia imagen (Campbell, 1995, p. 207).

Hombres y mujeres utilizan la seducción en la interacción social, aunque ésta haya sido más explícita en el caso de las ellas. A lo largo de la historia, muchas mujeres han hecho uso tanto de la belleza como de la seducción, como una forma de promocionarse, social y laboralmente, y de lograr un estatus superior, en general a través de un matrimonio ventajoso, pero también del acceso a una red social determinada o una actividad remunerada. Juliano comenta en su libro *La Prostitución. El espejo oscuro* (2002) que las mujeres, que tradicionalmente han trabajado muchas más horas que los hombres y han dispuesto de muchos menos recursos económicos que ellos (sólo un 10 por 100), han tenido tres maneras de enfrentarse a este hecho y de poner en marcha estrategias redistributivas: dos de ellas son consideradas legítimas, el trabajo productivo y el matrimonio o herencia, con la posible transferencia de recursos de hombres a mujeres; la tercera forma, la prostitución sería ilegítima y conllevaría un alto grado de estigmatización (*ibid.*, pp. 143-144).

Podríamos decir que las mujeres han puesto en marcha habilidades muy diversas para el acceso a cotas mayores de protagonismo, riqueza, prestigio y poder, entre las que estarían también la práctica de la seducción y la sexualidad, así como el cuidado de la imagen y la belleza. Pero, muchas veces se ha tratado de estrategias individuales, conscientes o inconscientes. Esta conducta ha sido interpretada y descalificada desde el feminismo y amplios sectores sociales como un sometimiento que discrimina a las mujeres, a partir de la idea de que contribuye a reafirmar un concepto de mujer como mero objeto de deseo e impide su proyección pública como sujetos sociales activos. Como apunta también Juliano (2002):

9. Algo habitual en nuestra sociedad es que una parte importante de los hombres «no corrientes» (no me refiero sólo a los homosexuales), con sistemas de valores distintos o alternativos a los dominantes respecto a la masculinidad, se introduzcan en ambientes o actividades relacionadas con el arte, el diseño, el espéctaculo, donde pueden desarrollar aspectos y mantener actitudes que serían criticadas y descalificadas en otros contextos.

> [en general] la cultura occidental ha tendido a desconfiar de todos los logros autónomos femeninos y a considerar que eran obtenidos a cambio de favores sexuales (...) Esta desconfianza generalizada ha contribuido a desanimar los proyectos de las mujeres, haciéndolas sentir incómodas por ganar dinero (*ibid*., p. 56).

No se ha tenido en cuenta, además, que existen conductas similares en los hombres, aunque se articulen de otras formas y/o sean menos explícitas y visibles socialmente.

La lectura negativa de la utilización de la imagen y la seducción por parte de las mujeres requiere a mi entender una reconsideración general, sobre todo al hilo del surgimiento de nuevos espacios para el tratamiento de la imagen, la belleza y la seducción, como es el caso de la profesión de modelo de pasarela y publicidad. En mi investigación con las modelos he podido observar cómo las adolescentes que quieren ser modelos, o las chicas que ya lo son, persiguen objetivos que suponen conceptualizaciones nuevas en cuanto al ideal de mujer. Quieren protagonismo, reconocimiento público y ascender en la escala social..., pero también quieren conseguir un trabajo y una autonomía económica, e incorporarse a la esfera pública como iguales a los hombres. Su cuerpo y su imagen son sus instrumentos de trabajo, pero no de una forma individual, sino colectiva, lo que, en mi opinión, tiene implicaciones en las relaciones de género. Por tanto, se ha producido un desplazamiento respecto a conductas anteriores, donde mujeres particulares hacían uso de su cuerpo y belleza para su propio provecho, puesto que se está definiendo un nuevo espacio de aprendizaje para las mujeres, de socialización, que implica cambio, y de ritualización de aspectos referidos a la apariencia que antes pertenecían al ámbito privado.

Podría decirse que las modelos de hoy utilizan una forma de andar y posar, unos gestos, que forman parte de una estética no ajena al mundo de la espiritualidad, fenómeno que se hace más evidente en los desfiles de moda con toda la puesta en escena —música, iluminación, etc.— de la que están rodeados. En este sentido, quiero destacar la emergencia de un proceso que podríamos denominar de deificación de la figura femenina de la modelo, que hace que aparezcan dotadas de cierta aureola de sacralidad que las convierte en una especie de deidades laicas; y esto contrasta a su vez con el declive de otras refe-

rencias religiosas vinculadas a la tradición judeocristiana, como podrían ser las santas y la Virgen María. Como sugieren Guillemot y Laxenaire (1994, pp. 44-50),[10] con la decadencia de las religiones, se han perdido referencias anteriores y esto se traduce en modificaciones en el mismo sentimiento de existir, de modo que el cuerpo y las sensaciones corporales se han convertido en un elemento central:

> A falta de un vocabulario moral, se ha proyectado la noción de lo bueno y lo malo en las imágenes de los cuerpos: la idea de Dios, las cualidades de perfección, honestidad y bondad, están ahora contenidas de manera simbólica en la imagen de la delgadez; la del diablo, la corrupción, apetito, pereza y gula, están encarnadas por la gordura (Santiso, 2001, p. 229).

Y no hay que olvidar que las modelos vehiculizan todos estos ideales culturales.

Es evidente que las/os modelos están sujetas/os a unas condiciones y unos riesgos específicos, por su trabajo, por el contexto socio-político en el que viven y por el sistema de género en el que se encuentran inmersas/os. Su función es vender múltiples y variados productos, ser cebos, promesas envasadas,[11] y a su alrededor se configura todo un abanico empresarial muy variado, relacionado, directa o indirectamente, con el mundo de la moda —dueños de discotecas, organizadores de fiestas y concursos, patrocinadores, empresarios de muchos tipos...—, que se aprovechan del *modeling* en su propio beneficio. Pero, las *top-models* (incluso algunas mujeres negras entre ellas, como Naomi Campbell) representan un carácter social universal (para hombres y mujeres) relacionado con la definición y el desarrollo del éxito, el trabajo, la autonomía, el poder, el prestigio... Tienen un poder de representación y simbolización intergenérico de lo humano, que en general ha correspondido y corresponde a los hombres. No tenemos muchos casos en la historia de Occidente de mujeres a las que se les haya otorgado este papel.[12] Es por todo esto que el

10. En Santiso (2001).
11. Como afirmaba un protagonista de la película *Beatiful girls*.
12. Muy pocas lo han conseguido: en concreto, y por citar algunas, podríamos nombrar a una científica, Marie Curie, una escritora, Virginia Woolf, o una política, Margaret Thatcher. En todo caso, una minoría absoluta con respecto a los hombres.

análisis del modelaje, un ámbito nuevo pero perfectamente articulado dentro de la estratificación y dualización de la sociedad actual, así como de otros espacios o fenómenos que impliquen una centralidad en el uso o exhibición del cuerpo, nos permite contemplar elementos que pueden contribuir a una caracterización más dinámica y abierta del sistema de género.

Se ha abierto así una esfera de promoción social vinculada a la estética y la belleza, en conexión estrecha con otros campos laborales (medios de comunicación, cine, trabajos de relaciones públicas...). El contexto que estamos analizando presenta, a mi entender, algunas de las características que Del Valle (1992/93) define como propias de espacios de transformación genérica, tres en concreto: (*a*) intercambiabilidad en las tareas, puesto que los hombres se van incorporando a este ámbito; (*b*) responsabilización en cuanto a las actividades más relacionadas con el poder[13] que con la culpa por el no cumplimiento de tareas asignadas a su sexo; no olvidemos que las *top-models* son símbolo de autonomía y éxito social y aglutinan mucho poder económico en torno a ellas; (*c*) ritualización y extereorización (mediante desfiles y otros acontecimientos) de aspectos, como la seducción, el cuidado estético, etc., que anteriormente correspondían más al ámbito privado.

13. Poder como «capacidad para incidir sobre el mundo o de afectar lo exterior en mayor medida, o al menos no en menor medida, de lo que uno/a es afectado/a» (Amorós, 1989, p. 7).

7.
Recapitulación

En esta segunda parte se ha propuesto una lectura global y alternativa de algunas cuestiones relacionadas con el cuerpo, la imagen corporal y el género en Occidente, como los conflictos con la imagen y la obsesión por la delgadez. Para ello he relacionado el marco sociopolítico, la experiencia general y corporal, y ámbitos de la vida como la sexualidad, la alimentación, el cuidado estético y el ejercicio físico. He tomado en consideración las distintas prácticas corporales que las personas llevan a cabo y he analizado no sólo el seguimiento de unos determinados ideales estéticos, sino también aspectos de contestación, rebelión, creatividad y conflictividad desde el cuerpo, que indican un protagonismo activo a la hora de construir una vida. Todas las personas en general, y más en concreto las mujeres, han asumido en nuestra sociedad el control de su cuerpo a través del seguimiento de unas normas de belleza, un peso ideal, una estética y una imagen. Este autocontrol se traduce en un control social muy eficaz para ellas, más cuanto que está perfectamente interiorizado e integrado en la vida cotidiana. Por otra parte, las mujeres, más que los hombres, personifican y representan el supuesto control sobre la sexualidad que la «civilización» requiere y que ha sido abordado por autores diferentes sobre todo en los dos últimos siglos. Pero al mismo tiempo, ellas, individual y colectivamente, están configurando sus vidas y definiendo su participación en distintos espacios sociales desde la gestión de sus procesos y conflictos corporales, muchas veces de forma alternativa y rompedora con las normas dominantes. Los cuerpos femeninos están hablando, actuando, comunicando, expresando y materializando diferentes visiones del mundo, que no siempre coinciden con lo que

se dice sobre ellas. Pero estas cuestiones permanecerán invisibles mientras no hagamos análisis más complejos que hagan aparecer las contradicciones inherentes a las mismas.

En este sentido, un campo que habrá que analizar más en profundidad es la organización, por grupos sociales, del sometimiento y contravención de las normas dominantes sobre el cuerpo. En relación con ámbitos de desigualdad de género, como son la división del trabajo o el poder, Connell (1987) ha definido núcleos «duros» en los que la discriminación no sólo continúa sino que se reafirma, como entre los altos ejecutivos y círculos de poder, y otros donde lo más característico son las contradicciones y combinaciones de elementos clásicos y otros más alternativos (por ejemplo, combinación de conductas machistas pero respeto por el protagonismo laboral de las mujeres en los hogares, en sectores masculinos de clase baja y alta proporción de parados). Podría decirse que el seguimiento de los ideales dominantes respecto al cuerpo no tiene por qué darse de la misma manera en todos los espacios sociales ni tener las mismas consecuencias en todos ellos. Es posible que algunos espacios sean más nucleares en cuanto a las implicaciones para las diferencias de género, que otros integren experiencias más reafirmadoras de las desigualdades y discriminaciones para las mujeres a través del cuerpo, y que otros presenten vivencias más cuestionadoras y transformadoras de estas mismas normas, aunque sea siempre a través de una corporalización de la experiencia.

En esta segunda parte he analizado también la articulación entre procesos vitales y corporales, subrayando la dimensión de creatividad y el protagonismo de los/as actores/actrices sociales en ella. Asimismo, he destacado la necesidad de tener en cuenta la combinación del nivel ideal y real de las experiencias, el juego entre bellezas ideales y subalternas, y la definición y simultaneidad de espacios donde ciertas estéticas, por muy ideales que sean, no sirven, no funcionan, o se quedan más a un lado en momentos determinados y según las finalidades, y otros donde adquieren todo el protagonismo. Todo ello sin negar el peso de la conflictividad y negatividad inherente a esos procesos y haciendo una lectura crítica de los análisis que psicopatologizan algunos usos corporales de nuestra sociedad, focalizados por lo general en las mujeres. Se ha partido de la importancia de la variable género en la centralidad occidental del cuerpo pero se ha subrayado también la necesidad de tener en cuenta otros elementos que pueden

atravesar el género, como son, la clase social, por la accesibilidad económica a ciertos tratamientos, por ejemplo; la etnia y la cultura, el colectivo del que se forma parte, que puede estar más o menos centrado en el cuerpo; las actividades que se llevan a cabo (trabajo, deporte...), o las transformaciones que se dan en el tiempo. De todas formas, a pesar de la preeminencia de lo corporal en la constitución de la persona social, y aunque el propósito general del estudio del cuerpo que pretendo sea vincular los aspectos racionales, vitales, identitarios y emocionales de las personas, la identidad corporal y la personal no siempre coinciden en su proyección y vivencia. Así, las/os entrevistadas/os aluden muchas veces a ciertos desajustes entre su percepción del «yo» y la percepción que tienen las personas de alrededor; desajustes que de todas formas pueden (y de hecho en muchos casos es así) integrarse en la elaboración general de la vida, la presentación de uno/a mismo/a en la sociedad y la autoaceptación.

Han quedado muchas facetas sin abordar, por ejemplo, todo lo concerniente al cuidado estético. Es necesario, por ejemplo, analizar específicamente las modificaciones identitarias producidas por variaciones involuntarias o voluntarias en la imagen a través de intervenciones plásticas o problemas que requieren cirugía reconstructora (mutilaciones mamarias...). ¿Con qué cambios se está correspondiendo esta normalización que van teniendo dichas prácticas en nuestra sociedad, por lo menos en cuanto a su aceptación teórica? Las nuevas tecnologías sanitarias y reproductivas, los tratamientos en base a materiales y prótesis muy diversas, están dando lugar a los llamados cuerpos biónicos (Synnott, 1992), cuerpos reconstruidos y fabricados, *cyborgs* (Haraway, 1995), donde se combina lo humano y la máquina, lo orgánico y lo «artificial», que sugieren y dan forma a realidades donde la naturaleza y la sexualidad adquieren nuevos significados y que conducen a formas alternativas de percibir el ser persona y las relaciones de los humanos entre sí y con el entorno. Es probable que, de la misma manera, las modificaciones plásticas, estéticas, acusadas de la imagen puedan llegar a tener en nuestra sociedad una incidencia que debería ser convenientemente analizada.

Tercera parte

ITINERARIOS CORPORALES Y PROCESOS DE AUTOTRANSFORMACIÓN

1.
Trabajo corporal y cambios en la identidad de género

El título de este capítulo hace alusión al concepto de *trabajo corporal* utilizado por Loïc Wacquant (1995) en su etnografía sobre los boxeadores en Chicago donde él mismo llevó a cabo un aprendizaje pugilístico. La definición que da este autor de ese concepto es la siguiente:

> Una intensiva manipulación del organismo, regulada con precisión, cuyo objetivo es imprimir en el esquema corporal del púgil series de posturas, rutinas de movimientos y estados subjetivos emocional-cognitivos que le convierten en un practicante dialogante de la «dulce ciencia de golpear». Es una forma de «trabajo práctico» en el sentido de que implica el ejercicio de una inteligencia que se realiza en comunicación con las realidades concretas y actuales de su entorno natural y su objeto (Bittner, 1983, p. 253). Y reorganiza de forma práctica el campo corporal entero del púgil, haciendo resaltar ciertos órganos y capacidades, y haciendo retroceder otros, transformando no sólo el físico del boxeador sino también el «sentido de su cuerpo», la conciencia que tiene de su propio organismo y, a través de su cuerpo transformado, del mundo a su alrededor (Wacquant, 1995, p. 73).

En la experiencia de los boxeadores, capital[1] corporal y trabajo corporal están totalmente interconectados (*ibid.*, p. 67) y ellos, también

1. Una definición de capital en los términos definidos por Bourdieu la tenemos en Wacquant (1995, p. 66): «Trabajo acumulado (en su forma materializada, «incorporada» o encarnada) que, cuando es apropiado de manera privada, es decir, exclusiva, por agentes o grupos de agentes, les permite a su vez apropiarse de energía social en forma de trabajo reificado o vivido».

aunque de diferente forma que las modelos, son plenamente conscientes de la dependencia respecto de su cuerpo pero también de la finitud temporal de su actividad, de los límites implícitos de ese trabajo corporal.

Creo que este concepto es de gran utilidad para el análisis de itinerarios de personas cuya actividad profesional o de ocio implica un aprendizaje y una práctica muy intensivas de diferentes técnicas corporales, y un remodelado tanto de los volúmenes como de las formas corporales en diferentes sentidos, más aún cuando el trabajo y la transformación corporal conllevan *índices visibles* (*ibid.*, p. 66). Los seis casos que analizaremos en los distintos apartados de este capítulo corresponden a dos mujeres modelos de pasarela; dos deportistas, una profesional y la otra amateur, y dos hombres, un actor de teatro y un bailarín profesional. Todas ellas son personas inmersas en *universos corporocéntricos* (*ibid.*). De todas formas, una diferencia que hay que constatar entre los boxeadores u otros deportistas en los que el ejercicio físico es intenso y dirigido (como los practicantes de halterofilia y culturismo) y las modelos o los profesionales del teatro y la danza sería que en los primeros los índices de la transformación corporal son más visibles. Lo son de una manera evidente en el caso de Ana, por ejemplo, la deportista de halterofilia, uno de los itinerarios de los que nos ocuparemos. Aunque, por otra parte, es de subrayar que la menor visibilidad de las remodelaciones y aprendizajes corporales en el caso de las modelos tiene que ver también con una naturalización de su actividad profesional, como si fuera algo inherente a su sexo, y esta invisilibización redunda en un no reconocimiento de sus saberes y habilidades específicos. Dicho de otra manera, una característica de la profesión de modelo, así como de otras profesiones igualmente feminizadas en las que la imagen es determinante, es que la capacitación y organización laboral requeridas quedan ocultas, lo que supone una dificultad añadida para el reconocimiento profesional de sus practicantes.

En este texto voy a considerar que tanto la profesión de modelo como la práctica de algunos deportes por las mujeres, así como ciertas actividades artísticas que implican un entrenamiento físico determinado practicadas por los hombres, llevan implícito un trabajo corporal muy profundo, en los términos en los que lo define Wacquant. Este trabajo, combinado con diversos factores que iremos analizado a lo

largo del capítulo, son germen de cambios respecto al género. En este sentido podemos definir esos procesos corporales como procesos de auto-transformación, como «caminos sin retorno» respecto al género, tal y como veremos en los doce casos presentados. Es necesario, sin embargo, hacer una matización a la que volveré en profundidad en el apéndice del libro: la autodefinición de género que cada persona va a dar de sí misma es en todos los casos polarizada; todas las mujeres entrevistadas dicen sentirse mujeres, y los hombres, hombres, al margen de los contenidos concretos relacionados con estas definiciones, que son diversos. Sin embargo, la vivencia de esa identidad es plural, compleja y abierta, y se resiste a las clasificaciones dicotómicas del tipo masculino/femenino. En este sentido, se aprecia un déficit de recursos lingüísticos para expresar esa experiencia plural, así como una necesidad de identificarse con un grupo (los hombres o las mujeres), al margen de que se mantenga una actitud crítica o alternativa frente a las exigencias sociales respecto a las prácticas de género.

Modelaje y promoción social

En la segunda parte subrayaba que el ámbito del *modeling* o modelaje constituye un nuevo espacio social para las mujeres, donde se articulan elementos diferentes y aparentemente contrapuestos: utilización y exhibición del propio cuerpo, promoción social, valores relacionados hasta ahora con lo masculino, como la autonomía económica y el poder, y valores «femeninos», como la belleza. He desarrollado la idea de que las modelos son referencia social para aspectos que van más allá de la imagen y la moda, cuestiones que tienen que ver con cómo ser miembros de la sociedad y desempeñar un trabajo, y nuevas formas de ritualización de la imagen. La gestión de la apariencia y la estética en las/os modelos está interrelacionada con las definiciones y redefiniciones que se dan del lugar que hombres y mujeres han de ocupar en la sociedad, pero en ese proceso unos y otras tienen un papel activo, aunque estén influidos/as por los discursos dominantes. Es decir, no podemos interpretar el cultivo y la utilización de la imagen corporal en el mundo de la moda (ni en general) como un mero sometimiento de los distintos protagonistas a las normas dominantes,

sino que se trata de procesos complejos de negociación y renegociación de los criterios que hay que seguir, en los que participan todos los actores sociales implicados.

Cuando hablo de promoción social lo hago en referencia estricta a la idea, generalizada en la sociedad capitalista e industrializada, de promoción como paso de un estatus socio-económico y de prestigio a otro reconocido socialmente como superior. En este sentido, el cuerpo y el aspecto externo son la primera tarjeta de presentación y tienen un papel totalmente relevante en la interacción social. Las personas que desarrollan una actividad de cara al público, sea cual sea, están sometidas a unos condicionantes grupales y sociales específicos respecto a su apariencia. Hombres y mujeres utilizan su imagen y su cuerpo como un medio para acceder al ámbito público y al medio laboral, y como un pasaporte para la movilidad social,[2] aunque algunos colectivos, masculinos y femeninos, dependen de un modo más directo del cuidado de su imagen y apariencia en el desarrollo de su trabajo, como es el caso de las/os modelos de publicidad, los/as relaciones públicas y los/as políticos/as.

La utilización del cuerpo en este entorno comporta elementos nuevos en relación con la promoción social y pública de las mujeres, como sujetos y como colectivo social. El análisis de estos aspectos se puede hacer separadamente o bien integrado en uno más amplio que contemple la difusión y la trascendencia de unos determinados ideales de belleza, masculinidad y feminidad en la sociedad actual, y la promoción de unos valores concretos en relación con el consumo y a la sociedad de clases.[3] Es decir, estudiar la exhibición corporal de esta manera permite mantener una actitud crítica tanto con la utilización de la imagen en nuestra sociedad y la conceptualización de la belleza ideal como con ciertos elementos inherentes a la misma publicidad, y una actitud también radicalmente crítica con la sociedad capitalista y de consumo. En conjunto me parece que bastantes de las lecturas cuestionadoras de estos sectores pueden ser mantenidas y deben ser

2. Siguiendo la expresión de Soley (1995a, p. 22).
3. Soley destaca que a pesar de que el éxito social se hace corresponder con el dinero y la movilidad social ascendente (y esto se reafirma continuamente en aquellas mujeres que proceden de clases bajas y acceden a un nivel muy superior), este éxito es compatible con una idea de sociedad «sin clases» (1995, p. 22).

tenidas en cuenta.[4] Pero no contemplar otros elementos que están emergiendo en relación con la publicidad y el mundo de la imagen nos hace perder la visión de conjunto y no posibilita el surgimiento de otras vías de análisis.

En este apartado analizaré dos itinerarios corporales correspondientes a dos mujeres que trabajan en el mundo de la moda: Ingrid y Patricia, ambas modelos de pasarela y publicidad. Patricia tiene ya un cierto renombre tanto a nivel estatal como internacional, y está ahora en un momento de redefinición de su profesión, mientras que Ingrid está intentando introducirse en el mercado internacional. En ambos itinerarios se muestran cuestiones relativas a la actividad profesional y el aprendizaje de una modelo, así como algunos riesgos, circunstancias y contradicciones de una profesión en el marco de la cual se desarrollan capacidades físicas y sociales definidas estereotipadamente como femeninas, como la seducción, pero también «masculinas», como la autonomía; todo ello dentro de un universo «irreal», donde prima la apariencia y lo efímero. Una experiencia que las obliga a conocer ámbitos muy alejados de su medio de origen y, por tanto, a ampliar sus horizontes aprendiendo de las relaciones humanas y del funcionamiento del mundo y viéndose empujadas inevitablemente a reflexionar sobre ellas mismas como mujeres y miembros de una sociedad. Desenvolverse y resistir en ese medio implica poner a prueba un día sí y otro también la propia solidez de estas niñas-mujeres. Para mostrar todo esto de una manera más contrastada iré tejiendo los relatos de Ingrid y Patricia y mis propios comentarios con fragmentos del testimonio de Dominique Abel, una modelo, bailarina y actriz, que en su libro *Camaleona* (1999) hace un recorrido por múltiples facetas de su experiencia, con una sensibilidad y una finura exquisitas.

Ingrid: una feminidad en movimiento

Ingrid tiene veinte años y lleva más o menos tres dedicándose a la moda. Mide 1,70 cm y pesa 47-48 kilos; ha adelgazado cinco en el último año. Se muestra como una persona abierta, habladora, simpática

4. No comparto, sin embargo, las acciones o teorizaciones indiscriminadas contra el uso de los cuerpos en el ámbito público o la publicidad.

y amable. Su familia (madre, padre y hermano pequeño de siete años) vive en una de las islas de la geografía española. Tiene nacionalidad española aunque su padre es alemán y trabaja para una empresa alemana. Su madre, que tiene un comercio de ropa, ha sido quien más la ha apoyado en su elección profesional y es la persona que más veces sale a lo largo de nuestra conversación. Su madre es también su confidente y el modelo principal en su vida: «Porque es una persona que es muy luchadora, entonces yo he aprendido mucho de ella». Ingrid estudió primaria en un colegio de monjas y posteriormente hasta COU en un instituto.

Se considera una persona:

> sencilla, humana, natural y sincera. Eso son cuatro cualidades que yo creo que es lo que más me gusta de mí misma (...) La belleza es una cosa que hoy la tienes y mañana no la vas a tener más. Depende de cómo te cuides pero no es lo más importante, el físico. Sí para esta profesión, pero esta profesión tampoco significa que es lo único que hay en el mundo (...) Entonces yo esas cuatro cualidades creo que las tengo y no me ha cambiado la profesión en ese sentido, me ha cambiado en otro tipo de cosas.

Una reflexión similar a algunas cuestiones que planteará Patricia, y que suena a un discurso que repiten machaconamente las modelos en las entrevistas que se les hacen en las revistas de moda o divulgación, un discurso que intenta mostrar que son más que «pura imagen». Abel (1999) hace alusión también a este aspecto, lo relaciona con la primacía de lo físico en ese ámbito y afirma que se produce ahí una contradicción, la más *destructiva* de su profesión según ella:

> Sentirme disminuida si es mi físico, mi apariencia lo que se admira cuando ni siquiera puedo vivir sin despertar esta admiración. Y esta profesión me somete cada día a esta contradicción (1999, p. 154).

También la contradicción derivada del hecho de que exhibirse, mostrarse, puede ser al mismo tiempo una forma de ganar seguridad, como muestra también Abel (*ibid.*) cuando habla de un pasaje de su profesión donde tenía que mostrarse desnuda:

> Parece [el fotógrafo] algo intimidado de repente, ahora que estamos a solas. Yo, al contrario, desnuda frente a él, me siento más segura de mí misma que en ningún otro momento del día (*ibid.*, p. 228).

Ingrid piensa que ser modelo es una profesión muy exigente que ha provocado transformaciones fundamentales en su vida, pero es curioso que perciba estas experiencias como algo que «se añade» a su personalidad, a su «ser interior», como si este acto de «desdoblarse» fuera una forma de resistencia frente a un mundo, el de su profesión, que a pesar de su condición de novata ya conoce bien:

> Te haces mucho más duro, aguantas más, recibes muchos más palos, ves cómo es el mundo realmente, la superficialidad que hay, los trapicheos que hay, y entonces tú vas aprendiendo a amoldarte y a ser flexible y a ir con unos y con otros, y saber cómo tienes que hablar con unos y con otros (...) No es fácil con veinte años saber esto, pero te vas acostumbrando. Mientras tú sepas cómo eres por dentro y lo mantengas así para ti misma y para tu gente más cercana, yo creo que es lo más importante.

Y siempre la referencia a su familia, sobre todo a su madre, como un soporte afectivo, como un mecanismo de control en esta resistencia, para no «desviarse» en su propósito de mantener su «integridad», y para hacer frente a las duras condiciones de su trabajo.

Ingrid, como muchas otras modelos, fue introducida en el mundo de la moda a partir de un concurso provincial de misses al que fue animada a presentarse por unos amigos diseñadores. Éstos fueron también los que le enseñaron a desenvolverse en su nuevo trabajo, a desfilar y a maquillarse. De Madrid, que fue el sitio donde saltó en primer lugar, marchó a Milán y ahora, desde hace sólo un mes, vive en París. Todas las chicas que comienzan a probar suerte en el modelaje piensan que sacan algún provecho de él, aunque no se puedan dedicar profesionalmente al mismo, ya que se sirven de ese ambiente como una plataforma para otro tipo de aprendizajes muy variados. Además de ser un mundo de relación y contacto con gente muy diversa, algunas incluso encuentran en este contexto una forma de enfrentar o resolver complejos y conflictos infantiles, relacionada directamente con su trabajo corporal. Pero, no todas llegan siquiera a poder vivir de ello. Para triunfar necesitan suerte y un buen márketing, además de unas propiedades y condiciones físicas determinadas.

Sólo podrán competir aquellas que tengan una altura determinada, una figura y una piel perfectas, y a poder ser algo que las distinga del resto: una forma de mirar, un aire, un porte... Cuando nos referimos a las condiciones estéticas y corporales de las modelos y a sus variaciones, se suele subrayar la necesidad de tener un peso muy bajo y una figura muy esbelta y proporcionada, aspectos que, aunque deseados por muchas mujeres, son muy difíciles de conseguir y motivo de frustración para todas. En este sentido, llama la atención lo poco que se citan otras cuestiones que son igualmente fundamentales para las modelos, e igualmente inaccesibles para las mujeres «de carne y hueso»: la altura (mínimo, 1,73 cm en estos momentos)[5] y la perfección de la cara (dientes, facciones, cutis) y de la piel, en general.

Aunque lleva muy poco tiempo en Francia, los comienzos son bastante positivos, puesto que no ha dejado de trabajar mediante contratos muy diversos. Habla de ello y nos explica cómo percibe los diferentes ámbitos en los que se mueve:

> He hecho varios anuncios, bastantes desfiles, y después revistas. Lo que pasa es que lo que yo más suelo hacer, o sea, para lo que me prefiere la gente son los anuncios, o para cosas de revistas (...) Lo que yo prefiero personalmente son los desfiles, están peor pagados pero es donde tú te puedes expresar más, donde puedes expresar más tu personalidad (...) Puedes expresar más tu personalidad porque nadie te dice lo que tienes que hacer, simplemente tienes que enseñar la ropa, y enseñar la ropa no es solamente salir caminando, es sentirla, sentir la música y, no sé, comerte al público, que ellos se queden contentos con lo que tú les estás enseñando (...) Sin embargo en la revistas estás más limitada porque tienes que hacer una historia, pero lo que quiera el fotógrafo.[6]

5. No he conseguido documentar por qué esta altura y no otra.
6. Abel (1999) ofrece una visión diferente: «Los desfiles. Muchas chicas los prefieren a las sesiones de foto. A mí nunca me ha proporcionado verdadero gusto. Quizá porque la foto requiere un trabajo mucho más íntimo, en relación con alguien —el fotógrafo— y porque se trata de una elaboración: se progresa con vistas a un resultado. Me parece que se asemeja más a un trabajo aun cuando se precisa de una verdadera técnica y talento para desfilar bien. La diferencia esencial es que los desfiles son públicos. Una pequeña multitud por un lado, una grande por el otro. Cuanto más mundano es uno, más le gustan los desfiles, sea cual sea el lado en donde se encuentra. El artificio manda. No soy mundana, todo lo contrario. Me siento incómoda con las relaciones artificiales, no tengo este deseo de brillar en medio de la multitud sino más bien en la intimidad. ¡Sólo me gustan las relaciones privilegiadas!» (1999, p. 192).

Ahora Ingrid está planificando cuidadosamente su carrera, ayudada por el director de la agencia y por su *booker* (agente). Durante la entrevista vuelve una y otra vez a la cuestión de su futuro profesional pero lo hace de nuevo dando forma a un discurso totalmente redundante, que es probablemente el que ella recibe de su contexto más inmediato:

> Mis proyectos son en este momento aprovechar esta profesión al máximo porque son pocos años los que dura la profesión. Es una profesión superficial, tú lo que vendes es tu imagen. Tampoco es fácil, o sea, la modelo también tiene que ser inteligente...

Por el contexto en el que se desenvuelven, lejos, por lo general, de su familia y amistades a edades tempranas y en pleno crecimiento físico y emocional; por la forma de vida que llevan —viajes, contacto con personas y medios muy diferentes—, y por la actividad en sí misma —presentación y exhibición continua de una misma, ambiente de mucha competición...—, adquieren en muy poco tiempo una formación muy intensa en áreas diversas: idiomas, comunicación personal, gestión de problemas y necesidades, técnicas y artes escénicas, cuidados y belleza corporal... Incluso algunas completan estudios universitarios o de otro tipo. Están, por tanto, inmersas en un proceso de maduración y de aprendizaje intensivos. Además de ser un trabajo más creativo de lo que generalmente se piensa. La creatividad y el buen hacer se demuestra también en lo que tiene que ver con la puesta en escena y la dramatización, y en sus condiciones físicas y deportivas. Casi al principio de nuestra conversación Ingrid habla espontáneamente de todo esto:

> Tengo una profesión que no solamente es que la gente te vea lo que eres por fuera, superficial, es muy superficial, sí, pero también aprendes mucho de la vida viviendo sola (...) La universidad de la vida (...) Sé cuatro idiomas y entonces sé que si me falla esto siempre puedo hacer cualquier cosa con los idiomas y con los estudios terminados.

Además, su forma de vida cambió radicalmente cuando se inició en esta profesión y comenzó a vivir y a viajar sola; pasó a ser una persona autónoma a muchos niveles: «Yo me hago la comida, todo, yo me lavo la ropa, yo me voy al supermercado, yo me hago mi comida, todo».

Las modelos, por tanto, son mujeres obligadas a enfrentarse a esa supuesta «superficialidad», relacionada directamente con una lectura naturalizada de su actividad profesional y con el rechazo social, o cuando menos, la ambivalencia que comporta. La necesidad de defenderse de esa visión social negativa es, probablemente, la que lleva a Ingrid a hacer una elaboración de su vida donde da la impresión de que su actividad laboral es casi un paréntesis:

> Muchas veces tienes que estar muy lejos de tu familia, de tus amigos, de tu ambiente natural, y después tienes que llevar un tipo de vida mucho más difícil que otro tipo de gente, tienes que dormir más horas, no te puedes permitir ir aquí o allá, tienes que llevar una dieta, tienes que desenvolverte solo, o sea, es una vida dura.[7]

Todo por un objetivo en el que se mezclan expectativas profesionales y personales:

> Cada una tiene su ilusión y su meta, y mi ilusión y mi meta es, por ejemplo, ser reconocida algún día, ser una modelo reconocida, una buena modelo internacionalmente, lo que no quiere decir que yo estoy loca por ser una top model, no, no es eso, sino que me gustaría trabajar bien, me gustaría que la gente supiese que soy una persona que sé trabajar y que tengo experiencia y que puedo amoldarme a todo tipo de trabajo, entonces eso es a lo que yo llamo llegar. Me imagino dentro de diez años, que tendré treinta, pues con una familia, con mis hijos, y relajada, y me gustaría vivir otra vez en una isla porque me gusta la vida relajada y en contacto con la naturaleza. Me gusta la montaña, me gusta el mar, me gusta el cielo, me gusta todo lo natural, y me gustaría desenvolverme en un ámbito así (...) Este trabajo lo haces para el día de mañana tener una situación económica que te puedas permitir tener una vida normal sin trabajar mucho. Para eso sacrificas diez años de tu vida (...) Me gustaría trabajar en la radio o en la televisión.

La carrera de Ingrid es corta pero ya ha conocido los riesgos específicos de su profesión, como la anorexia, que sufrió hace tres años:

7. O bien rodeada de gente, en un pedestal, o bien cayendo en una soledad difícil de concebir. Tengo la impresión de vivir varias existencias a las vez. No puedo retener nada, todo va demasiado deprisa y no sé si algo se está construyendo (Abel, 1999, p. 90).

> Te suele pasar siempre en un período de tu vida, si haces esta profesión te pasa, no el 90 por 100 pero sí el 80 por 100 de las modelos tienen problemas con eso (...) Al principio era solamente anorexia y después anorexia y bulimia, entonces estuve en tratamiento mientras estuve estudiando en casa y por eso era también por lo que no me iba del todo a dedicarme solamente a esto, porque hasta que no me encontrara bien de salud... Una cosa psicológica y no la puedes superar tú misma, necesitas ayuda psicológica (...) Siempre te quedan secuelas, o sea, es difícil intentar llevarlo, que no vuelvas a recaer.

Otro elemento negativo que destaca son los celos y las envidias entre compañeras y con respecto al resto de las chicas de su entorno, y de aquí podemos deducir algunas cuestiones que tiene que ver con la relación entre las mujeres en la sociedad en general y en este espacio laboral en particular:

> Las chicas, todas se han vuelto la mayoría muy envidiosas y celosas y me tienen todas bajo el ojo y no me dejan en paz y siempre me están criticando (...) Yo lo recibo pero no me importa porque yo voy a lo mío, no tengo tiempo para estar criticando ni preocupándome de cosas así, yo creo que hay cosas más importantes en la vida que eso.

A pesar de que aparentemente no le da mucha importancia, lo repite varias veces durante nuestra conversación. Su actividad laboral la distancia también de las chicas de su edad, la coloca en una situación de «extrañamiento social», de percepción distinta de su edad, donde la edad sentida y atribuida son más adultas de las que corresponderían a su edad cronológica:[8]

> Yo me he desarrollado en otro ambiente en mi adolescencia y ellas en una isla tranquila, con sus amigos de siempre, saliendo, estudiando, muchas veces yo intento saber escuchar y estar con ellas y aprovechar al máximo mi amistad con ellas, pero cambia. La relación es distinta, yo me siento mucho más adulta que ellas. Entonces es un cambio muy fuerte, porque a lo mejor están hablando de unas cosas que a lo mejor a mí no me interesan, porque claro, en un sitio pequeño siempre se tiende a criticar, a hablar uno del otro y tal, y yo no pierdo el tiempo en esas cosas, para mí hay cosas más importantes que eso. Entonces ten-

8. Sobre las diferencias entre la edad real, la atribuida y la sentida, véase Del Valle (2002).

> go que hacer un sacrificio, las quiero conservar, me tengo que amoldar, tienes que ser flexible y adaptarte a una y a otra, pero es difícil porque me siento mucho más adulta.

Esa separación con respecto a las chicas de su edad, al resto de chicas «normales», afecta de una manera específica a las modelos. Es probable que las demás ambicionen interiormente ser como ella, al tiempo que se sienten de alguna manera «traicionadas», y esto inevitablemente tendrá consecuencias en su vida y en su relación con las otras chicas de su edad, pues se establece una competición que sirve para separar y no para unir a las mujeres entre sí, que hace incompatible articular las distintas experiencias y obstaculiza, por tanto, el desarrollo de la solidaridad de género.

Por otra parte, Ingrid es consciente de la esclavitud de la imagen y la moda, pero opina que la responsabilidad principal la tienen los diseñadores, que son los que realmente pautan lo que se lleva y lo que no se lleva. Y además, considera que las/los modelos tienen los mismos problemas que el resto de la gente:

> Porque si nosotros, a lo mejor, tenemos mejor cuerpo que el resto de la gente normal porque trabajamos para ello, porque es de lo que comemos, pero yo creo que todas las personas tenemos complejos, todas las personas tienen siempre alguna cosa con la que no se sienten a gusto, siendo modelo y no siendo modelo.

Pero en la percepción de sí misma se da una disociación entre su yo en la calle y en el trabajo, cuando se mete en su personaje:

> Cuando estoy trabajando soy una persona muy extravertida, me convierto... es como del patito feo al cisne, entonces estoy enseñando todo lo que tengo por dentro para posar, soy un poco excéntrica, me gusta llamar la atención y no me importa que la gente me esté mirando, como si estoy posando en la calle y todo el mundo me mira, me da igual, me gusta que la gente me mire y que vea lo que estoy haciendo (...) todo esto te lo va dando la experiencia y el tiempo.

En este proceso de entrenamiento en unas actitudes, unos movimientos, unas poses, es consciente de que las exigencias son distintas para una mujer o para un hombre modelos:

> Se nos exige más porque no es lo mismo... Un chico en una pasarela no... Sí tiene que llevar un estilo, pero va caminando normal. Para posar es mucho más fácil para un chico posar, porque las poses de los chicos siempre son cosas sencillas, nunca tienen que hacer algo muy extraño o muy forzoso, muy sofisticado. Entonces yo creo que es mucho más fácil para ellos en ese sentido, porque no les exigen tanto y nosotras tenemos que tener más aprendizaje y esforzanos más.

Algo que, por otra parte, había quedado perfectamente claro en mi estancia en la escuela de modelos de León porque las técnicas, en cuanto a la forma de andar, de llevar y manipular la ropa, que tenían que aprender las chicas eran ya a aquel nivel bastante más complicadas y sofisticadas, más completas también que las que se les exigían a los chicos.

Es perfectamente consciente, por otra parte, que el físico, en general, es un buen pasaporte:

> Lo tienes muy fácil. Cuando tienes un buen aspecto físico entras mejor a la gente, la gente te acepta más, y es una cosa que a lo mejor no debería de ser así porque lo más importante es lo que uno es por dentro, no tanto sentimentalmente como psíquicamente, pero siempre las personas, el primer contacto es el físico, entonces si tienes buen aspecto te aceptan más.

Pero también piensa que su físico puede tener connotaciones negativas:

> Muchas veces lo que me molesta es eso, que piensen a lo mejor de mí que yo no soy inteligente porque soy guapa, soy guapa y como soy modelo no puedo tener nada en la cabeza sino la belleza y nada más, y no es eso, o sea, trabajo como modelo, es una cosa que la estoy aprovechando, pero no significa que no soy inteligente, soy una persona normal como otra cualquiera (...) Cuando vas a un casting o algo, te sientes un poquito como que te tratan como a un champú, como a un objeto, porque son miles y miles de chicas las que van a visitar a un cliente y tampoco el cliente lo tiene todo (...) A mí lo que más daño me hace es que me traten como si fuese estúpida, porque yo de tonta no tengo un pelo y es lo único que me molesta. Quizá suene un poco como si tuviese un complejo con eso, no es que tenga complejo, pero me da muchísima rabia que nos pongan ese tópico.

Para combatir esto pone en marcha estrategias muy distintas:

> Yo personalmente siempre intento demostrar un poquito cómo soy por dentro; cuando tengo alguna cita con algún cliente no solamente le enseño mi *book*, sino que intento de cualquier manera entablar un poquito de conversación para que vea también un poquito mis ideas, cómo soy por dentro, porque no me siento bien solamente yendo y que me vea lo que soy por fuera. Mucha gente no se toma el tiempo, simplemente va, pum, fuera, y les da igual. Yo no. Yo, si quiero que una persona trabaje conmigo y esa persona quiere trabajar conmigo, quiero que vea un poquito cómo soy para ver si le gusto o no.

En este sentido, percibe diferencias entre clientes hombres y mujeres:

> A lo mejor el cliente hombre siempre flirtea un poquito. No todos, pero siempre hay alguno que sí, entonces a ese enseguida lo freno, rapidísimamente, porque no es que me esté haciendo ninguna suposición, sino que lo veo como un poquito más así y no me gusta. Entonces simplemente guardo las distancias y algunas mujeres pues...

Ser mujer, para ella, tiene que ver directamente con una imagen, con un cuerpo determinado. Desde que está en París lleva el pelo corto:

> Yo quería cambiar de *look* porque llevo desde que empecé con el pelo largo y entonces quería probar, y desde que me he cortado el pelo trabajo mucho mejor. Me gusta mucho más el pelo así para mi trabajo, no personalmente. Para mí, personalmente, me gusta más el pelo largo, me parece más femenino, a mí el pelo corto (...) yo me siento femenina y más mujer y mucho mejor conmigo misma si tengo el pelo largo, no largo largo, así, por el hombro, me hace sentirme mejor, lo único, claro, depende del trabajo, si para el trabajo es mejor pues me tengo que amoldar, si mañana me tengo que teñir el pelo de rubia pues me lo tengo que teñir de rubia.

Ser mujer es para Ingrid «ante todo ser femenina (...) Coqueta, presumida. Toda mujer es coqueta, presumida, femenina, lo que no significa que no te pases excesivamente y estés todo el día delante del espejo».

Abel (1999), por su parte, ofrece una lectura menos inocente y

más compleja de la vivencia de su propia feminidad, y también de su masculinidad, en el marco de su profesión, cuando narra en su libro un momento que ella define como *fundacional*. En una sesión de fotos que fue definitiva en su carrera, se da una interacción estrecha —que ella vive como privilegiada— con el fotógrafo, un profesional de gran reconocimiento, y en ese intercambio la feminidad y masculinidad de una y otro se constituyen, se encarnan de una forma reflexiva:

> Yo conocía la danza y también el cuerpo, mi cuerpo de mujer; tenía esa pasión por la introspección y no me amedrentaba ante la entrega de uno mismo (...) Tanto al uno como al otro nos animaba una energía que nos impulsaba a realizar, producir, sacrificar, superar. Cuando empezamos en serio a trabajar juntos, esta energía fusionó tanto que el resto del mundo dejó de existir. Él era tan bárbaro en su capacidad para tomar como yo lo era en mi manera de dar, tan absolutamente masculino en esto como yo femenina. Pero lo inverso también era cierto: su aproximacion sensible a este cuerpo de mujer era propiamente femenina y, en mí, había una distancia muy masculina en mi manera tan sabia de representarme a mí misma (...) Eso es, nos hallábamos en estado de trabajo, cuando el trabajo se acerca al amor. Y no hay estado más dichoso en esta vida (1999, p. 276).

En el relato de Ingrid, como en el de muchas otras modelos, está explicitada la independencia respecto a los hombres, y esto es algo que es necesario subrayar:

> Una mujer tiene que ser inteligente, tiene que saber valerse por sí misma, tiene que ser independiente econónomicamente. Para mí una mujer... no me gusta por ejemplo el tipo de mujer... yo respeto todo, pero a mí no me gustaría jamás que un hombre me tuviese que mantener. Me gustaría algún día tener una pareja, pero pagar las cosas a medias, siempre tener yo mi seguridad de que soy independiente, por si falla cualquier cosa, tener yo mi punto de referencia, mi apartamento y mis cosas. Entonces para mí eso es una mujer, la mujer de hoy en día. ¿Cómo tiene que ser una mujer? Pues que se sepa desenvolver dentro de la sociedad, que tenga cultura, que sea femenina, que sea coqueta, que sea ejecutiva, un poquito desenvuelta, y que sea inteligente e independiente.

Una cuestión, la de la independencia, que está ya en los discursos mediáticos de la mayoría de las modelos, pero que ellas articulan fluidamente con una forma determinada de ser femenina.

Cuando habla de los hombres alude inmediata y espontáneamente al feminismo y es consciente de la discriminación laboral de las mujeres:

> Para mí no hay mucha diferencia entre un hombre y una mujer (...) Yo no es que sea feminista, pero yo no puede entender por qué una mujer es distinta a un hombre. Sí hay algunas cosas en que somos distintas, por supuesto, porque no es lo mismo, pero para, por ejemplo, lo que puede dar una mujer en un trabajo lo puede dar también igual en un hombre, o sea, es lo mismo. A lo mejor no en trabajos donde haya que usar la fuerza, en ese tipo de trabajos, sí que un hombre suele tener más fuerza que una mujer, pero en inteligencia, el cerebro es el mismo.

En el día a día de su trabajo sí ve diferencias:

> Los hombres suelen hacer lo mismo que nosotras, lo que pasa que lo tienen más difícil que nosotras. Ahí, por ejemplo, es todo lo contrario, en nuestra profesión un hombre, como hay menos trabajos para hombres, menos campaña, menos publicidad, y hay muchos chicos que lo intentan, lo tienen mucho más crudo. Casi todo lo que se hace es más para mujer que para hombre, entonces también están peor pagado y ellos lo tienen mucho más difícil. Ahora, para mí, el hombre de hoy en día no es muy distinto de la mujer de hoy en día, es lo mismo, solamente que es eso lo que me molesta, que acepten a un hombre primero porque creen que es más inteligente, teniendo a lo mejor los mismos estudios que una mujer.

Aparece de pronto esa mezcla entre mensajes rompedores y conservadores que es totalmente habitual entre las modelos, y que es probable que no esté representando más que una forma determinada de ser mujer joven en este momento de la historia de Occidente. Esa combinación entre las opciones libres de las mujeres, su necesidad de autonomía, su independencia, por una parte, y, por otra, el conservadurismo que rezuman sus comentarios en cuanto a, por ejemplo, la sexualidad o las relaciones de pareja:

> Hay mucha homosexualidad y también hay muchas lesbianas y cosas así dentro de este mundo (...) Es un mundo de mucho vicio y hay gente que se convierte a la homosexualidad también por vicio, no porque nazca con un determinado tipo de hormonas y se sientan así. Hay otra gente que se convierte en eso por vicio y en esto hay mucho vicio, hay mucha droga, mucho sexo, y (...) hay mucho dinero, el dinero lo mueve todo.

Subraya Ingrid que para ella la sexualidad es una «cosa natural, que la tienes con la persona que tú quieres». Pero apostilla:

> Para tener sexo con una persona tiene que haber un sentimiento, y no solamente es placer, o sea, tiene que estar la cabeza, los sentimientos, en la sexualidad hay que darlo todo, hay que sentirlo.

Y ahí ve claramente diferencias entre hombres y mujeres, y piensa que los hombres tardan más en enamorarse de una mujer y que las mujeres nos tomamos la sexualidad más en serio:

> Siempre para una modelo es mucho más fácil ligar porque un hombre, ya por el simple hecho de que seas modelo, ya le significa mucho porque desgraciadamente son bastante superficiales, creo (...) Yo por ejemplo nunca suelo decir que soy modelo cuando estoy en mi vida privada, porque no me gusta pensar que la gente intente algo conmigo porque sea modelo o porque tenga una belleza exterior.

Hay un aspecto de su relato que resulta especialmente revelador y que permite mostrar esta trayectoria de una manera global: cuando habla del desarrollo cotidiano de su trabajo, de cómo lo lleva a cabo, se refiere a una forma concreta de poner en movimiento su cuerpo, de actuar, de representar unos papeles:

> Este trabajo, el cincuenta por ciento tiene que ver con... o sea, yo creo que nosotros somos un cincuenta por ciento de actores, porque tú tienes que estar actuando con un cliente y con otro, haciendo una cosa y otra, posar y tanto para televisión como para revista o hacer desfiles... tiene que ver mucho con el teatro. Entonces tienes que representar un papel, cada papel es distinto, cada ambiente que se crea es distinto. Entonces... y también tu trato con la gente, con uno es distinto que con el otro, estás actuando, tiene mucho que ver (...) Un poquito de actrices... también somos un poco atletas, porque estar desde la mañana, desde las nueve de la

> mañana dando vueltas hasta las siete de la tarde, sin parar, haces ejercicio, ejercitas tus músculos, estás caminando todo el tiempo, y después, aparte de esto, voy al gimnasio, sí, hago deporte, voy a nadar, necesito nadar por mi espalda, porque tengo problemas con la espalda también...

Es decir, en su actividad cotidiana se reconoce fácilmente, de acuerdo con Butler, la escenificación, la representación constante de un tipo determinado de feminidad sancionado por los mensajes culturales dominantes y con el que ella, además, parece identificarse, que se concreta en una forma de maquillarse, de peinarse, de andar, de moverse por la pasarela o frente a la cámara, de mostrar la ropa, de relacionarse con los demás... Una feminidad que ellas hacen consciente pero que siempre va combinada con unos gestos y unas prácticas sociales masculinas.

Por otra parte, no podemos obviar esa alusión al movimiento en sí, al desplazamiento ininterrumpido por la ciudad y por distintas culturas, un viaje continuo entre el mundo real y el mundo irreal[9] —de su profesión—, entre el mundo «terrestre» y su experiencia, casi como de «extraterrestre»,[10] por la perfección que comporta el físico de las modelos. Una experiencia que propicia la introspección, no sólo por el contraste entre ambientes diferentes sino también por la gran cantidad de tiempo en blanco, en que la única tarea es estar consigo misma. Es significativa también la conciencia sobre ese «ser atlético», porque es como si ella misma percibiera su propio yo, su ser mujer, como un yo activo, en marcha, un yo autónomo, que camina, que busca, que resiste también, que discute con el resto de las chicas de su edad, con los clientes, con los diseñadores; que se conforma y no se conforma con lo que le ofrecen, con un orden social determinado, con el que también se muestra abiertamente crítica. Un mundo que define ajeno a «ella misma», a su «ser interior», un mundo ajeno a ese otro mundo definido como propio, revestido de imágenes familiares, imágenes

9. «Bajo las escaleras del metro. He abandonado este mundo que manipula, que fabrica la publicidad desplegada en todos los muros de la ciudad cosmopolita. Vuelvo al mundo real» (Abel, 1999, p. 181).

10. Abel (1999) se refiere así a una compañera de trabajo: «Ha cambiado mucho desde que la conozco. Ahora su nariz es simétrica. Se acerca cada vez más a la perfección física pero su mirada se ha vuelto algo dura. Cuando se levanta, todos los ojos se fijan en ella en la business class. Se ve que es modelo: aparte de la belleza, tiene su look, su aire de extraterrestre» (1999, p. 113).

idílicas relativas a la naturaleza, al descanso, y donde los patrones en cuanto a las relaciones sexuales y sociales parecen ser otros, distintos de lo que la sociedad piensa de ellas.

Y es a través de estos relatos que recitan hasta la saciedad muchas modelos en los medios de comunicación en torno a una sexualidad y unos valores estereotipadamente «femeninos» como construyen su identidad como mujeres. Pero se trata sólo de una identidad parcial, de la misma manera que las mujeres urbanas entrevistadas por Pandolfi (1993) en la Italia meridional construían su identidad genérica y también parcial a partir de sus relatos sobre sus fracasos y enfermedades. Las mujeres entrevistadas por Pandolfi dejan siempre una posibilidad, una apertura a la creación, a la autonomía, al cambio. Asimismo, las modelos, articulan su yo femenino, su yo «icónico», con características privadas y públicas, con otro yo corporal, activo, formulado en sus discursos de una manera mucho más difusa, más abstracta, un yo «performativo», también, una forma de gestualidad, de caminar por la vida, de materializar su proyecto, de gestionar sus necesidades, sus problemas laborales, sus contradicciones. Pero siempre con el trasfondo de «lo masculino». Femenino y masculino, por tanto, como fondo y forma, o forma y fondo, de la misma figura, de la misma identidad. Así, encontramos unas formas de interacción, de trabajo, de «promoción social», que, aunque se basen en unos parámetros determinados y en una ideología subordinadora para las mujeres, al mismo tiempo que perpetúan una forma determinada de ser mujer llevan en sí mismas algunas condiciones para la transmisión de modelos femeninos con una cierta alternatividad, algunas condiciones para el cambio, para la autonomía y la independencia.

Es decir, la trayectoria de Ingrid, que podemos representar en esa búsqueda ininterrumpida por la ciudad y por el mundo, supone un «camino sin retorno» en relación al género. La profesión de modelo implica un trabajo corporal que no deja nunca en la misma posición social y de género a las personas que lo practican; pero la riqueza de ese proceso, el surgimiento de esas nuevas identidades, sólo parcialmente reconocida por ella misma, hay que buscarla precisamente en las contradicciones entre su propio relato, su discurso, fruto de la discusión continua con otros discursos, y una experiencia corporal ambigua y consistente al mismo tiempo.

Patricia: una modelo a la defensiva

Patricia tiene veintinueve años y se define como una chica responsable, positiva, católica, profesionalmente fría y personalmente sensible, que se encuentra ahora en una fase de madurez personal: «Creo que estoy bastante madura para enfrentarme a cualquier situación y a cualquier experiencia». Desde hace ocho años, cuando ganó el concurso de Miss España que la lanzó a la fama, vive en Madrid, que es donde me entrevisto con ella. Es la última de seis hermanos de una familia obrera que vive en el norte de la península y considera que sus padres la han educado para saber enfrentarse a la vida. Vive sola aunque mantiene una relación estable con un chico y ha tenido anteriormente otra pareja. Aquel concurso cambió radicalmente su vida y terminó con su proyecto de ser bailarina y profesora de aerobic. Dice que el baile y la coreografía son sus vocaciones frustradas y que de joven participó con un grupo de chicas en exhibiciones de danza por diferentes discotecas.

El inicio como modelo no es siempre igual para todas las chicas que se dedican a este trabajo: algunas son «descubiertas» por cazatalentos amateurs o profesionales en espacios muy diversos (discotecas, centros comerciales...) y otras son introducidas por personas de su entorno: agentes, amigos, madres/padres, hermanas/os... en actividades directamente relacionadas con el modelaje, como concursos de belleza, de misses, o desfiles locales. En otras ocasiones, son las propias madres las que llevan a sus hijas/os a las escuelas o centros, bien para resolver complejos o inseguridades, bien porque piensan que tienen posibilidades para triunfar en la moda. Las hay de todas clases y capas sociales, y muchas de ellas son chicas con iniciativa e inquietudes al margen de sus responsabilidades cotidianas y encuentran en este ambiente una forma de conseguir unos pequeños ingresos para sus gastos, mediante trabajillos que no siempre están bien pagados. En el caso de Patricia, un agente de modelos y organizador de desfiles, al que conoció una noche en que salió de copas con su hermana, la animó a participar en un desfile y «una cosa llevó a otra» y acabó presentándose al concurso provincial de Miss España, concurso que acabó ganando y que le abrió las puertas al mundo de la moda. En estos momentos, después de unos cuantos años de haber desfilado y viajado por todo el mundo, está planificando su futuro profesional al margen de los desfiles.

Patricia tiene una agenda de trabajo muy apretada y la primera cita con ella me resulta especialmente costosa. Sólo después de varias conversaciones teléfonicas consigo quedar un fin de semana en Madrid. El día anterior a nuestra cita me comenta que tiene una merienda de cumpleaños en casa de una amiga también modelo en un barrio de Madrid, que por qué no me reúno allí con ella y así podré conocer a otras modelos y que después podremos hablar tranquilamente en su casa. Son las cinco de la tarde y el taxista tarda muchísimo tiempo en localizar la dirección que llevo apuntada. Después de vueltas y más vueltas por calles y barriadas idénticas unas a otras, y de pensar que será imposible encontrar el domicilio de su amiga, llego por fin al lugar de la cita. Me reciben, muy simpáticas, en un piso decorado por dentro de forma funcional y moderna. Son cuatro modelos, todas altas, esbeltas, atractivas y vestidas de manera informal pero a la moda. Tres de ellas son españolas y la cuarta procede de un país de Europa del Este. Está también el novio de la anfitriona. La conversación que mantienen durante todo el tiempo que estamos allí es bastante intrascendente y gira en torno a cuestiones laborales menores y anécdotas referidas a desfiles y otros trabajos, aparte de cotilleos sobre diseñadores, empresarios y dueños de agencias. Advierto enseguida que son personas acostumbradas a relacionarse con gente diferente y a hablar fácilmente sobre su vida profesional, aunque lo hagan, en general, de una manera bastante superficial. Se muestran muy desenvueltas y dicharacheras, y tienen una relación fluida entre ellas, aunque no parecen ser amigas íntimas sino buenas compañeras de trabajo.

Hacia las nueve de la noche se termina la reunión y nos disponemos a marcharnos. Patricia me propone volver con ellas (nos acompaña la amiga extranjera) en un taxi a su apartamento. Ya en el portal de su casa le comento que si le parece tarde para hacer la entrevista podemos quedar en otro momento, pero insiste en que no, que suba y así podremos charlar. Su amiga vive en el mismo sitio, una especie de aparthotel en el que viven de alquiler bastantes modelos. Saludamos al portero y subimos a su casa. Pronto me doy cuenta de que su amiga va a quedarse con nosotras y vuelvo a comentarle que podemos concertar una cita otro día si lo prefiere, pero insiste en que le puedo hacer la entrevista delante de su amiga. Comienzo a sospechar que no ha entendido bien de qué tipo de entrevista se trata, que piensa que es una más de las muchas entrevistas que le han hecho y le ha-

cen durante su carrera profesional. Empiezo a hablar de cuestiones generales y se entretiene mucho tiempo en contarme sus comienzos como modelo, de los que parece estar muy orgullosa, pues se recrea en los detalles. Al cabo de un rato la amiga se va pero justo después recibe Patricia una llamada telefónica de una periodista con la que parece tener una relación de cierta complicidad, y la conversación se alarga muchísimo. Después continuamos un rato más, pero, ya de madrugada, cuando ambas mostramos signos claros de cansancio, negociamos seguir con la entrevista uno de los siguientes días. Al final es imposible encontrar un hueco en su agenda y regreso a mi ciudad con la entrevista inacabada. Al cabo de varias semanas y, después de muchas llamadas telefónicas, todas infructuosas, le propongo enviarle el guión de la parte que queda y unas cintas a su casa para que pueda concluir ella misma la entrevista, algo a lo que accede de muy buen grado. Cuando me devuelve por correo, al cabo de pocos días, la cinta, escucho al final de la misma sus quejas por el hecho de tener que haber grabado cuestiones íntimas y su miedo por lo que pueda pasar con esa información. Se refiere sobre todo al apartado de sexualidad, que es donde incluye las respuestas más sucintas y estereotipadas. La llamo por teléfono e intento aclarar la situación pero cuando cuelgo el teléfono tengo la certeza de que no se ha quedado tranquila en absoluto. Yo tampoco me quedo satisfecha con lo ocurrido pero, al margen de mi buen o mal hacer como etnógrafa, intento aprovechar la experiencia vivida para reflexionar sobre el oficio de modelo.

El título de este itinerario, «una modelo a la defensiva», tiene que ver con todos los avatares que rodean a esta entrevista, pero lo utilizo además para mostrar un fenómeno que considero más general: la vulnerabilidad que sufren las personas que están en profesiones donde el cuerpo es exhibido y que tienen una alta proyección social y pública, y el riesgo de manipulación mediática de aspectos privados de su vida. Patricia es conocida en los medios de comunicación, sobre todo en la llamada prensa rosa, y es al mismo tiempo una persona muy celosa de su intimidad, que ha tenido alguna experiencia negativa a lo largo de su carrera y que no quiere de ninguna manera que trasciendan a la prensa detalles de su vida privada que pueden resultar «sabrosos» para cualquier periodista de ese mundillo: «He tenido muchas experiencias de este tipo y una de las cosas que he aprendido es a ser precavida y autoprotegerme, entonces tengo miedo, a que en

un momento dado vea publicado...» Por otra parte, percibo claramente que ella (ellas) está muy acostumbrada a responder a preguntas sobre su carrera y su vida profesional, que esto forma parte intrínseca de su trabajo, como un ingrediente añadido al hecho de mostrar su cuerpo. Pero que sobre todo cuando se trata de aspectos relativos a sus relaciones familiares, amorosas o sexuales, se ha acostumbrado a formular un discurso superficial y estereotipado. Durante un año o dos sigo distintas revistas que acostumbran a publicar entrevistas con modelos y me doy cuenta de que los discursos de las modelos son por lo general muy similares, casi idénticos. Por otra parte, Patricia me había mostrado desde el principio su preocupación al respecto y yo le había asegurado que mi trabajo no tenía ninguna relación con ningún medio periodístico, que se trataba de un estudio sobre el cuerpo y el modelaje, pero queda claro que no se había fíado del todo en ningún momento. Por otra parte, ese aprendizaje profesional de las modelos, al que ya me he referido, es un entrenamiento en muy distintas habilidades sociales y relacionales, que les obliga a estar siempre sonrientes para los demás y a mostrarse bien dispuestas frente a requerimientos diversos. Y voy más allá en mi reflexión aún: pienso que las modelos son mujeres «a la defensiva» porque, entre otras cosas, están solas, por esa ruptura de la solidaridad de género que comentaba en el caso de Ingrid; porque por muy diferentes razones no tienen el apoyo ni de las otras mujeres, que las consideran «traidoras», por haber conseguido supuestamente algo que ellas (algunas) ansían y que permanecen lejanas a ellas mismas, ni tampoco de las feministas, que las consideran víctimas de la sociedad. Pero pasemos ya a su trayectoria.

La primera experiencia de Patricia como modelo fue bailando al tiempo que desfilaba:

> Yo me acuerdo que una amiga de pequeña, mi mejor amiga, decía que ella quería ser modelo y a mí me sonaba como ser trapecista, la cosa más irreal, como un sueño de «yo quiero ser princesa» (...) A raíz de ese desfile surgieron otros y otros y me fue animando y yo me animé bastante por el ambiente que había. Éramos un grupo de chicas muy agradable, nos lo pasábamos genial, entonces coincidió que yo me iba de vacaciones con unas cuantas chicas a Torrevieja; entonces me llamaron que tenía que volver urgentemente a Bilbao, que había un desfile muy importante. Yo les dije que «nanai de la china», que eran mis primeras vacaciones, y dije que no. Cuando regresé ese desfile era

> Miss X y todavía no se había celebrado y yo estaba apuntada, inscrita con mis hobbies, con mi todo, con medidas con todo, entonces no me quedó otra opción, no me quedó otra opción. La noche anterior todos mis amigos, todo el mundo, toda la gente que se movía a mi alrededor, «venga anímate», entonces me animé la noche anterior porque uno de los... o sea, el jurado era gente que me iban a dar trabajo, eran gente de pueblos cercanos, de centros comerciales, agrupaciones de tiendas, y dije «venga, que de ahí me pueden salir más desfiles», pero yo no me sentía identificada con el bañador y esas cosas, no me sentía lo suficientemente segura como para subir. Entonces me lo tomé como un desfile, y la sorpresa fue cuando me eligieron y, sin dormir, en una hora a mi casa, a dejar todos los premios, me cambié de ropa, me pegué una ducha y me fui a Miss Z (un segundo nivel). Yo me acuerdo que iba en la parte de delante de la furgoneta y me iba mirando por el espejo y decía, pero yo no soy tan guapa como para quedar Miss X, no puede ser, se han equivocado, esto es algo pasajero. Y ya todo rodado, quedé Miss Z. (...) Yo no sabía que tenía que ir a Miss España, yo lo único que había oído era lo de Amparo Muñoz, y para mí eso me sonaba como la princesa y el príncipe azul, como muy distante, yo era muy realista, eso sí, era una niña con mis padres, con mi familia, y con mis amigas, era muy de amigos (...) Tenía tres ambientes y era genial (...) Yo la máxima aspiración que tenía era pasármelo muy bien con mis amigos... Entonces cuando me dijeron que tenía que ir a Miss España, yo no sabía lo que era eso (...) Y cuando me presenté allí, yo era una de las favoritas y yo no me había enterado, yo no conocía absolutamente a nadie (...) Y quedé Miss Simpatía y para mí fue un honor ser escogida entre tus compañeras (...) El día de Miss España yo me mareé, me mareé tanto que la azafata... Me dieron unas pastillas (...) Me acuerdo que llegué allí y flotaba, todo me daba igual, yo estaba en el concurso que era la persona más relajada y más natural... y cuando salí al escenario, la gente gritaba... (...) Te obligan a ir a Miss Europa y a Miss Universo, bueno, te obligan, si quieres no vas, pero ya que estás metida en eso... Yo lo que me mandan que hagan. Entonces quedé Miss Fotogenia en Europa y fui a Miss Universo y quedé Miss Fotogenia Universo y ya dije: «ya no más».

Repite muchas veces a lo largo de la entrevista que le gusta ser mujer:

> Me encanta, me encanta sentirme mujer, femenina, feminista hasta cierto punto, este atractivo que tenemos nosotras, me gusta muchísimo (...) Si volviese a nacer estaría encantada de volver a ser mujer (...) Los

> hombres me hacen sentirme mujer, cuando salgo, hablo con ellos, cuando me miran, ese flirteo, me hace sentirme mujer.

Y ve muchas diferencias entre hombres y mujeres:

> Si te refieres a cuerpo-imagen, muchísimas, lo que pasa es que creo que hoy en día la imagen se está cuidando muchísimo más, nos estamos basando en un porcentaje muy alto en la imagen, en ir bien vestidos, en cuidarnos físicamente (...) Creo que nosotras somos más detallistas, más minuciosas, más sensitivas, quizás... aunque hay muchos hombres muy sensibles. Diferencias profesionales veo muchísimas. Mientras que hay dos ministras, tenemos muchísimos ministros (...) Creo que nos falta mucho (...) A veces nos ven los hombres como objetos sexuales pero a mí también me están decepcionando mucho las mujeres. Es algo malo de los hombres y sin embargo aquí, en Madrid, hay muchas mujeres que miran a los hombres y que actúan «aquí te pillo aquí te mato», al día siguiente si te he visto no me acuerdo, y no me gusta ni para el hombre ni para la mujer, lo respeto pero no me gusta (...) Yo creo que estamos en buen camino, que seguiremos luchando, y yo creo que es la lucha personal de cada una, del día a día, del aquí estamos y me levanto cada mañana, me voy a preparar y voy a por todas. Yo creo que si vamos en esa línea vamos a igualarnos, al menos profesionalmente, y mentalizarles tanto a ellos como a nosotras mismas (...) Lo que yo sí noto es que, automáticamente, estás con un chico y automáticamente tú tienes que hacer todo, las cosas de la casa, y a eso yo me niego en rotundo. Entonces yo me levanto y le levanto a él, o ahí se queda su ropa hasta que no la recoja, entonces es una lección del día a día, como te he dicho antes, que tenemos que hacerla nosotras, pero en nuestra propia casa, en nuestra propia vida, en nuestro día a día.

Ella está muy satisfecha de ser una persona autónoma:

> Eso de sentirse autónoma es muy gratificante porque no tienes absolutamente a nadie que te obligue, que te mande, no tienes que dar responsabilidades a nadie. De vez en cuando también sería una comodidad tener un trabajo o un puesto fijo, o depender de alguien que te mantenga, o que te lleve y te traiga y tú no preocuparte de nada, o un puesto de trabajo en el que te digan, mira tienes que hacer esto y esto, y estés así unos cuantos años y no sé, me siento muy satisfecha.

Cuando hablamos de sus características físicas da a entender que ha vivido un proceso de asunción de su propia belleza. Comienza comentando que nunca ha pensado nada concreto sobre su cuerpo:

> Lo he tenido y... me lo decían los demás, que tenía muy bonito el cuerpo, pero la verdad es más lo que me dicen los demás que lo que yo pienso sobre mí en ese sentido. Le doy más importancia al desarrollo intelectual, a la cabeza, al aprender, al mejorarme día a día, que a que tenga el cuerpo más bajo o más alto. Mis padres me han dado esto, este cuerpo, y la verdad es que nunca lo he cuidado, nunca he hecho nada. Yo siempre he tenido mucho complejo de delgada, de muy alta, de feúcha, hasta la adolescencia, hasta los diecinueve, veinte años. Hasta cuando era Miss España estaba acomplejada de que la gente me mirara. Yo me miraba al espejo y decía, pero si yo no soy tan guapa, si no soy como para que me hubiesen dado este título, y eso fue, fue... de lo más duro que yo viví en ese año, durante ese año, el tener que ir a un restaurante o a cualquier otro lado y que la gente te mirara, te observara, ese cambio tan brusco de ser una persona normal y corriente a ser mirada, criticada y observada por todo el mundo (...) Me lo han dado, entonces me he encontrado con ello y lo he ido aceptando, me he ido adaptando, sin más. Sin embargo, ahora voy por la calle, me miran o me dicen algo, me juzgan o me critican y ahora lo llevo fenomenal. ¿Por qué? Porque tengo una seguridad tal en ese sentido.

El balance que hace después de casi diez años de trabajo es el siguiente:

> Lo hago muchas veces [el balance]. Lo que saco en conclusión es que he vivido muchísimo, muchas experiencias, que he conocido a mucha gente, que he vivido mucho más rápido que una persona normal. Sé buscarme la vida en cualquier momento y cualquier situación, no me asusto, entre comillas, ante nada ni ante nadie, y me siento muy satisfecha conmigo misma, me he ido cultivando en todos los sentidos... Lo más importante para mí es que me he mantenido íntegra, como salí de mi ciudad, como estoy ahora.

Los proyectos que tiene ahora son de dos tipos:

> Personalmente soy muy clásica, muy conservadora, entonces me gusta mucho el matrimonio. He visto cuarenta y tantos años de mis padres y yo eso lo quiero, quiero casarme y tener mis hijos y formar un hogar.

> Hoy mis hermanos y yo somos una familia muy unida (...) Comemos todos juntos, salimos... Y educar a mis hijos, inculcarles mis experiencias, y compartir la vida con un hombre. Luego, profesionalmente, estoy en un momento muy clave de mi carrera. La moda la voy a ir dejando poco a poco, o sea, ir seleccionando más que ahora. La televisión es un campo que se me ha abierto y lo voy a ir tocando, y luego me acaban de hacer una propuesta de dirigir una agencia, o sea, como ejecutiva. Entonces esto sí que me va a ir bien, me puede dar prestigio para cualquier momento y situación de mi vida, me va a enseñar muchas cosas, voy a tener que aprender (...) Lo que estoy haciendo es sembrar para luego recoger, y quizás sea ahora el momento clave de recoger...

Y en distintos momentos hace alusión también a que quiere colaborar con organizaciones de apoyo a necesitados, niños enfermos y cuestiones similares, que suelen aparecer también en las entrevistas con modelos y gente famosa y del espectáculo: un signo de que ella se siente ya parte de ese grupo.

Durante nuestra conversación comenta espontáneamente otro aspecto que aparece también en la entrevista de Ingrid y en todas las entrevistas que leo sobre modelos: la contradicción entre el físico y la inteligencia:

> No soy una persona... como mucha gente se cree, sólo física, un objeto y nada más; con esto quiero decir que cuando recibo este tipo de propuestas (se refiere a una que le han hecho ahora para dirigir una agencia) estoy sembrando mucho más que una imagen, estoy sembrándome una posición, que tengo algo más dentro de mí, y que lo quiero demostrar, coordinando, dirigiendo, haciendo producción. La verdad es que quiero romper con los cánones estos que siempre se han hablado de la belleza y nada más, y que son tontas... Y eso es mentira, la verdad es que hay de todo, pero no sólo en la belleza, sino en la vida en general (...) Yo creo que hay que tener tanto el físico, el cuerpo, como la cabeza.

Es significativo que subraye que no hay un antes y un después en su experiencia corporal por el hecho de ser modelo y que ponga el énfasis otra vez en que en su profesión no es suficiente con ser guapa:

> Lo que más me gustó fue que era una profesión e iba ganando mi sueldito y no le pedía a mis padres. Entonces eso me hacía sentirme independiente, y por eso he ido asumiendo que lo de ser modelo es una profesión

> y pues ha dado la casualidad, o tengo que dar las gracias, de que reúno las condiciones mínimas para ser modelo (...) Como en todas las profesiones, en todos los trabajos, te piden un mínimo de... Yo estoy superconvencida, y siempre digo lo mismo, que mi profesión no sólo se basa en el cuerpo, no sólo es tener unas medidas, porque hay miles de chicas... Es dar algo más, tu forma de ser, tu personalidad, dar una imagen, un *look*, y por muy guapa que seas, si no eres un mínimo lista como para saber que tienes que hacer esto, o ir aquí o allá, ser coherente, constante. La gente tiene una imagen de la modelo de que somos simples objetos, sólo cuerpos. Es que es ridículo, ¡por favor!, que somos seres humanos, totalmente personas, y con nuestros sentimientos, espíritu, nuestro carácter, con nuestras depresiones, nuestras alegrías, con todo, que somos iguales (...) A mí cuando, la gente me conoce, me dice que soy normal... es que me sorprende muchísimo. ¡Por qué no voy a ser normal!

Una queja que se repite varias veces a lo largo de la entrevista y a la que aluden una y otra vez la mayoría de las mujeres que trabajan como modelos. Pero es muy consciente de que esto es un hándicap en su trabajo:

> Yo he tenido reuniones de trabajo y a veces ni me escuchaban, ni me miraban. Claro como era la chica guapa para ligar y no sé qué... Me ponía del hígado. Y tenía que estar pues eso... como... Cada vez que hablaba lo tenía que hacer con tanta fuerza, con tanta seguridad, y, no sé, demostrar mucho más de lo que tenía que demostrar en ese momento un hombre (...) Yo utilizo cualidades no sólo físicas sino intelectuales, o como le quieras llamar, para conseguir trabajos y para vivir, y me molesta mucho que a veces los hombres automáticamente nos clasifiquen a las mujeres sólo por eso. Pero creo que todo esto va a ir disminuyendo y a veces tiene sus ventajas y a veces tiene sus inconvenientes. Pero vamos, no es ningún problema, no tengo ninguna dificultad, para nada.

A este respecto, me parece muy pertinente la lectura que hace Abel (1999) de su propia experiencia, negativa incluso dentro de su propia familia:

> Nunca he entendido por qué mi trabajo producía tal malestar en una familia que, sin embargo, se tiene por abierta e inteligente. ¿Cómo unas personas que no conocen nada de aquel mundo pueden saber con tanta certeza que carece de interés? Semejante prejuicio, implacable, y más

> aún esta falta de curiosidad me resultan chocantes. Cuanto más que va acompañado de una especie de miedo que no puedo explicarme, como si su imaginación fuera mucho más perversa que mi propia realidad (...) Desde luego, tengo muchas cosas que reprochar a este trabajo, pero, a pesar de todo, me ofrece una vida interesante, llena de encuentros, de situaciones excepcionales. Debo estarle reconocida por todo lo que me ha enseñado acerca de las relaciones humanas, acerca del mundo y de cómo funciona. A través de tantos viajes en solitario, esta profesión me ha permitido descubrir unos universos muy alejados de mi medio de origen (1999, p. 89).

Por otro lado, Patricia es muy categórica en su crítica a la falta de cuidado estético por parte de la gente, que ella relaciona con una actitud más general de descuido:

> La dejadez me molesta, la respeto, pero la gente no tiene por qué ser dejada. Pero ya no sólo físicamente, sino... en sus aspiraciones, en sus ambiciones, en sus actitudes. No me gusta la gente dejada, e incluyo también el cuerpo. Pues, no sé, si eres gordita, pues, ¡ole tus narices! Me encanta, pero dejada, ir con el bigote o con no sé qué, pues eso me parece un poco sucio. Yo creo que son dos términos completamente diferentes (...) No me gusta que la gente se quede dormida y que se deje, me gusta que la gente salga adelante, y que mejore día a día, ya no sólo en el cuerpo, en general, y veo a los hombres también igual.

Y llama la atención esta vinculación que establece entre mejorar y cuidar el físico y mejorar y cuidar la vida, la idea de «quien quiere, puede», muy acorde por otra parte con la filosofía del sistema empresarial en el que se mueve y con la ideología liberal de la sociedad occidental. Algo que puede tener que ver también quizá con una forma de «tenerse a sí mismas».

Cuando entramos en aspectos relativos a la salud y alimentación subraya que no hace nada especial, que no ha hecho dietas, aunque regula su alimentación para compensar cuando un día come en exceso. Además, enseguida hace alusión a la anorexia como un riesgo presente en su trabajo:

> Hablé con una socióloga y me dijo que había muchas modelos anoréxicas, muchas chicas que por la alimentación que tomaban no tenían una alimentación completa. Lo que pasa es que todas nos alimentamos

> con muchas vitaminas, aparte de comer lo que sea, nos lo programamos nosotras mismas, vas a la farmacia... Tenemos un ritmo de vida que... Bueno, ahora yo viviendo en España intento venir a casa a comer, pero te vas a París o a Japón... Me acuerdo que cuando fui a Japón, que no controlaba la comida porque no tenía nada que ver, aparte de no me sentaba a comer porque comía en cinco minutos, y yo soy de las que disfruto comiendo... Lo que pasaba es que ibas por la calle y te decían, ahí unas maquinitas que son de vitamina E de beber... entonces yo comía muchísimo, bebía, porque veía que el ritmo era estresante, yo me levantaba y me acostaba hasta las tantas y hacía ocho o diez visitas a clientes, a revistas, hacía un trabajo, luego otro en la otra punta, a ver a no sé quién, para el día siguiente una sesión de fotos. Este trabajo es así, hay épocas que no tienes tiempo ni de comer, ni de arreglarte, ni nada de nada, tú misma te das cuenta de que necesitas tener más fuerza y energía que una persona normal, tú misma dices: es que me siento débil o me mareo porque tengo la tensión baja, nunca te automedicas pero te tomas un complejo vitamínico, de ahí no pasamos (...) El pelo, constantemente nos están dando tirones... lacas, recogidos, nos queman con tenacillas, con secadores. Si no nos cuidamos esto dentro de diez años estamos calvas. La piel, lo mismo, maquillaje, focos, tanto calor...

El apartado de la sexualidad, como señalaba al principio, es el que provoca su reacción negativa en la grabación de la entrevista, y por el único que pasa rápidamente. A este respecto, se define como «una persona super estable (...) absolutamente nada diferente ni especial a las demás.» Dice ser conservadora, tradicional, haber mantenido relaciones estables con su novio, y no ser nada liberal: «No soy una persona que vaya de flor en flor, para nada.» Y zanja así esta cuestión. Piensa que algún día será madre[11] y compatibilizará su maternidad con el trabajo:

> Ser amante y ser madre, por supuesto que también. Es más, yo creo que las mujeres tenemos en esta sociedad varios papeles, y los hacemos todos genial. Somos buenísimas. Hacemos de amantes, de madres, de esposas, de amas de casa. Lo hacemos todo y lo hacemos todo muy bien, y es que nos valoran muy poquito los hombres. Hay hombres que saben

11. Un par de años más tarde vi por casualidad en una revista unas fotos de su boda y al cabo de un año las del nacimiento de su primer hijo.

> lo que tienen, bueno. Hay muchos que no lo saben. No valoran lo que tienen al lado. Pero vamos, que todo es compatible en esta profesión, prácticamente todo.

Ella ve factible esa compatibilidad pero es perfectamente consciente, como lo era Ingrid, de los riesgos que comporta su profesión y de lo que supone ser mujer en esta sociedad. Es consciente también de que su capacitación no siempre se reconoce como tal.

A pesar de que en ambas entrevistas se trasluce perfectamente la «fragilidad» de las modelos, tanto el relato de Ingrid como el de Patricia transmiten fuerza, quizá por ese empeño que tienen en salir adelante, en intentar «llegar». Pero esa energía positiva está impregnada de sentimientos negativos, de vulnerabilidad y de resentimiento, aunque de diferente manera en los dos casos. Y me queda la sensación de que, a pesar del apoyo que dicen tener de sus familias, son mujeres que de alguna manera están solas, solas en ese itinerario que no saben bien adónde les conduce, pero siempre muy lejos, geográfica, cultural y simbólicamente, del lugar donde empezaron. Mujeres, que a pesar de sus habilidades para el marketing y la seducción, quizá por eso, se defienden del mundo, de los hombres y, lo que es peor, de las otras mujeres. Son cuerpos paradójicamente aislados, cuerpos solos que desfilan por la pasarela unos detrás de otros. Cuerpos que parecen sonámbulos. Como si temieran despertarse de un sueño, el que comparten con otras muchas jovencitas, que en su caso se hizo realidad.

El deporte como palanca de cambios

Ana: el ejercicio físico como confirmación de la existencia

Ana tiene veinticuatro años y se dedica a la halterofilia desde hace diez, deporte en el que ha ganado en algunas competiciones a nivel estatal e internacional. Es hija de familia obrera, nacida y crecida en un entorno industrial y urbano del norte de la península, donde vive con sus padres, dos hermanos —de un total de cuatro— y tres sobrinos. Tiene pareja estable, su entrenador, que tiene un centro de halterofilia en otra comunidad autónoma.

Ana comenzó en la halterofilia con catorce años siguiendo los pasos de un hermano que había practicado ese deporte antes que ella:

> Empecé casi sin querer. Este gimnasio antes de estar aquí estaba al lado de casa, estaba al lado del colegio, y bueno, «qué hay ahí, qué hay ahí», empezamos a asomarnos por las ventanas y a curiosear toda la cuadrilla, y vimos que había mucha gente haciendo pesas y un ambiente que estaba bastante bien, todo chicos, porque, claro, chicas no había ninguna, y entramos, y bueno, el entrenador dijo «podéis venir», pero no pensando en hacer halterofilia, porque ese año la halterofilia femenina ni existía, o sea, no era ni oficial a nivel nacional, pero bueno, pues podéis venir a correr, a hacer gimnasia pectoral, piernas, pues para encontraros vosotras, así en forma. Y ellos siempre hacían halterofilia, y nosotras hacíamos un poco de todo, corríamos, estiramientos... Total, que estábamos allí las mismas horas que ellos, y estábamos hablando y... Hasta que un día el entrenador nos dijo, «bueno, si queréis aprender». Empiezas a probar y no puedes ni con los palos, y un día empiezas... y veía que lo hacía bien, otro día pasamos a la barra pequeñita, y con kilos y veían... que bueno, que por qué no, y ya sobre el ochenta y cinco, en una reunión de federaciones para las regionales, de toda España, se comentó la posibilidad de que las chicas... Ya que no se iba a hacer oficial en España, se habían enterado de que en otros lugares del mundo las chicas estaban ya haciéndolo, y que había más chicas haciéndolo, no sólo en el norte, en Valencia, en Mallorca... y se votó y se dijo que sí, y nada, empezamos así en serio y... hasta hoy (...) Creo que lo elegí yo, porque veía, cuando jugábamos al baloncesto, la única que resaltaba era yo, la más rápida, la más ágil. Si fuesen como yo estaríamos ya en las olimpiadas. Por eso me di cuenta de que tenía que elegir uno individual, porque todo lo que haga enseguida se va a ver el resultado, y no estaba confundida. De hecho, si volviera a empezar creo que lo cogería, porque me ha gustado todo lo que hecho (...) Cuando empezamos estábamos toda la cuadrilla, pero unas por el novio, otras que por si los estudios, otra porque no le gustaba... porque ves que es sacrificado... esas tardes que nos íbamos por ahí todas después de estudiar, pues había que ir al gimnasio todos los días, te iba gustando, te iba gustando y al final ibas todos los días de la semana. Y la gente pues... era duro y además que hay gente que no está preparada para hacer un deporte de competición. Nos quedamos solamente una chica y yo, que salimos ya fuerte, y no sé si compitió un criterio conmigo y al poco tiempo, que si por el novio, por tal y por cual, lo dejo. Ahora la veo y tal y hace culturismo... pero esto lo dejó un poco de lado, y cuando una

> cosa de competición la dejas de lado, luego para volver y coger el nivel que tenías, ya has perdido mucho tiempo y te encuentras a la gente ya muy arriba (...) Yo porque me gustaba, porque no tenía problemas de novio (...) Creo que también era una excusa pues para irte por ahí de cachondeo, a pasear.

Su familia ve muy bien su actividad profesional, aunque al principio les costó:

> «Pero si eso es de hombres», me decían, lo típico, lo que piensa la mayoría de la gente, aunque ahora ya se está viendo que es un deporte como otro cualquiera, que por qué no lo van a hacer las chicas. Al principio creían que era una chiquillada, un antojo que tienes, como ha practicado de todo, pues nada, va a estar dos días, y cuando vea que es duro y que es... Y todo lo contrario... Hasta que los periodistas se enteraron y empezamos con las entrevistas, y quieras que no, pues eso, te gusta, ahora el periódico, el campeonato de España, el campeonato del mundo, y todos con una ilusión... Y nada, ahora mi hermano me dice, «si te lo tomas en serio tomátelo en serio, ahora ya no vas a dejar»... porque los estudios, como estaba viajando, que si a Madrid... pues es que los estudios... no hice nada, y entonces ya me dijeron: «Bueno, si te quieres dedicar a esto, bien, pero a ello». E hice eso durante dos años... no estudié, me dediqué al gimnasio, mañanas, tardes y fines de semana, todo, todo, y enseguida empecé a destacar, a llevarme a los campeonatos internacionales, me ubicaron en Madrid, y una vez que me ubicaron en Madrid y que ya no me tenía que desplazar, pues empecé otra vez a estudiar, y empecé a hacer administrativo, hice dos años y luego cuando vine aquí, otra vez a casa, pues lo que empecé allí lo voy a terminar aquí (...) Ahora tengo veinticuatro años, tengo novio, él es entrenador, y también pues pensamos un poco cuándo se va a acabar esto, porque ya son diez años, todos los días con las pesas, y quieras que no, pues ya te cansa, y todos los días lo mismo, y nada, pues hemos pensado, primero, acabar lo que estoy haciendo de los estudios, hacer entrenamiento hasta ver un nivel que no me convenga estar ahí, y empezar a quedarme siempre atrás, pues ya no me apetece estar ahí, en plan estar por estar, y en el deporte, cuando vea que ya no voy a poder alcanzar ese nivel en el que he estado siempre, entre las primeras, pues lo dejaré, a nivel de competición de élite. Lo seguiré practicando porque lo llevo dentro y me gustaría, todo lo que sé, todo lo que he viajado y he conocido, pues enseñárselo a los niños y a las niñas que puedan venir aquí, o donde vive mi novio, que también existe la posibilidad de

> irme allí de entrenadora. Me gustaría trabajar en lo que he estudiado, pero como está todo tan así... Soy optimista.

Aunque es consciente también de que no es un deporte que te garantize la vida, que conoce a mucha gente que cuando lo ha dejado está en malas condiciones: «Siempre pidiendo, que si va a la Diputación, a todos los sitios, y que nadie le hace caso, como que se olvidan de ti.»

Comenta que si dejara el deporte y no se cuidara físicamente, su cuerpo «volvería a su figura anterior», y que eso no es lo que desea; que si no practicara halterofilia haría cualquier tipo de deporte, natación, bicicleta o lo que sea. Y es de destacar que ella percibe su cuerpo como algo logrado por ella misma a base de mucho esfuerzo:

> A mí me gusta, yo estoy orgullosa del cuerpo que me he formado, he sido yo la que poco a poco me he ido formando y la que veía que iba cambiando mi cuerpo, ver cómo el cuerpo va cogiendo moldura, de aquí de allá, me gusta, es un cuerpo atlético, un cuerpo definido, me gustan los cuerpos que se vea que están trabajados, que veas que la persona se está preocupando de su cuerpo, y tanto de las chicas como de los chicos.

Sin embargo, es consciente de su cuerpo *atípico*:

> Tengo que asumir los dos cambios, el cambio que he hecho para llegar aquí y el cambio que supone cuando lo deje. No me gusta pensarlo, pensar que la gente te pueda decir que no le gusta tu cuerpo porque está muy marcado, que me da igual, pero me gusta pensar que algún día voy a tener un cuerpo igual que toda la gente, y que ese sentimiento de ir a la playa y que te miren, no te van a mirar, pero es que ahora vas a la playa y te sientes a veces un bicho, te miran pero una pasada, hasta un punto me gusta, pero.

Es decir, Ana es objeto de la mirada ajena porque lleva inscrita en su cuerpo esa «atipicidad», esa «liminalidad» en cuanto a ser mujer, en mayor medida que el resto de las mujeres y los hombres cuyos itinerarios describo. Ella se ve y se compara, y los otros la miran y la comparan. Esa explicitación de su diferencia, ese ir contra lo definido socialmente como femenino, aunque no va acompañado de una

ideología clara sobre la posición social de las mujeres, sus derechos y alternativas, la empuja a reflexionar sobre su propia identidad y experiencia, a sentir incluso una cierta contradicción entre lo que le gusta y lo que cree que los demás piensan. Y ese vivirse como un «bicho raro» respecto a su identidad de género es una constante en su vida.

Es un cuerpo que, en cualquier caso, ella considera femenino y que adorna de una manera «femenina», con uñas largas postizas de cerámica y con ropas y elementos estéticos y adornos «femeninos» en las exhibiciones y competiciones. En la narración de su vida no se encuentran referencias a modelos de mujeres, y sí a modelos de hombres, sobre todo deportistas: su hermano, su entrenador... Además, aunque comenta que comenzó a practicar la halterofilia por casualidad, subraya posteriormente que ella nunca se vivió en su infancia y en su juventud como una chica «normal» a la que le interesaran las muñecas o juegos similares:

> Yo siempre he sido muy diferente. Yo me acuerdo que tenía cuatro años y siempre he sido... Que no he sido una niña que me gustaba jugar a las muñecas... Además tengo una hermana que tiene veintitrés y siempre estábamos juntas, pero a mí no me gustaba... prefería coger los coches de mis hermanos y jugar al balón, prefería estar con ellos que con mi hermana. Y luego, cuando ya tenía seis o siete años, entonces se salía más, no como ahora que yo veo a mis sobrinos todo el día en casa, yo por entonces no paraba, iba a casa a comer y de casualidad, y en vez de echarme amigas me eché amigos, yo la única chica, y nos íbamos al monte, a hacer chabolas, a las huertas a robar manzanas, a pegarnos con otra cuadrilla. Para mí como mis hermanos y yo para ellos como otra compañera, igual. Hasta que empecé con la halterofilia, siempre ha sido así, en clase también, en vez de hacer la gimnasia con las niñas, pues primero la hacíamos juntos y luego los profesores... pues las niñas al campo de baloncesto y los niños al campo de fútbol, y yo quería ir con los niños, y era superbuena. Luego ya fue de pasar a esa etapa de estar siempre en la calle a empezar a hacer halterofilia, ahí ya nos separamos, y empecé con el deporte, y ya una etapa completamente diferente, empezar a entrenar, a entrenar, empezar a viajar, conocer otras chicas de otras ciudades, y lo mismo. Esta gimnasia también ha estado relacionada siempre con hombres, a pesar de que antes había una chica, cuando se fue estaba siempre con chicos, luego enseguida me llevaron a la residencia de Madrid y allí estuve ya con chicas.

En la actualidad dice sentirse persona y mujer al mismo tiempo:

> Es que en deporte no se diferencia, igual sí lo noto a la hora de arreglarme, pero a la hora de entrenar, pues no; no, porque entreno con hombres y ahí no hay distinciones. A la hora de arreglarme y salir, pues ahí sí, a la hora de arreglarte pues lo haces como una mujer (...) Te pintas la raya del ojo, o te vas a cenar y te vistes un poco diferente.

Y hay que remarcar esta referencia a espacios y actividades distintos en ese proceso de sentirse persona y sentirse mujer, que le permiten también percibirse y vivir su identidad de género de manera plural. Otro aspecto destacable es el referido a su relación de pareja:

> Cuando me siento mujer es cuando estoy con él, que él es un hombre y yo una mujer, porque se ve, pero sólo lo noto ahí. Sin embargo, cuando estamos en la calle con amigos, ahí ya no siento que «yo soy la mujer y él el hombre», sino que somos todos iguales (...) Yo soy muy romántica y me gusta que todo sea perfecto, y si yo estoy enamorada de él y él de mí, no creo que haya necesidad de tener a otra persona o él a otra chica, mientras haya amor.

Comenta que, de todas formas, en el ámbito del deporte hay mucha libertad en cuanto a la sexualidad, por los viajes, las relaciones con gente muy diversa y en condiciones un poco al margen de la vida cotidiana.

Se puede afirmar que la identidad de género es en este caso, como en bastantes de los otros descritos, una identidad fluida y abierta, una identidad que se resiste a etiquetas dicotomizadoras del tipo masculino/femenino. Según su propio relato, es a partir precisamente de la práctica de un deporte considerado masculino, como la halterofilia, y de la interacción en ese ámbito con otras chicas practicantes del mismo, cuando comienza a sentirse mujer. A lo que contribuye también de manera muy activa su vida sexual y amorosa actual, de la que se siente satisfecha. Se comprueba así cómo, siguiendo a Connell (1995), una vivencia afectivo-corporal, una forma determinada de interacción sexual con un hombre, permite a Ana encuadrar su experiencia dentro de una organización hegemónica de la sexualidad (heterosexualidad normativa), correspondiente a un determinado orden de género, lo que le lleva precisamente a identificarse como mujer.

Otro aspecto, aunque quizá no de tanta trascendencia, que contribuye a su identidad femenina, es la utilización de elementos como las uñas largas postizas, que se puso para una competición y que no se ha quitado desde entonces:

> Una amiga quiso hacer un experimento conmigo, no porque yo le dijera. Es esteticien y acaba de llegar este producto y como tiene mucha confianza conmigo, porque su novio hace halterofilia y ella siempre ha sido muy amiga mía, y cuando yo me tengo que depilar, cuando voy a competir, también me gusta cuidarme en ese sentido, cómo sé que tengo que llevar mallas cortas... Entonces ella me hace todo, y como soy buena cliente y buena amiga pues me dijo: «Voy a probar contigo, te voy a poner las uñas, que de hecho no están muy largas, porque la original es superlarga, y yo como no llevo uñas porque me las muerdo, las llevo supercortitas siempre, pues le dije que me las dejara cortitas, me las dejó así y hasta hoy (...) Hay chicas en halterofilia que llevan las suyas y son más largas que éstas.

Prácticas que autoras/es como Butler (1997), y de otra manera Connell (1995), relacionan con esa «performatividad» del género, de modo que pertenecer al colectivo masculino o femenino no está relacionado con lo que se es, sino con lo que se hace, con la repetición de determinados actos corporales.

En conjunto, Ana tiene una vivencia totalmente plural de su identidad de género: según sus propias palabras, en el gimnasio y en las competiciones se siente persona, se siente neutra, mientras que en relación a su novio y sus compañeras de deporte se siente mujer, femenina. Por tanto, su cuerpo nos habla de fronteras ambiguas y dinámicas entre lo que se denomina la masculinidad y la feminidad, de la transgresión y desaparición de esas fronteras en el entorno de ciertas actividades físicas y sociales, y, en definitiva, de la arbitrariedad y de la limitación de esos conceptos. En este mismo sentido, Lynda Johnston afirma en su artículo «Flexing femininity: female body-builders refiguring “the body”» (1996) que las mujeres que practican el *body-building* están orgullosas de su feminidad y se mantienen dentro de las dicotomías sociales masculinidad/feminidad. Pero que, al mismo tiempo, los cuerpos musculados son transgresores, contranatura, difíciles de aceptar culturalmente, y que constituyen espacios de ruptura de dicotomías (naturaleza/cultura, cuerpo/mente, sexo/género), espa-

cios de resistencia, y demuestra que estas fronteras culturales son permeables, cambiantes, eliminables.

Para terminar, quiero subrayar esa preferencia de Ana por los cuerpos disciplinados,[12] definidos, trabajados, y ese orgullo respecto a su cuerpo y su vida, porque ambos los siente como logros «propios». Es decir, la actividad corporal le ha permitido una forma de apropiación de sí misma, de modo que *trabajo corporal* y proyecto de vida están íntimamente articulados, son lo mismo, y a través de esta articulación se va poniendo en funcionamiento un determinado estilo de vida y una determinada identidad de género, múltiple y dinámica. El cuerpo es el elemento principal de este proceso, producto y agente, objeto y sujeto a la vez. El deporte le ha confirmado de alguna manera su existencia en el mundo. Autores como Jean Baudrillard (1988, p. 21)[13] han subrayado también esta dimensión de «demostración de la existencia» a partir de una actividad o una transformación corporal, como las que se dan, por ejemplo, en el maratón o el culturismo.

Marta: caminar de otra manera

Marta, a quien conozco desde muy jovencita, tiene veintidós años, es masajista y tiene estudios de masaje y osteopatía. Quiere seguir trabajando en este campo y ahora mismo está pensando en cómo ampliar su formación; para ello tendría que salir fuera, algo que le cuesta porque se siente muy a gusto donde vive, en una de las capitales vascas. Es más bien baja, de complexión fuerte y atlética, y lleva el pelo corto con un peinado y un tinte muy modernos. Es hija de una familia de emigrantes. Se define como una persona abierta, alegre, optimista, independiente, cabezona y competitiva, y se muestra bastante segura en sus respuestas, no duda casi nunca, lo que hace que en ocasiones resulte un tanto estereotipada.

Cuando habla de su trayectoria vital va reconociendo distintos momentos que le han marcado, distintas «rupturas con otro tipo de

12. En relación con los cuerpos disciplinados pueden consultarse Frank (1991, pp. 54-61) y Esteban (1997/1998).
13. Recogido en Frank (1991, p. 65).

vida». En primer lugar, el inicio en el deporte de competición a los nueve años:

> Para mí el deporte ha sido algo fundamental en mi vida (...) Es el conocimiento de lo que el deporte puede darte y tú puedes aportar, y la sensación de estar trabajando con más gente para pasártelo bien, pero también compitiendo (...) La verdad es que siempre me ha gustado, en el patio y así, siempre jugaba al fútbol con los chicos, desde pequeña. A los seis años hacía gimnasia, hacíamos gimnasia dos veces a la semana normalmente, y cuando tenía nueve años, por casualidad, a un profesor del colegio le gustaba mucho el balonmano y se dedicó a pasar por todas las clases diciendo si alguien se quería apuntar a balonmano y tal, y yo, como en general, como me apuntaba a todo lo que... no tenía ni idea de lo que era el balonmano, pero bueno... voy a probar. Probé, me gustó y me cogieron (...) Luego he estado siempre en equipos hasta el año pasado. Lo dejé por la rodilla. Lo que pasa es que primero estuve en equipos escolares, que trabajaban a nivel escolar, que competían a nivel escolar. Cuando dejé la escuela pasé ya al equipo donde he jugado hasta que me he retirado, primero en cadete y luego en juvenil. Hemos jugado primero a nivel nacional y luego estatal, porque nos hemos clasificado dos años para jugar a nivel estatal. Y luego cuando pasé a senior, pues a primera división.

Por distintas razones ahora ha tenido que dejar el balonmano y está probando con algunas especialidades de atletismo, pero sigue entrenando cinco días a la semana, hora y media o dos horas cada día. A los catorce años identifica el comienzo de otra fase, cuando se pone en contacto con el movimiento feminista y empieza a participar en él:

> Eso sí que ha sido lo más importante de mi vida, porque me ha dado una forma de pensar y una práctica de vida que... ha sido para siempre (...) Me ha dado también mucho coraje, el feminismo, para plantearme la vida, para decidirme a irme de casa y buscarme la vida...

También los diecinueve o veinte años supusieron un momento definitivo, no tanto de ruptura como de estar a gusto, de empezar a trabajar y ganarse la vida. El deporte y el feminismo son además los contextos donde identifica a las personas que han sido significativas en su vida: un par de entrenadores, sobre todo el primero, «que me enseñó muchas cosas del deporte y de... también cosas malas, pero lo bueno

que aprendí como jugadora lo aprendí básicamente con él». Una profesora de los últimos cursos escolares: «Al conocerla cambió completamente mi vida», y en general mujeres siempre cercanas al movimiento feminista: «B. por ejemplo fue una mujer importante en mi vida en un momento dado, porque fue la primera lesbiana pública que conocí».

El deporte la ha enculturado en una forma de mirar su cuerpo que posteriormente la llevó al masaje, y le ha proporcionado también un baremo para percibirse y valorarse físicamente. Para ella sentirse sana es sentirse ágil, algo que está muy relacionado con el ejercicio físico, y en general se siente sana a pesar de una anemia crónica que sufre desde hace años, un problema de reabsorción del hierro que está vinculada con la práctica deportiva y con la alimentación:

> Hay veces que estoy enferma de verdad, que tengo anemia y tal, pues entonces me siento débil; pero, por ejemplo, en el verano no suelo hacer deporte y así, y no es que me sienta enferma, pero desde luego tengo como la necesidad de que llegue septiembre y volver a entrenar, porque noto como que cojo la bici y me pongo a hacer bici, pero sigue siendo la sensación de ir al polideportivo con gente, y estar allí, disfrutando y viendo cómo se mueven los músculos que, al final, hay veces que es tan real, el ver cómo estás trabajando un músculo, que es una sensación deseante (...) Hacer deporte, notar que el cuerpo se mueve, que estás ágil, que tu cuerpo tiene fuerza, es una sensación que desde luego merece la pena (...) Yo es que haciendo deporte saco muchos beneficios. La sensación que se tiene cuando notas el cuerpo que no puede más, o que estás supercansada, es una sensación como si estuvieras dopada, es una sensación del cuerpo cansado pero la mente... de un despeje... (...) Es necesario que el cuerpo tenga movimiento, movilidad, agilidad, y eso lo da el deporte.

Cree además que esto es algo extensible a hombres y mujeres que han practicado deporte desde siempre y que no podrían estar sin hacerlo. Aunque matiza que hacer deporte no implica siempre cuidar bien el cuerpo:

> Hacer un entrenamiento que no sea demasiada sobrecarga, estirar siempre la musculatura, eso es la cultura del deporte, pero creo que poca gente tiene esa cultura. La gente que hace deporte o la gente que no, in-

> cluso la gente que hace deporte de competición, creo que poca gente cuida su cuerpo como había que cuidarlo, porque al fin y al cabo, tú estás jugando con tu cuerpo de alguna manera, al cuerpo hay que cuidarlo (...) Porque al final se utiliza el cuerpo como si fuera una máquina y muchas veces se acaba... acabas con tu cuerpo.

Subraya las diferencias entre hombres y mujeres en relación con el deporte, tanto en el deporte escolar como en la competición, donde hay una infravaloración y una falta total de interés que se refleja, por ejemplo, a nivel de la publicidad, ya que es muy difícil conseguir espónsores, con lo cual se entra en un círculo vicioso. Pero piensa que la forma de vivirlo puede ser igual para unos y otras, aunque las mujeres son plenamente conscientes de su «menor valía»:

> Tú, cuando vas a una cancha a jugar y te encuentras que estás jugando a un nivel importante, en primera división, donde se juegan millones, pero que tú no ves nada, y ves el público que hay... pero luego vas a una primera división de chicos y está repleto, y hay ya un nivel de competición que es increíble. O sea, es más la sensación esa que no la del deporte en sí, sino lo que rodea al deporte es lo que crea las diferencias, porque la sensación que te puede dar el hacer deporte o el vivir el deporte de competición puede ser la misma. El problema es que lo que te rodea es completamente diferente para hombres que para mujeres.

De todas formas considera que, al margen de la infraestructura social general (equipos, escuelas, etc.), el apoyo familiar es un factor fundamental para la práctica del deporte en las chicas.

Para ella, ser mujer está directamente relacionado con la capacidad de cuidar, y en concreto prefiere cuidar a ser cuidada:

> Soy una persona a quien no gusta que la cuiden. De hecho, la verdad, cuando estoy enferma, pocas veces se entera la gente de que estoy enferma, prefiero intentar cuidarme y tal, y no depender de nadie a esos niveles. Porque no me gusta depender, que nadie tenga la carga de cuidarme (...) Me veo mejor como cuidadora. Creo que los dos papeles son difíciles, tanto el de cuidadora como el del hecho de que te cuiden. La verdad es que me gusta más la mezcla, pero si tuviera que poner en un extremo y elegir, prefiero ser cuidadora que me tengan que cuidar. [En su familia, es su madre la que] ha cuidado absolutamente de todo el mundo, y sigue cuidando de todo el mundo (...) Y a ella nunca se le

> ha cuidado y, de hecho, ella ha descuidado su cuidado, porque por el tema también de tener tantos hijos, de tener hijos pequeños constantemente, a los que había que dar muchísima atención, y luego los mayores que le daban más problemas también... Al final el papel de las mujeres es el de cuidadoras al cien por cien y el de nada cuidadoras hacia su cuerpo (...) Los hombres son tan poco cuidadosos con sus propias relaciones y con su propio cuerpo, que yo creo que son bastante débiles, y las mujeres aguantan... impensable.

Además, sentirse mujer está para ella íntrinsecamente unido a sentirse feminista y sentirse lesbiana:

> Me gustaría no tener esa sensación de sentirme mujer, lo que me gustaría es que no se me valorase o se me infravalorase por el hecho de ser mujer, pero yo lo siento así, siento que cuando voy por la calle los hombres me silban o me dicen lo que ellos consideran piropos, que para mí son agresiones. Pero sentirme mujer es muchas cosas aparte de eso, de lo negativo en cuanto a cómo te tratan los hombres por el hecho de ser mujer. Hay muchas cosas, que son sentimientos o que no son sentimientos sino cosas que hemos aprendido, que son femeninas, y así las vivimos, como el tema de... a mí me gusta mucho el tema de la sensibilidad, de la ternura, del cuidar (...) Me encanta ser cariñosa, que me traten de manera... porque al tener relaciones con mujeres es... o sea, me siento muy identificada con esos valores que sé que están hechos en femenino pero que a mí me encantan. Por un lado sería eso, valores femeninos que constantemente están infravalorados en la sociedad, que considera que no son buenos y que a mí me encantan. Es que es una sensación que yo creo que no se puede explicar, porque, por ejemplo, al estar organizada en un grupo de mujeres feministas, es una sensación como de ver la vida como las mismas mujeres que están conmigo, de la misma manera en algunos aspectos. Pero algunos aspectos, como cuando nos enteramos de que hay una violación o una agresión, o sea, es una sensación que no hace falta que le digas a nada a la otra persona (...) O sea, es una unión que es impresionante, aunque no tendríamos que estar unidas por el tema de la discriminación, pero es así; es decir, es algo que sólo las mujeres podemos tener.

Aunque reconoce también que según los contextos en los que se mueve se siente mujer también de distinta manera.

Además, en su vivencia hay una vinculación estrecha entre ser

mujer y la sensación de poder, tanto en lo que se refiere al deporte, por ejemplo por su experiencia actual de levantar pesas, donde refleja una cierta competición con los hombres, como por su papel protagonista en su familia:

> Yo llevo años haciendo deporte, pues levanto muchísimo, o sea, levanto más que la mayoría de los hombres, entonces para las mujeres, yo les veo la cara: «Jo, cuánto puedes», y los hombres me miran con una cara de desprecio que no pueden con ella (...) Incluso a veces ha habido hombres que me han seguido, que han ido aparato por aparato a ver si podían más que yo. Entonces es una sensación de ser mujer y poder, o sea, que es fantástica, la verdad. Luego, por ejemplo, en mi familia, sí tengo una sensación un poco... porque mi familia es un poco rara... porque sí es cierto que mi familia depende de mí para muchas cosas, a nivel... Sobre todo mi madre, porque con mi padre no tengo relación (...) Para mis hermanas, por ejemplo, las pequeñas, soy una mujer superindependiente, les parezco... increíble, y con mi madre sí tengo la sensación esa de... igual a igual, o sea, tengo mucha conexión con mi madre (...) Cuando voy por la calle, de cómo me miran las mujeres y de cómo me miran los hombres, yo creo que en general... bueno también porque he hecho autodefensa y sé cómo tengo que andar por la calle para que los hombres me tengan un poco de respeto y tal. Pero, por ejemplo, hay amigas mías que me dicen, o gente con la que luego he tenido relaciones, me dicen que lo primero que les atraía era cómo caminaba, que era un sentimiento como que era superfuerte ¿no?, y no sé, porque es una sensación rara, porque yo me he dado cuenta, después de discutirlo con gente y así, de que quizás sea cierto, esa sensación de ir por la calle y sentirme segura, y eso es importante para cómo te ven el resto, y yo creo que... yo creo que la imagen que pueden tener los hombres de mí en general no es la clásica de mujer, también por mi forma de vestir, de mi forma de cortarme el pelo y tal, no sé, yo tengo sensaciones raras con el... en general me siento mujer, en todos los aspectos de mi vida me siento mujer, lo que pasa es que la valoración que pueden tener los otros o las otras de mí, creo que es la que cambia dependiendo de lo que haga (...) M., que es la persona que más me conoce, porque llevo una relación con ella de dos años y tal, ella piensa que tengo un género ambiguo, ella me llama así, pero yo no sé muy bien dónde situarme, creo que soy una mezcla, porque en aspectos de mi vida en los que soy bastante directa, tengo aspectos que se consideran poco femeninos, el tema de la independencia, pero luego hay aspectos como el de cuidar, el de tener detalles, no cuidar sólo a la persona en sí,

> sino cuidar la relación, que creo que son los aspectos que me pueden identificar más como mujer, los clásicos que se pueden identificar como mujer (...) Yo creo que cuando era pequeña no tenía consciencia de lo que era ser mujer, también me vino la regla supertarde, he hecho deporte desde siempre, no sé... Tengo la sensación como de vivir un mundo masculino, porque todo lo que me rodeaba, salvo las chicas del equipo, todo lo demás era masculino, los entrenadores, los árbitros, todos los federativos, o sea, todo era masculino, y el mundo en sí era masculino.

Ahora se relaciona básicamente con mujeres.

Cuando hablamos de las relaciones sexuales comenta que es una faceta de su vida que ha ido tomando importancia en los últimos años y que valora mucho el vivir una sexualidad placentera:

> Para mí es importante el rollo afectivo, pero el rollo sexual es superimportante, y tampoco es que desmarque el rollo de la afectividad de la sexualidad, pero es cierto, y sobre todo en mujeres, en relaciones lésbicas, se suele hablar mucho del rollo afectivo y no sé qué, y se desvaloriza el rollo sexual, y la verdad, es que para mí y para la gente que he conocido, en general, es un factor fundamental en su vida, o por lo menos importante (...) Me ha empezado a importar más, o sea, tampoco sé muy bien el momento exacto en el que cambió, pero bueno, también he conocido a mujeres que les ha importado mucho, entonces, igual, al final ellas también me han influido; quiero decir que en la medida en que tienes relaciones con alguien y es importante la cama para ella, pues al final, la cama también es importante para ti (...) La práctica es importante, quiero decir, en todos los aspectos, porque aprendes cosas, porque cuando ligabas o estás en la cama con diferentes mujeres aprendes gustos diferentes, aprendes formas diferentes de llegar a la gente.

En esta experiencia feminismo y lesbianismo están inseparablemente unidos, indiferenciados:

> El feminismo me ha dado la posibilidad de entender, quiero decir, yo hasta entonces no había tenido práctica y, ¡hombre!, había tenido mucho rollo con las profesoras, de que me encantaban, pero yo nunca he sido consciente de tener un rollo de pasión o de, simplemente, de atracción de una mujer. Entonces, el llegar al movimiento feminista me hizo conocer a lesbianas, me hizo estar en contacto con el debate del lesbia-

> nismo, sobre sexualidad en general, y eso me hizo plantear la posibilidad de entender y la verdad es que fue así: llegué al feminismo, conocí a gente y a través de ahí, empecé a entender.

Y mientras escribo me viene su imagen siempre en movimiento; la recuerdo así desde la primera vez que la vi, caminando por la calle, como sabiendo adónde se dirige. Y ese «pisar fuerte», decidida, hacia delante, sin miedo al qué dirán, porque tiene el reconocimiento de las personas que cuentan para ella (su madre y hermanas, sus amigas, sus compañeras de militancia...), resume perfectamente su trayectoria. Es como si fuera un personaje de ciencia ficción, una *terminator* sin armas pero no por ello menos firme en la consecución de su objetivo; pero una versión muy diferente del papel de la enemiga de Arnold Schwarzenegger en la película *Terminator 3-Rise of the Machines*, interpretado por Claire Danes, que luce curvas de silicona y a la que una lucha tras otra no son capaces de alterar ni un sólo mechón de su moño rubio, que permanece intacto. Marta es una *terminator* que no siente ninguna obligación de ser delgada o estereotipadamente *sexy* porque, entre otras cosas, el deporte le ha facilitado otros baremos y le ha enseñado a caminar de otra manera. En este andar por la vida encuentra mujeres distintas a las que ella tenía en su entorno de origen, se topa de frente con el feminismo y, como una «consecuencia lógica», se enamora de mujeres. Y todo ello ha supuesto una consolidación de la autonomía que ya vivía respecto de los hombres, porque es una forma de «caminar» donde los hombres no están ni en las gradas ni en la meta. Marta es un cuerpo que busca y encuentra mujeres.

Cuerpos masculinos interrogándose a sí mismos[14]

La experiencia sexual y corporal de hombres que están inmersos en ámbitos sociales o laborales donde se potencia la revisión de las desigualdades sociales entre hombres y mujeres puede conllevar remo-

14. Una versión previa de este apartado fue publicada en el libro *Sexualidades. Diversidad y control social*, editado por Oscar Guasch y Olga Viñuales. Véase Esteban (2003).

delaciones en sus representaciones y prácticas en torno a la masculinidad, la feminidad y las relaciones de género. Cambios que se dan en el marco de un determinado orden de género, que es contestado. En este apartado se quiere poner de manifiesto la importancia de la sexualidad, del contexto social, así como de la actividad profesional, en la vivencia y transformaciones de la identidad y prácticas de género en dos itinerarios corporales, correspondientes a dos hombres: un bailarín profesional de danza contemporánea y un actor de teatro.

La característica común de los dos hombres cuyas trayectorias son descritas es que sus posiciones respecto al género no encarnan de manera clara y contundente la masculinidad hegemónica, pues sus prácticas (sexuales, profesionales, de convivencia, de cuidado...) no garantizan en general la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres. Por tanto, sus experiencias, aunque diversas y con algunas contradicciones, estarían más cerca de lo que Connell (1997) denomina «masculinidades subordinadas», que quedarían ubicadas en la parte más baja de una jerarquía entre hombres, y respecto a las que suele darse una confusión simbólica con la feminidad, lo que puede suponer diferentes grados de exclusión social (*ibid.*, pp. 40-41). Además, los dos están implicados en formas de convivencia donde la intercambiabilidad de tareas definidas como masculinas o femeninas es ya una realidad; al tiempo que están comprometidos tanto en su vida privada como laboral en relaciones igualitarias con mujeres. Por último, en sus discursos y representaciones de género se aprecian contradicciones y cambios significativos en torno a las diferencias entre hombres y mujeres. Indicadores todos ellos que en una publicación anterior había tomado como pertenecientes a nuevos modelos de hombres (Esteban, 1998, p. 23).

Este apartado supone además un paso adelante en el estudio de los hombres y la masculinidad iniciado en dicha publicación (Esteban, *ibid.*), cuyos contenidos se articularon en torno a dos ejes: las diferencias de salud entre hombres y mujeres, y la necesidad de tener en cuenta los indicadores y experiencia relativos a los hombres, y la importancia de la responsabilización respecto al cuidado de criaturas, enfermos y ancianos, en el surgimiento de los nuevos modelos de hombres. Asimismo, se quiere avanzar también en algunas cuestiones trabajadas en la investigación *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género* (Del Valle *et al.*, 2002), citada en la primera

parte. Posteriormente a la finalización de este estudio, otra investigadora del equipo, Carmen Díez Mintegui (2001), utilizando las entrevistas de cuatro hombres incluidos en el mismo, ha llevado a cabo una reflexión sobre los nuevos modelos de hombres. El análisis de sus trayectorias vitales le lleva a plantear algunas preguntas y conclusiones, y a defender la idea de que más que hablar de nuevos modelos, «en la vida de éstas y otras personas, aparecen ciertas características y vivencias innovadoras que apuntan a nuevas formas de estar en la sociedad, pero sin constituir modelos ya configurados» (2001, p. 15). Asimismo, considera que falta mucho para que se rompan los dualismos respecto al ser hombre y el ser mujer, lo cual impide que se visibilice y haga realidad la variedad de modelos. Por último, apunta que, en la aparición de nuevos comportamientos y actitudes masculinas, influyen tanto los modelos referenciales (en negativo o en positivo), como los contextos relacionales (amistades y relaciones de pareja) y laborales.

Veamos ahora los itinerarios corporales de Luis (bailarín) y David (actor de teatro).

Luis: la danza como generación de preguntas y búsqueda de respuestas

Luis tiene treinta y seis años y una estatura y una complexión física medianas. A pesar de que procede de una familia *normal*, que no ha tenido ninguna relación con el arte, siempre le gustó el teatro, el espectáculo, y ya de pequeño hizo sus pinitos en diferentes representaciones escolares. Era tímido y tenía dificultades para hablar en público pero presentaba habilidades para el movimiento, para transformarse, saltar y correr, y a los diecisiete años decidió dedicarse profesionalmente a la danza contemporánea y de vanguardia, actividad que ha simultaneado con la de coreógrafo y profesor de danza. En estos momentos bailar se está quedando en un segundo plano en su vida profesional y está más centrado en la promoción y producción de espectáculos de danza y actividades plásticas y culturales en general. Además, siempre le ha gustado el ejercicio físico, la natación, de la que dice haberle permitido mantener una relación erótica consigo mismo. Ha vivido en diversos lugares a lo largo de su vida, tanto en el Estado como en el extran-

jero, y no se siente vinculado a ninguno en particular. En la actualidad vive con su pareja, una mujer, en un entorno de clase media, en una población industrial; con ella comparte también su actividad profesional. Acaba de ser padre.

En su formación como bailarín ha tenido acceso a técnicas de danza muy variadas que en su narración va catalogando como femeninas o masculinas, que suponen planteamientos corporales precisos e implican formas distintas de poner en funcionamiento el cuerpo. Pone dos ejemplos contrapuestos, el trabajo de Marta Graham:

> Una mujer que hizo un tipo de ejercicios muy concretos, de mujer, o sea, donde el hombre tiene que tener una colocación de la pelvis muy concreta, tiene que tener unas aberturas muy concretas para que le lleguen a funcionar. Hay un concepto que es el erotismo de la pelvis, el «dentro» y «fuera»; el que el movimiento siempre sale de tres dedos más abajo del ombligo que es el centro de gravedad (...) Yo tenía unas ciertas dificultades físicas para recibir esas técnicas, porque para mí son técnicas muy de mujer, muy de que el cuerpo tiene que estar en unas posiciones, tiene que ser dúctil de una manera determinada.

Así como otro tipo específico de técnica que él califica de masculina, un aprendizaje en el que predominaba «la idea del concepto de peso, donde el cuerpo pesa y a partir de ahí se desarrolla (...) Yo veía que ese tipo de trabajos a mí me funcionaban, yo me sentía que podía dominar más... donde yo el lápiz lo podía coger y hacer trazos como yo quería y llevarlo a extremos». Se adscribía, por tanto, de manera consciente a lo definido previamente como masculino, pero comentando también que su trabajo es producto de todas las técnicas que ha ensayado y practicado, y que le han permitido desarrollar un «vocabulario personal», un «estilo propio».

En el proceso de creación de una obra nueva, el baile le ha surgido siempre después de un período largo y minucioso de búsqueda, una búsqueda lenta a través del espacio de su estudio, inspirándose a veces en la música, otras en el silencio, y tras horas y horas de un movimiento pausado, tranquilo, reflexivo, donde iban apareciendo retazos de aquellas técnicas aprendidas tiempo atrás, de aquellos movimientos repetidos una y otra vez. Ya en el escenario, cuando presenta su obra:

> Expongo cosas que no puedo verbalizar, o sea, expongo un lenguaje, yo hago unos signos (...) Creo unos *collages*, unas mezclas, unos mundos donde yo nado, donde yo lo que quiero es que el público se lleve preguntas, de alguna manera, porque yo no tengo... o sea, yo no tengo la verdad (...) Exponer unos interrogantes, y que el público entienda que yo dudo también de lo que estoy haciendo (...) Que hay un momento de reflexión, un momento de ironía... y donde podamos entablar una conversación, y después, si acaso, el aplauso (...) A mí me sirve que el público se ponga allí y que de alguna forma sea poroso también, porque vamos a hablar los dos y la pieza va a funcionar cuando realmente haya algo más allá.

E intenta ilustrar este proceso de comunicación y trabajo conjunto entre público y bailarín, de exigencia también respecto a ese público, aludiendo a algunas obras suyas: en una de ellas, la escena principal la constituían dos hombres semidesnudos, vestido uno de ellos con una especie de falda, que bailaban, se tocaban diferentes partes del cuerpo, se abrazaban; y esto dio lugar a un «malentendido»: el público interpretó que la obra hablaba sobre la homosexualidad, algo que no había estado presente para él en la fase de creación: «Pero no me importó —matiza—, porque eso fue una lectura diferente cuando yo la presenté delante del público, y si hubiese salido así durante los ensayos, tampoco hubiese importado». Otro ejemplo de malentendido es el que le ocurrió con una amiga que tras ver una de sus obras, en la que durante diez minutos unas mujeres bailaban taconeando con unos zapatos de tacón alto, comían pan y tiraban monedas al suelo, se enfadó con él, y al cabo de mucho tiempo le confesó que ese fragmento le había hecho contactar con aspectos de su vida como mujer que no le gustaban, que cuando se miraba en el espejo veía a esas mujeres que había visto en el baile y se sentía mal: «Sólo por eso valió la pena haber hecho esta pieza».

La actividad física es fundamental en la danza, pero Luis apunta también a una cierta descorporeización de la danza contemporánea:

> Bailar, se baila con la cabeza, no se baila con el cuerpo (...) Yo bailo la forma de pensar de una generación que no es de ahora, es un pensamiento que hay de desarraigo, un poco descarnal y el tipo de danza que nosotros presentamos aquí es una danza un poco sin padre y sin madre,

> son gente un poco descarnada. Cada uno lo que busca es su sello personal, su nuevo lenguaje....

Algo que resulta aparentemente contradictorio con el resto de sus explicaciones y a cuya comprensión y contextualización me ha ayudado un libro, *Desviaciones*, editado por José A. Sánchez (1999), que recoge materiales de un proyecto de programación de danza contemporánea que tuvo lugar en febrero de 1999 en Madrid. La danza, señala Sánchez, se ha convertido dentro de estas últimas tendencias totalmente transdisciplinares en un «modo de pensamiento», y los intérpretes de las nuevas performances entre danza y teatro:

> (...) han dejado de ser meros ejecutores para convertirse en personas que piensan con su cuerpo (...) La concepción de la mente como músculo y del pensamiento como algo que circula por el cuerpo ha vuelto a funcionar de manera productiva en los últimos años tanto en el ámbito de la danza como del teatro (1999, p. 13).

Pero aludiendo siempre a que «el cuerpo no puede imitar los procedimientos reflexivos de la mente, debe encontrar su propio mecanismo desde el cual llegar a contemplar la mente no como el albergue del espíritu sino como un músculo entre otros músculos» (*ibid.*, p. 15).

A lo largo de la entrevista insiste constantemente en algo que aparece también en muchos/as de los/as autores/as que colaboran en la obra citada anteriormente, la idea de la danza como generadora de imágenes y preguntas, de interpretaciones «libres» y fantasías culturales diversas:

> El movimiento ya no resulta, pues, de la partitura rítmica, ni de la composición visual, ni de la estructura dramatúrgica, y mucho menos de la emoción, el movimiento es en sí mismo un proceso de reflexión diverso del proceso de reflexión intelectual y sereno. Las viejas categorías dialécticas, en sus sucesivas reinterpretaciones a lo largo de la historia del pensamiento, son entonces sustituidas por otras categorías igualmente viejas en la historia del movimiento, pero a las que por primera vez se otorga valor reflexivo (Sánchez, 1999, pp. 15-16).

La danza, por tanto, produce y reproduce movimientos, sensaciones, estados emocionales, establece vínculos, rompe conexiones con la

propia memoria del cuerpo,[15] y se constituye en procesos de reflexión e interrogación, de búsqueda, compartidos o no entre bailarín/bailarines y público, pero siempre conectados con ideologías y prácticas sociales concretas. Es decir, la danza es un ejercicio de «desestabilización conceptual», un «proceso de cuestionamiento de los equilibrios asumidos» (Sánchez, 1999, p. 16), que promueve la reflexividad individual y colectiva y, en este sentido, una creación corporal fundamentalmente colectiva, con contradicciones y discordancias pero también con puntos de encuentro.

Su experiencia sexual no aparece espontáneamente a lo largo de la entrevista. Preguntado directamente, comenta que está en un momento reposado, estable, pero que se ha movido en un mundo de relaciones donde lo sexual estaba muy presente, era un aspecto central de la vida, y donde había una cierta promoción de la homosexualidad, mientras que las relaciones hombres/mujeres se entendían más como relaciones de amistad. Dice no haberle interesado mucho la sexualidad, y se refiere a momentos de indecisión en su vida sexual y a la importancia que probablemente ha tenido el haberse emparejado con una persona determinada, su actual pareja, que por el hecho de ser mujer le ha facilitado la salida del medio en el que estaba. Es decir, por una parte, presenta su experiencia heterosexual como una coyuntura, pues habla de la posibilidad de la homosexualidad como algo muy cercano en su ambiente. Por otra, habla de algunos amigos que han seguido en ese ambiente y afirma que «le dan pena», ya que lo que anteriormente se vivía con placer, con gusto, ha acabado siendo una rutina, un círculo. Esto le lleva también a reconocer nuevos modelos de convivencia entre sus amistades de antes:

> De repente, una mujer casada que se divorcia y se empareja con una chica joven y dos chicos gays, amigos de toda la vida, deciden vivir todos juntos, compartir una casa, aunque manteniendo cada uno/a su habitación, deciden hacer otro tipo de familia (...) Las veces que he ido a comer y me he relacionado con ellos, veo que funciona, realmente tienen todo lo que necesitan: tienen afectividad, tienen unas normas (...) Llevan muchos años (...) Me gustó verlo, es otra forma de familia.

15. Término que tomo de Del Valle (1997).

Pero siempre aparece un cierto nivel de contradicción en torno a la sexualidad de dicho ambiente, una contradicción que no está claro si se relaciona con las rutinas de un determinado entorno o con una cierta prevención respecto a la homosexualidad. Y a pesar de su propia experiencia, donde no parece haber diferencias radicales entre él y su pareja, separa la experiencia sexual de hombres y mujeres:

> Con las mujeres hay una relación más romántica, afectiva (...) Una cosa que me molesta es la facilidad con la que a veces los hombres hablan, el tratamiento que tienen, esa cosa cutre de hablar...

En conjunto, es de especial interés la relación directa y consciente que Luis establece entre su experiencia física como bailarín, su sexualidad *ambigua*, su relación de pareja con un cierto grado de ambigüedad también, y lo que él denomina su «indefinición como hombre». Es decir, es un hombre cuya trayectoria se caracteriza por una constante autorreflexión y autoevaluación en torno a su sexualidad, sus relaciones de pareja y su identidad de género, y, en este sentido, la constitución de su masculinidad y su vivencia del ser hombre, han sido distintas de la de otros muchos hombres: «Ni me gusta el fútbol, ni creo que soy una persona que escupe en el suelo, ni tomo chiquitos, ni meo en las esquinas (...) ¿Qué es ser hombre?» Pero este interrogante como tal, como un proceso consciente, ha estado ausente de su vida hasta hace muy poco tiempo: «Tus círculos son esos, tú no te haces ciertas preguntas». La conciencia sobre su identidad diferente, alternativa, se cristaliza precisamente en el tránsito de un contexto físico y social a otro, cuando comienza a vivir en un entorno más clásico, el actual, que él define como «provinciano», donde mantiene relaciones con gentes con una ideología más estereotipada de las relaciones de género, y donde a los hombres «les cuesta mucho hacer cosas fuera de lo normal... Está lloviendo y no son capaces de recoger la ropa (...) Con mujeres a las que no les gusta que los chicos hagan ciertas cosas». Un mundo que le es extraño en la medida en que dice faltarle el «lenguaje “hombre”, la actitud “hombre”, el mear en las paredes». Y a todo ello contribuye también su reciente paternidad y una cierta preocupación sobre qué modelo de hombre va a transmitir a su hijo; así como un deseo de que su hijo sea feliz, como no parece haberlo

sido él, ya que su infancia no fue fácil. De pequeño fue reflexivo, aplicado y buen estudiante, le gustaron sobre todo las actividades individuales, pero siempre con un punto de «excesiva madurez», que «te va configurando una forma de ver las cosas», y luego se introdujo de golpe en una vorágine de teatro, danza, estudios, «donde las cosas son de otra manera».

Sin embargo, aunque la reflexión, la evaluación en torno a su masculinidad, no haya estado presente de una forma racional, discursiva y consciente, sí lo ha estado en lo corporal, en lo carnal: el niño al que no le gusta el fútbol y que nada solo; el joven que vive su sexualidad de una manera «ambigua»; el bailarín que se mueve de mil maneras, hace y se hace preguntas, y dialoga con el público; el hombre que cuelga la ropa y provoca el comentario de las vecinas; el padre que abraza a su hijo y no sabe si es un modelo «adecuado» para él... Es un mismo cuerpo que se ha comparado continuamente con los otros cuerpos masculinos, que ha dudado y que se ha interrogado sin descanso sobre sí mismo, sobre su identidad; es un cuerpo que ha ido transformándose al tiempo que se hacía esas preguntas. Sus interrogantes, sus indecisiones, sus transformaciones, son antes que nada una determinada forma de ensayar, de probar y practicar unos movimientos, unos gestos, unas actitudes, unas posturas, unas sensaciones, unos sentimientos... que, al no corresponderse con las definiciones y prácticas hegemónicas de lo masculino, le han seguido forzando a una búsqueda y a una reflexión constantes.

David: seducir, conquistar, apoyar y cuidar

David tiene treinta y cuatro años, mide 1,62 cm y pesa 60 kg. Vive del teatro desde hace tiempo, después de haber trabajado, en su juventud, como peón. La decisión de cambiar su profesión le obligó a abandonar su lugar de origen con veintitrés años y emigrar a otra ciudad del Estado donde la formación teatral era mucho más accesible por aquel entonces. Procede de una familia obrera y emigrante, tiene varios hermanos/as y dice estar muy fusionado con su madre. Comenta que ésta les ha separado, pero les ha protegido, a él y sus hermanos, de su padre. En la actualidad vive con su pareja, una mujer algo mayor que él, y los hijos de ésta ya adolescentes. Se define como una persona «in-

quieta» que ha ido transformando sus expectativas de vida, lo que le ha llevado a no permanecer en el mismo lugar.

De su infancia destaca haber sido un niño menudito, introvertido y observador, que se inhibía a la hora de participar en los juegos infantiles porque se quedaba siempre el último y que encontró un gran placer en esta costumbre de mirar. A los doce años entró en una organización local de *boy-scouts* y esto fue determinante, porque le permitió formar parte de un grupo, intimar con una gente y compartir actividades al margen de las cotidianas (excursiones, salidas al monte...) y valores como la ecología y el pensamiento de ayuda, conectados a una cierta filosofía cristiana. En ese marco va destacando como un niño «bueno» que ayuda y está pendiente siempre de los demás, pero sobre todo va desarrollando su faceta de divertido, algo que luego rentabilizará de una forma profesional:

> Empecé a notar que yo era divertido, que podía hacer chistes, que como mi cuerpo era pequeño, por ejemplo, cuando nadábamos, pues yo tenía una cierta agilidad para subirme encima de la gente, o la gente me podía coger y tirarme para arriba, volver a coger... entonces eso me creaba un espacio que era mío, y entonces, claro, yo eso lo reforcé a tope, tanto el aspecto de ser bueno como el de divertido. Y esto hasta los quince o así.

Posteriormente entra en el instituto y ahí empieza otra fase de su vida, ya que pasa de un pueblo pequeño a uno mayor en el que había por aquel entonces un movimiento obrero y social en pleno auge, y donde fue testigo de las primeras manifestaciones. Esto le hace contactar con lo político, con emociones, preocupaciones e intereses nuevos para él, y le permite entablar nuevas relaciones afectivas en el marco de una organización política juvenil que ya no tenía nada que ver con la «bondad pseudocristiana» de la anterior. Fue ésta «una época muy pasional a todos los niveles», muy efervescente, en la que surge también su primer amor serio y su entrada en la sexualidad compartida, que él define como un «comienzo sano y metódico»; aunque siempre había sido muy enamoradizo y había tenido facilidad para acercarse a las mujeres.

Pero llega un momento en que se acaba el grupo, se acaba el amor y decide dejar definitivamente su pueblo. Contacta también por

primera vez con el teatro, algo que formará parte de su vida para siempre, y que supone la oportunidad de dar otra forma y otro contexto a sus habilidades para las relaciones, el humor, la diversión de los demás, el movimiento. En esta época, que él califica como una fase de deambular, un fin de semana disfruta de una relación sexual que él considera iniciática, con una chica mayor que había conocido de manera casual. Una experiencia donde es la chica la que lleva todo el tiempo la iniciativa, y donde el deseo y la excitación iban creciendo al tiempo que las caricias y los contactos físicos, pero también al hilo de las palabras, de las fantasías sexuales de todo tipo que ella iba compartiendo con él, y donde la libertad de decir y hacer lo que uno y otra quisieran era lo principal. Algo que era totalmente nuevo para él y que le marcó definitivamente porque le permitió conocer, y poner en práctica en adelante, una dimensión diferente de lo sexual. Posteriormente, y después de múltiples escarceos, mantendrá durante cinco años una relación estable con otra mujer, una relación donde esta vez es él el que hace de iniciador sexual y que es determinante en su posterior vida de pareja, por la incondicionalidad y la libertad de que disfrutaron ambos, por el replanteamiento continuo de las condiciones y la forma de la relación, y por el tipo de acuerdo que tomaron desde el principio: un compromiso absoluto con los proyectos y decisiones del/de la otro/a, aunque eso supusiera la ruptura, como así sucedió finalmente. Ese vínculo fue un impulso definitivo en su decisión de dejar su trabajo e intentar dedicarse al teatro, que conllevó también la separación física entre ambos durante un tiempo largo. El fin de esta relación le centra todavía más en el teatro, aunque al cabo de un tiempo aparecerá otra relación amorosa por la que está apostando y arriesgando en la actualidad. Un compromiso que incluye también el apoyo incondicional en el cuidado de los hijos de ella, que mantienen por otra parte relaciones estrechas con su padre.

Se puede decir, por tanto, que sexualidad, amor y teatro (primero amateur y luego profesional) van inseparablemente unidos en este itinerario, y que una característica muy relevante del mismo es la capacidad que David ha ido desarrollando para llamar la atención de los otros, para contactar con otras personas, desde aquellos tiempos en que disfrutó de su capacidad para observar y en que descubrió también que podía ser divertido, y ser así reconocido y estimado. Una habilidad que él ha aplicado de forma específica a sus relaciones

afectivo-sexuales, hasta llegar a ser un experto en la seducción, la conquista, y el amor.

Pero hay algo más que está directamente relacionado con lo anterior y que es también definitivo: su capacidad para apoyar y cuidar a las mujeres con las que ha estado y su compromiso con los proyectos de estas mujeres. A este respecto, dice sentirse mucho mejor en el papel de cuidador que en el de cuidado, y que le cuesta mucho dejarse cuidar, algo que tiene que ver con su vivencia de la entrega en la relación:

> Yo creo que en mí hay un intento de ser muy autónomo, pero porque me da miedo también depender, porque me parece que si dependo mucho de alguien pierdo como una libertad, que a mí me supone... o que yo le doy mucha importancia (...) Ese planteamiento es erróneo, es algo más inconsciente, y en la medida en que yo lo hago consciente, intento dejarme cuidar, pero me cuesta, no lo vivo exactamente bien. Además, siempre tengo la sensación de que multiplico por dos lo que me están haciendo, es decir, si alguien me está cuidando un poco yo creo que me está cuidando demasiado y que es un esfuerzo. También hay un miedo ahí, es el miedo a que alguien haga más de lo que quiere hacer. En ese sentido me cuesta bastante.

Sin embargo, en el papel contrario se encuentra más a gusto:

> Porque yo controlo lo que quiero cuidar o no. Trato también de no excederme, intento ser sincero a la hora de cuándo yo creo que he cuidado hasta un punto, y creo que no tengo que pasar más, o no me apetece simplemente...

Una práctica de cuidado voluntaria, filantrópica, muy minoritaria en el colectivo masculino, y que cuando se presenta da lugar a puntos de partida alternativos en la experiencia de ser hombre, pero que en este caso presenta además dos características que lo diferencian del cuidado ejercido como una tarea asignada genéricamente de acuerdo con un mandato cultural (como sería el caso de las mujeres): por una parte, la libertad en la gestión del mismo que es más posible para él por ser hombre; por otra, la experiencia del cuidado como una forma de ejercer un cierto control en la relación con la otra persona, algo que aunque puede estar presente en las mujeres no suele aparecer explicitado de esta manera.

Cuando le pregunto qué es para él ser hombre me responde inmediatamente que es «ser humano», y añade:

> No sé qué decirte (...) Ser hombre es concreto, pero no me hace sentirme de ninguna forma especial, no (...) A veces me fastidian cosas que se atribuyen a lo masculino y me gustaría cambiar esas cosas (...) Hay cosas que me afectan como hombre, hay cosas que se utilizan socialmente como masculino y me afecta, me duele porque yo no me siento identificado. Hay otras cosas en las que sí. Igualmente me pasa con lo femenino. El caso más claro que me viene a la cabeza es el de la publicidad, cuando se utiliza lo masculino como algo varonil, por decirlo así, como algo fuerte... pero yo no me considero una persona fuerte en el sentido físico. Cuando plantean un modelo así dices: «Bueno pues eso será el hombre, yo no soy un hombre entonces»; o sea, no entro dentro de ese canon. Y eso es algo afectivo, o sea, no digo eso porque yo no mido... sino porque afectivamente yo no me siento identificado con eso.

Pero comenta que no había pensado nunca en qué es ser hombre o mujer, que se mueve en este terreno a un nivel muy intuitivo, aunque sí ve diferencias, marcadas por la sociedad, que percibe también en él mismo. De todas formas, subraya que no reniega de ser hombre:

> (...) ser hombre no es malo (...) El poder asumir la carga negativa que tiene lo masculino sin sentirse malo por ser tal, por ser masculino, para mí eso es una cosa importante, porque claro, en muchos debates con mujeres sobre el rollo este, es una actitud muy fácil también de decir: «No es verdad, que yo soy un hombre y soy malo»; y entender que eso no es verdad para mí ha sido un paso, un paso que también me ha costado.

En este sentido, son curiosos sus comentarios sobre momentos de su vida sexual en que ha llegado a sentirse «machista», por la identificación de lo masculino con la actividad:

> Y en momentos en que yo he dejado desatar mi pasión, y he sido muy activo y he sido muy... si quieres directo... con un sentimiento de «¿no estoy reproduciendo de alguna forma un esquema machista?». O sea, tener muchas ganas de follar y de alguna forma ir a ello, no directamente, o sea, a penetrar, pero sí con mucho deseo de eso... a veces me ha creado conflicto (...) Es algo también afectivo, es algo muy interno,

> y qué voy a hacer, hacer una pantomima, reprimirme y comenzar a hacer un juego tal y tal... A ver, estoy diciendo, no he violado a nadie... pero sí lo he sentido como algo que me ha creado conflicto, el hecho de intentarlo, quizá el hecho de pensarlo.

Y siempre ha recurrido al humor para resolver situaciones tensas: en circunstancias donde ciertos acercamientos físicos a hombres, ciertos gestos o caricias, provocan tensiones en el otro, un comentario del tipo «¡Sólo un par de besos, hombre!» han ayudado a descargar la situación, a desdramatizarla. Aunque ha vivido también las consecuencias de no ser un «hombre típico», los comentarios jocosos de los otros chicos, como cuando de pequeño unos niños se rieron de él en la iglesia porque se sentaba en el banco de las chicas. Algo que no experimentó, sin embargo, en la interrelación con sus compañeros de trabajo, cuando ejerció de peón; a pesar de su menor fuerza física, ellos siempre lo cuidaron y trataron bien, aunque de manera especial, quizá porque eran bastante mayores que él, o porque provenía de un ambiente social muy diferente del suyo.

La cercanía respecto de las mujeres es una característica de su vida. Pero todo ello como un juego donde la dimensión sexual, lo corporal, va a ser central:

> Nunca me he sentido muy masculino, ni muy identificado con lo masculino, en el sentido social, estereotipado, nunca me he sentido eso. Me ha sido más fácil derivado hacia lo femenino. Llega un momento en que me doy cuenta de que esta derivación hacia lo femenino también es un juego, o hay un cierto juego por ahí, porque en un determinado tiempo, en una determinada época, también esto parece ser como atrayente, y yo eso lo he jugado para ligar, para relacionarme con las mujeres, incluso con los tíos también, porque de pronto eso era un modelo de chico progre. Yo soy sensible de naturaleza, soy sensible desde pequeñito, falsa modestia, pero soy sensible porque soy un hombre sensible, no porque soy una mujer sensible. Entonces yo sí he jugado a ser un hombre femenino sensible, y quizás la mayor variación ha sido esa, tratar de eliminar el apelativo ese de femenino, que ya puede estar intrínseco en el ser persona, no como un juego, sino como un valor, si quieres femenino, que está dentro de mí y con lo cual no puedo moverme a gusto desde mi condición de hombre.

Y esto le lleva a definirse como maternal/paternal, cuidador, por una parte, y como de «comportamiento femenino y de pensamiento masculino», respecto a su sexualidad, por otra, puesto que a veces le gustan prácticas más asociadas con los hombres.

Pero, como en el caso anterior y a pesar de las diferencias entre ellos, su proceso de constitución como persona, como hombre, su proceso de búsqueda y evaluación de sus relaciones con los hombres y las mujeres, se va produciendo dentro de un tipo determinado de interacción social, de distintas prácticas y sensaciones físicas, emocionales y sexuales. Un proceso, en definitiva, sustancialmente corporal. Y un itinerario que, como otros, nos habla también de la dificultad y la arbitrariedad de las definiciones polarizadas de lo masculino y lo femenino, y de la complejidad y multiplicidad de la identidad de género.

2.
Desafíos corporales: transformaciones individuales y colectivas

Todas las mujeres cuyos itinerarios mostraremos en este segundo capítulo tienen algo en común: aunque con diferentes grados, todas comparten una ideología y una práctica críticas y alternativas a la cultura corporal occidental hegemónica a la que hemos hecho referencia en la segunda parte, puesto que no siguen fielmente los ideales culturales respecto a la imagen y los usos del cuerpo. Es decir, su identidad de género, una identidad corporal, fluida y abierta, va conformándose en discusión constante, incluso en oposición, con los mandatos culturales sobre el ser hombre y el ser mujer de la sociedad de la que forman parte. Fruto todo ello de una acción social que se va tejiendo al hilo de factores muy diferentes (relaciones afectivas y familiares, experiencia profesional...), algunos totalmente casuales, otros más o menos buscados, a los que iremos aludiendo a lo largo de los distintos apartados. Es, por tanto, una acción corporal que se da en el seno de contextos específicos (ideológicos, culturales...) que son a su vez condición para la misma. Las seis mujeres, además, están consciente o inconscientemente inmersas en un proceso de interrogación y evaluación consciente sobre su propio ser mujer, y este es un eje fundamental en la vivencia de su propia subjetividad.

Todo ello las diferencia claramente de algunas mujeres cuyas vidas hemos analizado en el capítulo anterior, por ejemplo de las modelos. En aquéllas, la identidad corporal se iba generando en el desarrollo de una profesión que implica unas técnicas, un trabajo corporal y una organización profesional concretas, que así y todo conllevan elementos de resistencia y contestación. Pero, las resistencias y las críticas de las profesionales de la moda surgían precisamente dentro

la cultura corporal hegemónica en Occidente y de alguna manera acordes con ella de modo que aceptaban la conceptualización y las exigencias específicas y diferenciadas para hombres y mujeres. Además, en ellas se producía un fenómeno que podríamos denominar de desubicación generacional, de distanciamiento respecto de sus propias congéneres, lo que es, entre otras cosas, un obstáculo para el surgimiento de la solidaridad de género.

Sin embargo, en los seis casos que presentamos a continuación (aunque también en el caso de Marta, del capítulo anterior), la referencia y el apoyo implícito y explícito de las otras mujeres, así como del feminismo, es claro y manifiesto. Esto hace que sus críticas y enfrentamientos puedan ir más allá que en los otros casos, puesto que se trata de una contestación colectiva, lo que propicia también que su «empoderamiento» individual pueda proyectarse social y colectivamente de una manera más contundente.

Arraigos, desarraigos y desafíos culturales

En este primer apartado vamos a analizar los itinerarios de dos mujeres: Natalia (antropóloga) y Arrate (bersolari),[1] que muestran vivencias bastante diversas entre sí, pero que tienen en común que en sus vidas ha adquirido y adquiere un especial relieve la discusión y, en diferente medida, el enfrentamiento, con su contexto cultural de origen, la cultura vasca; una actitud que se proyecta a toda la sociedad y que tiene un nivel de trascendencia más allá de lo individual, en la medida en que esa reflexión tiene una proyección pública.

Podríamos resumir la trayectoria de Natalia apuntando que está inmersa en un movimiento de «salir, entrar y volver a salir» de su propia cultura, un juego continuo de desarraigo/arraigo. No renuncia completamente a la misma pero sí es muy severa con ella. Más aún, mantiene una actitud de desafío que es doble, puesto que se refiere a su propia cultura, que es continuamente conflictuada, pero al mismo tiempo es muy crítica frente a la ideología dominante respecto al cuerpo y la feminidad. Y este desafío se encarna en una determinada

1. Las/os bersolaris son improvisadores de versos que cantan en euskera.

corporeidad y una determinada feminidad. El viaje por culturas diferentes, debido a su actividad profesional, y algo común también a otros itinerarios de este libro, le permite acceder a referencias culturales y sociales variadas, distintas y alternativas a la suya propia, y percibirse y construirse al mismo tiempo a sí misma de otra manera, vivir con otros ritmos, otras emociones. Es decir, el arraigo/desarraigo/arraigo continuo en el que está le lleva a «convertirse» en otro cuerpo, en otra persona, sin renunciar del todo a su entorno, al que regresa una y otra vez.

En el caso de Arrate, una bersolari joven pero ya reconocida públicamente, no se trata de un «alejamiento» de su cultura, puesto que su actividad profesional es un fenómeno central en la misma, pero su actuación lleva también implícito el desafío frente a su propia cultura, con una dimensión corporal que va a ser también primordial. Es decir, esta vez es un desafío desde el arraigo. En los dos cuerpos hay una proyección social y pública de ese desafío, por su dedicación laboral, ya que ambas traducen sus convicciones en sus respectivos trabajos (antropología y bersolarismo). Sin embargo, en la primera se trataría más bien de un movimiento desde la periferia de la cultura, mientras que en la segunda se lleva a cabo desde el núcleo de la misma y por lo tanto la actitud crítica tiene implicaciones personales, sociales y culturales también diferentes.

Natalia: la feminidad meditada y el malestar con la propia cultura

El itinerario corporal de Natalia nos habla de una mujer con una identidad autodefinida como femenina que se ha ido afianzando y consolidando con el tiempo; es una persona siempre crítica con su entorno más próximo, con encuentros y desencuentros con su ambiente, que ella achaca a la propia cultura, de la que ha tendido a huir para luego volver otra vez y al final quedarse, como si ya hubiera encontrado su sitio dentro de ella. Tiene treinta años cuando le pregunto si está dispuesta a hacer una entrevista para mi estudio, pero he seguido su trayectoria desde mucho tiempo atrás. Es menuda, con aire frágil y un tanto afrancesado, y una forma de vestir y una estética ajenas a modas y requerimientos sociales; mezcla prendas antiguas y modernas, y colores muy diversos, en su ropa, en un estilo siempre propio pero que

recuerda a ciertos ambientes contraculturales europeos. Se define a sí misma como alguien que procura «no complicarse mucho la vida» y que con los años se ha ido haciendo más flexible, más tolerante, más comprensiva. Ha vivido hasta hace pocos años en un barrio de clase media de una localidad donde disfrutó de una infancia y una adolescencia «tranquilas». Ahora vive con su pareja en esa misma ciudad. Profesionalmente disfruta ya de una carrera consolidada como antropóloga, aunque no tiene aún un proyecto profesional muy definido. Y en esa indefinición laboral se produce también una cierta incomodidad, coherente con su actitud reflexiva y crítica frente a muchas parcelas de su vida (trabajo, familia, cultura...), que es un rasgo significativo de su trayectoria global.

En lo afectivo, se muestra muy vinculada a su madre y a su amplia familia, que son, junto a sus «cuatro o cinco buenos amigos» de siempre, referencias imprescindibles para ella. Además, la muerte de dos personas muy próximas ha sido un elemento fundamental en su vida, sobre todo la primera, la de una hermana que falleció hace pocos años tras una larga enfermedad; una enfermedad en la que ella hizo de cuidadora y de la que guarda dolorosos pero también buenos recuerdos.

> [Este episodio es] lo más importante y lo más fuerte de toda mi vida (...) lo que más me ha marcado, lo que más me ha hecho cambiar (...) Relativizas todo. Al final te das cuenta de que no hay nada importante; o sea, que lo único irremediable es la muerte, y que lo demás tiene arreglo, tiene remedio, no es para tanto. Digamos que todas las situaciones tienen una salida, más o menos traumática, pero siempre hay como un margen de movimiento donde tienes opciones, donde hay decisiones que tomar, donde puedes hacer cambios. Menos en eso. Y luego te das cuenta de que lo importante de la vida son las cosas más pequeñas y más tontas, estar a gusto con alguien, dar un paseo, y eso yo lo he aprendido con la muerte de mi hermana sobre todo.

Por otro lado está también la muerte de su padre, algo posterior a la de su hermana, con el que no mantenía apenas relación, que fue un suceso de un orden radicalmente distinto del anterior:

> Ha tenido problemas de alcohol, ha sido una persona que ha estado siempre enferma, que siempre había que cuidarla, que, en fin, estába-

> mos todos bailando a su son, y yo creo que no le he querido nunca. De hecho cuando se murió no me importó nada, y de hecho, la última vez que se puso enfermo... estaba siempre enfermo y siempre estaba a punto de morirse y nunca se moría... la última vez que se puso enfermo fue además después de la muerte de mi hermana, con lo cual ya estás con poca capacidad de soportar a nadie, y bueno, además estaba enfermo, estaba en casa. Yo propuse meterle en un asilo porque mi madre estaba que no daba abasto, y estábamos todos... Una situación que a mí me parecía insostenible, y por culpa de él que además tampoco había hecho nunca nada para remediarla, y yo pensaba que no se merecía ni la más mínima atención (...) Yo me fui y cuando estaba fuera se murió. Para mí fue totalmente quitarme un peso de encima.

Pero, paradójicamente, su modelo principal de hombre sido precisamente su padre, «¡fíjate tú qué pésimo!», comenta con ironía, añadiendo que en su vida han tenido peso muy pocos hombres.

Se considera una persona sana aunque vive su salud de una manera cíclica: en unos momentos siente que tiene mucha energía y en otros se vive débil, aunque no enferma:

> Hay veces que siento que tengo que dormir mucho, que estoy muy cansada, que me pesan las piernas, y por nada en especial. Igual tiene que ver más con un estado anímico, no lo sé. Y luego hay períodos en los que me encuentro pletórica... y es raro, los ciclos en los que estoy en medio, normalmente estoy que me siento muy bien, me siento con ganas de hacer muchas cosas, con mucha energía y así. O ciclos en los que estoy totalmente tirada, que no hago más que dormir, que no me apetece hacer nada, que todo me parece una carga; pero no sé, no sé muy bien de qué depende, pienso que de estados anímicos y así, pero (...) Hago algo de yoga, últimamente suelo andar bastante en bici también. Necesito activarme.

Esta alusión a su necesidad de «activarse», a la presencia o falta de energía evoca también la fisicidad, la materialidad de la experiencia, una forma concreta de vivir la salud y el cuerpo en relación con la vida, algo que ya había encontrado en una investigación anterior en torno a la vivencia de las mujeres de su propia salud (Esteban, 2001b). En ese estudio había constatado que, por lo menos en el ámbito vasco, muchas mujeres, cuando se les pide que expliquen qué es para ellas estar sanas o enfermas, se refieren a la plenitud como al he-

cho de disponer de mucha energía, y a la enfermedad como lo contrario. Algo que yo había relacionado con la importancia de la fuerza, del saber estar, de la presencia física, en la cultura vasca (Esteban, 2001b, pp. 92-94), aunque ya entonces matizaba que es probable que no sea algo circunscribible exclusivamente a Euskal Herria. Ni probablemente sólo a las mujeres, añado ahora. En todo caso, es una gestión de la energía, una forma de relacionarse con las personas y con la actividad que hay que desarrollar sobre la que no tenemos suficiente información, sin embargo, parece hablarnos de funcionamientos y prácticas corporales que se experimentan individualmente pero que surgen en la intersubjetividad, en la interacción con el otro, y que nos indican formas de relacionarse con los otros y con el mundo. Esta cuestión de la importancia de la fuerza en la cultura vasca aparecerá también en el itinerario de Arrate.

Durante unos cuantos años y por motivos de trabajo pero también por elección personal, Natalia ha vivido en el extranjero. En la entrevista lo expresaba afirmando que le «resultaba imposible vivir aquí» por mucho tiempo, que «su relación con Euskadi es un amor imposible». Ha estado en países muy diferentes, dentro y fuera de Europa, y esas estancias han sido y siguen siendo liberadoras para ella. Todos esos períodos, vividos algunos en países muy lejanos, le han permitido alejarse de Euskal Herria, poder «estar en otro sitio», pero sobre todo subraya el aprendizaje que ha hecho de:

> otro ritmo de vida, mucho más tranquilo, mucho más... con mucho más tiempo para reflexionar. Allí te puedes pegar horas sin hacer absolutamente nada y eso para nosotros es totalmente raro. Yo al principio estaba histérica, me aburría, y luego encima tenía la cosa esa de que tenía que recoger información, como una especie de neura. Y luego te adaptas, te coges tiempo para todo, esperas a alguien y le esperas tres horas y no te molesta, porque estás hablando con no sé quién o estás pensando; o sea, el paso del tiempo es totalmente diferente. Luego también, como todos los días son iguales, como no hay estaciones, es como si no pasaran. Eso me parece superimportante, sobre todo porque te da mucho tiempo para reflexionar, sobre todo eso, para reflexionar, y ésa es una experiencia muy íntima... digamos que no tiene tanto que ver con la relación con los demás, sino simplemente con el ritmo de vida. Con la relación con los demás, aprendes a apreciar la calidad de las personas a través de otros criterios, que no tiene nada que ver con el modo de

> vida, ni con una ideología ni con nada, que igual es como lo hacemos aquí (...) No tiene nada más que ver que con una comunicación que creas con una persona, pero por afinidades muy básicas, porque, no sé, porque te ríes con esa persona, por cosas de esas. Entonces, es como que aprecias en la gente otras cualidades que no tienen nada que ver ni con que sea de tu medio social, ni con que sea de tu manera de pensar, sino con otras cosas (...) El primer año lo pasé muy mal también porque más que ir allí, huía de aquí (...) El segundo año estuve mucho mejor. Estaba en un sitio mucho más bonito, en una isla pequeña, y de ahí recuerdo períodos de auténtica felicidad.

A miles de kilómetros de su lugar de origen pudo probar también otra forma radicalmente distinta de vestirse, de disfraz de mujer: ropa cómoda y amplia como la que usaban allí las mujeres, ropa que ocultaba gran parte de su cuerpo y que le permitió sentirse despreocupada con su imagen, pero identificada con las otras. Cómoda. Serena. Una serenidad que se le ha quedado impresa en la piel.

Se siente mujer. Sin ninguna vacilación. Y cuando lo define lo hace en relación con el ser hombre. Piensa que una cualidad femenina es la receptividad:

> en el sentido de ser consciente de tu entorno, y que una cualidad muy masculina es posiblemente la contraria, la de no ser muy consciente del entorno. Y no sé por qué pienso que la belleza es más femenina y, de hecho, bueno igual sobre todo es con las modas de ahora, es gracioso que lo que se intenta reivindicar ahora como belleza masculina tiene cosas muy femeninas.

En cuanto a sí misma, se califica como femenina y cree que utiliza criterios propios pero que se ve también influida por los otros, por las mujeres:

> No sé si son criterios propios, pienso que los demás también me consideran femenina, porque no soy muy agresiva, igual así hablando de actitudes y maneras, sí, básicamente por eso (...) Pienso que las actitudes masculinas son muy rígidas o muy... bueno igual son las de aquí, por ejemplo, las posturas de los *bertsolaris* en el sentido de actitud física, me parece muy típica de aquí y muy rígida, y me parece muy masculina, y pienso que yo precisamente tengo una actitud bastante más diferente, a nivel de actitud física.

Un tema sobre el que volveremos también en el siguiente itinerario corporal.

Considera que «las mujeres somos más conscientes de nuestra imagen», pero en todo caso algo cierto es que ella ha reflexionado mucho sobre su apariencia. Y en este ser mujer, el cuerpo es su «referencia básica, las formas, el aspecto, la experiencia que te da el cuerpo también, la experiencia sensible», pero no se refiere con esto al maquillaje o a una apariencia estereotipadamente femenina, que dice no gustarle. Y va estableciendo variaciones en la vivencia de sí misma:

> Cuando era adolescente, con respecto a sentirme mujer, bueno, sobre todo con respecto a mi propio cuerpo... una sensación de extrañeza total (...) Me acuerdo que con trece años tenía la idea de que tenía unas piernas extremadamente delgadas y pues no era asi, tenía unas piernas delgadas pero sin más. O ... pues igual no pensar que tenía un cuerpo bonito y luego ver pues que sí, que sí lo tenía bonito. Pero como de una visión muy parcial. De verme las tetas muy grandes o... de ver los defectos muy aumentados igual, muy distorsionados, y luego darme cuenta de que no era así.[2] Luego ves fotos y dices: «No era así para nada». Luego también de ir descubriendo imágenes de tu cuerpo después, decir: pues sí tengo tal forma, o sí soy así, o soy asao, y que siempre han estado ahí pero no las perfilas. Igual en ese sentido sí, en el sentido de que lo de sentirme mujer era tener cierto tipo de cuerpo, y que ese cuerpo lo he percibido de maneras muy diferentes (...) Ahora noto cambios, no sé, tienes treinta años y notas cambios; y bien, no sé, estoy más a gusto que antes, que igual antes lo tenía mejor, pero lo percibo bien, me gusta y... bueno, podría estar mejor, cosas que igual me gustaría que fueran de otra manera, pero en general, bien.

Y como ha sucedido anteriormente, comienza a hablar de su vida amorosa y sexual casi casi como una consecuencia lógica de lo demás. Se define como heterosexual y dice haberse enamorado fundamentalmente de «impresentables», hombres ajenos a su entorno profesional de los que le atrae una especie de misterio, una «actitud que

2. Martínez Benlloch y colaboradores (2001) apuntan que esta visión fragmentada de sí misma es más propia de mujeres que de hombres, algo que estas autoras han encontrado sobre todo en mujeres jóvenes.

igual yo no puedo descifrar fácilmente».[3] En todo caso, no se considera en absoluto activa en la seducción y sí más en las relaciones de amistad, donde dice tener «flechazos de amistad», sobre todo con mujeres, de las que dice que sabe interpretar mejor cómo son y qué hay detrás de sus gestos. Sufrió un intento de violación del que salió ilesa, pero considera que no le afectó mucho «porque sigue saliendo sola, de noche y nunca me fijo en si me sigue alguien».

Una forma de ganarse la vida ha sido la de posar como modelo para artistas o estudiantes de arte, tanto aquí como en el extranjero, una actividad bien pagada a la que se dedican personas de distinto sexo, edad y condición, que no requiere una formación específica y que ha sido una experiencia muy positiva para ella:

> Tú llegas y te quitas la ropa. Suelo tener una bata o así. Normalmente hay un estrado, te pones sobre el estrado, te quitas la bata y escoges una pose, estás desnuda y escoges una pose, normalmente la que tú quieras. Luego ellos te dicen que prefieren tumbada o sentada o de pie, pero la posición la escoges tú (...) Hay poses en las que estás tres minutos porque son para hacer bocetos, hay poses que son de diez minutos, o poses de tres horas, eso depende. Para esculturas suelen ser más largas (...) Suelo ver siempre las cosas que hacen y las comentamos. Luego a mucha gente le causa mucha curiosidad y dice: «A qué te dedicas en la vida, porque claro, apareces ahí y te ven desnuda, pero no tienen ninguna referencia de ti, ¿no?» Entonces hay mucha gente muy curiosa, te preguntan: «Y aparte de esto qué haces», eso me ha pasado muchas veces, como que, como eres la única diferente del grupo, porque los demás van todos por un interés común, pero tú vas ahí porque te pagan, y aparte, pues eso, puedes ser cualquier cosa, y eso yo creo que les causa mucha curiosidad, y entonces siempre te preguntan con real curiosidad, no por entablar una conversación.

Una experiencia que le ha permitido «una visión exterior de tu cuerpo»:

> Tú ves en los dibujos o en las esculturas lo que los demás perciben y luego pueden plasmar, porque claro, una cosa es lo que percibes y otra tu habilidad de plasmarlo. A pesar de esa torpeza sí que siempre hay,

3. Su compañero actual no es ajeno a su profesión.

> digamos, una parte de lo que ellos ven en tu cuerpo... Es ver tu cuerpo, claro porque tú lo ves igual en el espejo o en una foto, pero en una foto es raro también que te veas desnuda, entonces ahí, es como una apreciación exterior de tu cuerpo, a través de los ojos de los otros, que eso también es difícil. Es una experiencia interesante.

Le pregunto también por la experiencia de desnudarse en ese trabajo:

> Yo me acuerdo, las primeras veces era el primer minuto o así, el hecho de pasar de estar vestida a estar desnuda, pero luego no, ni siquiera la primera vez. Lo justo, digamos eso, el momento de desnudarte, pero luego no (...) Por una parte eres muy vulnerable, sí, vulnerable en el sentido de que si alguien hace algún comentario o le ves una actitud un poco socarrona, pues te sienta muy mal porque de entrada vas a pensar que es por ti. Pero lo curioso es que normalmente es una situación de superioridad, una sensación de superioridad, porque la gente está más intimidada que tú. Por ejemplo, en la escultura, que se te tienen que acercar, en el dibujo no porque se sientan y guardan una distancia, pero en escultura se tienen que mover continuamente, se tienen que acercar, y en cambio para mí no... A mí que se acerquen o... igual a otra gente sí pero a mí en principio no me intimida. Estás como en una situación de superioridad, porque ellos están intimidados.

Y este trabajo le ha permitido también modificar su idea y su vivencia de la intimidad, haber «perdido parte de esa intimidad». Le pregunto también si es un trabajo cansado y qué emociones le provocan las distintas posturas:

> Psíquicamente no, psíquicamente es como meditar. Hay gente que no lo soporta, porque claro tienes que estar dos horas o tres horas sin hablar, sin hacer nada, sin moverte, o sea, que hay que tener paciencia y te tiene que gustar estar así, y a mí en principio me parece muy relajante, porque además tampoco tenemos muchas oportunidades de hacer eso, de estar sentada, o de pie, o tumbada, sin hacer nada, y encima que te paguen y encima sin tener que moverte. Pues no lo hacemos muy a menudo, y la verdad es como meditar.

Y comunica todas estas ideas con una actitud casi de recogimiento, que transmite calma: una serenidad, diría, casi resignada. Sólo ha tenido una experiencia negativa en su vida de modelo artística, en su

ciudad natal, al comienzo, cuando trabajaba para un pintor ya mayor que le hacía comentarios que le resultaban molestos, pero que ha sido una excepción. Y no es que la gente no se refiera nunca a su cuerpo o a sus cualidades mientras posa:

> Te pueden decir, por ejemplo, que tienes un cuerpo muy bonito, en ese caso, pero te lo dicen con otro sentido. Digamos que ellos también se encuentran más libres de poderte hacer comentarios de ese tipo porque estás dentro de un contexto artístico, digamos, y entonces esto está bien, porque también pienso que ellos aprecian la belleza de otra manera; bueno, la belleza o lo que sea, o una posición bonita; aprecian las formas del cuerpo también de otra manera, que pienso que también es liberador para ellos el poder ver el cuerpo y hablar de él sin que sea algo... o tenga que ser connotado, o que tenga que ser insinuante o lo que sea.

¿Cuáles son entonces las condiciones para que en ciertos contextos, el de una clase de arte en este caso, se establezcan espacios alternativos de exhibición y uso del cuerpo, donde la mirada del otro no molesta, no intimida, no es ofensiva, o no tiene por qué serlo, sino donde incluso el ejercicio de exhibirse puede reportar sensación de seguridad y superioridad respecto a los otros? ¿Tiene algo que ver con las personas concretas o son más determinantes los contextos, los grados de confort y seguridad en el desnudo o en la exhibición del cuerpo? ¿Qué pasa en los diferentes espacios donde mujeres (u hombres) se muestran, se exponen a sí mismos? No tengo todas las respuestas pero da la impresión de que el contexto es totalmente determinante. Otro aspecto relevante es que, en la medida en que hemos negativizado desde el feminismo casi todo lo que tiene que ver con la exhibición del cuerpo, no se ha dado suficiente debate acerca de las cuestiones planteadas, no tenemos establecidos ni consensuados los criterios sobre lo que es y no es ofensivo para las mujeres, o las diferencias que puede haber en las vivencias, sino que hemos puesto un énfasis excesivo en los riesgos que comporta esa exhibición.

Ya casi al final de nuestra conversación y después de varias alusiones a su «malestar cultural», le pido que me explique un poco más esa incomodidad, ese rechazo a su entorno, y se refiere inmediatamente a la situación política vasca, que le parece «insufrible, inso-

portable y además está como encajonada y no hay manera de salir». Y añade:

> Todo lo que dices está totalmente juzgado. Si dices A eres de un lado o eres del otro; o sea, no puedes hablar con tranquilidad, cada vez que vas a hablar es como si alguien se te pueda tirar encima, con esa presión de que no puedes expresar tranquilamente lo que piensas porque tienes que decirlo de tal manera que no sea juzgado así, que no sea juzgado asao, y eso me parece insufrible. Y luego, pues todo el mundo vive alrededor de dos o tres temas que son la política, la comida y poco más, y no sale la cosa de ahí, y me parece superagobiante. Y lo malo es que no veo que haya cosas que vayan a hacer cambiar el asunto, veo poco, veo muy poco... (...) Luego también pienso que es porque está aquí mi familia. La familia siempre te juzga mucho y estás más... Viviendo fuera haces más lo que te da la gana y estás menos involucrado en el medio social, estás menos involucrado en los problemas del lugar, y entonces resulta menos agobiante.

Y ese *ser juzgada* se refiere también a su forma de vestir:

> Fuera me pongo un tiesto en la cabeza si me da la gana y salgo a la calle tranquilamente, y en cambio aquí no, aquí ya entra mi hermana: «Así vas a salir, con esas pintas», y entonces te fijas: «Pues qué pintas llevo, pues sí, efectivamente, qué pintas llevo», pero allí es otra cosa. Allí, por ejemplo, hay mucha ropa de segunda mano y cosas viejas y cosas raras y entonces, bueno, también es otro estilo (...) Normalmente no me gasto un duro. Lo único que me compro son zapatos. Todo me lo dan (...) No me gasto dinero en ropa y es que además ni miro los escaparates, ni me preocupo en comprar porque considero que tengo bastante.

Respecto a la sexualidad y la comunicación interpersonal, también centrada en la sociedad vasca, da mucha importancia a la segregación sexual que hay:

> Pienso que los tíos van por un lado y las tías por otro, y no sé... y luego, en mi entorno, entre los tíos hay una cantidad de homosexualidad que me parece a mí abrumador.

Y explica que abrumador porque disminuye mucho las posibilidades de ligar y de conocer a chicos. Y otro factor que le parece limitante en este sentido es la dinámica de cuadrillas, por la relación cerrada y por el tipo de actividad que se hace en los bares y en la calle. Quizá ese estilo suyo un tanto «retro», repleto de prendas de segunda mano, que, como describía más arriba, evoca también culturas europeas de resistencia, ese físico que acentúa sus formas y realza un tipo determinado de feminidad, ese aire frágil... son, sobre todo, la forma de Natalia de definirse de una manera activamente desarraigada respecto de su cultura, la vasca, en la que, en general, se premia tanto para hombres como para mujeres la rotundidad en la presencia física, la demostración de un «saber estar», de una expresión de la fuerza. Una manera de definirse, además, la de Natalia, no sólo alternativa sino crítica con esa cultura; pero una crítica que hace extensiva también a un nivel más general, más global, el de la cultura de consumo en su conjunto.

Arrate: la corporeidad como reto cultural

Arrate tiene dieciocho años, un cuerpo firme y una estatura mediana. Se define como una persona tranquila. Entre semana vive con unos amigos en la ciudad donde realiza sus estudios universitarios, y los fines de semana, con su familia en una población más pequeña. Al margen de sus estudios se dedica profesionalmente a actividades relacionadas con el bersolarismo. El bersolarismo (*bertsolaritza*) es un fenómeno propio de la cultura vasca aunque se encuentran prácticas similares en otros muchos lugares del mundo. Los bersolaris (*bertsolariak*) son improvisadores de versos que cantan siguiendo distintas melodías alrededor de temas muy diversos, que les suele proponer una persona que hace de *gaijartzaile* (moderador/a de sus intervenciones). Actúan en el marco de exhibiciones y competiciones específicas o de reuniones o celebraciones de carácter más general.

El itinerario corporal de Arrate es opuesto, de alguna manera, al de Natalia, aunque en ambos procesos esté presente la crítica al medio del que proceden. El de Arrate es un cuerpo joven todavía, en crecimiento, pero contundente, rotundo, de una pieza, y esto hace que esté enraizado en la cultura vasca como no lo está el de Natalia, que sea

un cuerpo acorde con la corporeidad del bersolarismo, como veremos enseguida. Pero implica al mismo tiempo un desafío para su propia cultura y desde el interior de la misma.

En la vida de Arrate no hay referencias significativas de personas individuales, sino que alude constantemente a la importancia que han tenido para ella distintos colectivos, distintos ambientes: su familia, en primer lugar, que vive en una casa plurifamiliar que recuerda en su infancia llena siempre de juegos y gritos de niños. Algo después, la ikastola,[4] que le proporcionó, además, la posibilidad de ir «a la calle»,[5] al centro del pueblo. A los once años se introduce por primera vez en el mundo del bertsolarismo, en la *bertso-eskola* (escuela de versos) de su pueblo. Estas escuelas surgieron hace más de una década por toda la geografía vasca de la mano de bersolaris ya consolidados y tienen como objetivo el inicio en la improvisación y la técnica de los/as más jóvenes, cuya presencia no había sido frecuente hasta finales de los ochenta y principios de los noventa, ya que anteriormente el aprendizaje era fundamentalmente autodidacta e individual.[6]

Estos chicos y chicas compiten entre ellos en concursos interescolares, en los que Arrate fue despuntando enseguida, y esto la animó a continuar. En este período simultaneó todavía los versos con el deporte en equipo, actividad que abandonó muy a su pesar cuando el bersolarismo fue tomando importancia en su vida y se convirtió en su actividad principal, lo que la obligó, además, a moverse mucho de un pueblo para otro debido a sus diferentes actuaciones.[7] El bersolarismo le permite introducirse en un círculo alternativo de gente y mantener relaciones personales/afectivas al tiempo que profesionales. Por tanto, para ella «el grupo», los distintos colectivos y ambientes en los que ha estado, el mundo del bersolarismo ahora, son siempre la referencia fundamental. Arrate comenzó su actividad profesional justo en el mo-

4. Las ikastolas fueron las primeras escuelas en euskera que surgieron alrededor de asociaciones y organismos populares. En la actualidad, una parte de ellas sigue funcionando como red propia y otras están dentro de la red pública. En euskera se suele utilizar este término como sinónimo de escuela.

5. Expresión que en euskera se utiliza para designar el centro del pueblo, el núcleo urbano también.

6. A comienzos del siglo XXI, de estas escuelas están surgiendo la mayoría de los/as bersolaris más reconocidos/as y mejor preparados/as.

7. Un/a bersolari puede tener muchas actuaciones al año, generalmente concentradas en fines de semana o alrededor de fiestas o eventos populares de muy distinto tipo.

mento (hace diez o doce años) en que la presencia de las mujeres en ese campo se hizo numéricamente significativa,[8] pero es ya, aunque no lleva muchos años en competiciones, una bersolari reconocida, una entre los mejores. Esta presencia de las mujeres ha estado directamente relacionada con la entrada de gente joven en el bersolarismo. Por tanto, ella es protagonista de un proceso de renovación del bersolarismo y de la cultura, como otras mujeres y hombres jóvenes. Y estos dos elementos, ser joven y ser mujer, están inseparablemente unidos en su propia vida y en el proceso de cambio del bersolarismo. La interacción entre estos/as bersolaris jóvenes, la constitución y dinámica como grupo, es fundamental para entender la legimitación del lugar de las mujeres dentro del mismo, así como el contexto social de donde provienen, donde la participación femenina ya es un hecho cuando menos ineludible.

Le cuesta bastante definir qué es ser mujer. Se lo piensa mucho y responde: «Ser mujer es una lucha, ¿no?, bueno, no es una lucha pero supone una lucha (...) Algo que hay que trabajar con ilusión.» Dice ser cada vez más consciente y estar más mentalizada de los problemas de las mujeres, incluso indignarse frente a algunas situaciones. Cuando empieza a hablar de los hombres subraya rápidamente que no se puede generalizar sobre el ser hombre o el ser mujer, que es más ser una persona y en ese ser persona, «influida por la cultura, la educación, o los espacios en los que vives te conviertes en hombre o mujer». Y apostilla que ella se siente mujer «en la medida que consigue ser persona». El bersolarismo, por ejemplo, le ha inducido a reflexionar en este sentido, y dice tener un montón de anécdotas acumuladas de *pasadas* de algunos bersolaris en las actuaciones, con un tipo de humor estereotipado, «fácil», antiguo, sobre las relaciones entre hombres y mujeres o sobre el sexo, que por otra parte es un tema bastante socorrido en las competiciones, y frente al que se muestra crítica, como lo son también, dice, sus amigos varones. Y esto, y el contacto con personas concretas, le ha hecho estar más alerta, en general y en particular en su trabajo, ha apostado incluso por intentar modificar los contenidos o el tipo de ironía que se utiliza en los versos, un humor en el que es «fácil caer» incluso estando alerta.

8. Sobre la presencia de mujeres en el bersolarismo, ver: Larrañaga (1994) y Hernández (2006/07).

Arrate comenta no estar especialmente obsesionada por su imagen ni haber hecho nunca dietas de ningún tipo, aunque a veces se siente mejor que otras. Cuando dejó el deporte engordó un poco, pero en general es consciente de que no ha tenido ni tiene un cuerpo que «cumple los estereotipos» (de belleza femenina, se refiere). Un cuerpo, por otra parte, que comparte también con los de su casa. Su forma de vestir, con ropa cómoda, pantalón vaquero o similar y camiseta a rayas, es la habitual en el entorno de la juventud vasca euskaldun en el momento en que la entrevisto. Una apariencia que no ha modificado por su actividad como bersolari, aunque señala ser más cuidadosa a medida que tiene más edad y ser también más consciente de cómo se siente según la ropa que lleve. En el escenario (*oholtza*), delante del público, tiene sensaciones diferentes que pueden modificarse según el día, pero no siente especial incomodidad ni vergüenza por estar frente a la gente, o por ser observada, siempre lo ha llevado de una forma bastante natural. Incluso a veces se siente «como en cuadrilla». El hecho de ser mujer influye también en estas sensaciones. Al principio, el trato de los otros bersolaris no era «natural» sino distante, con «más respeto y menos confianza», no era todavía «una de ellos», y con el tiempo esto se ha ido normalizando, aunque algunos han cambiado la extrañeza por el paternalismo. Ahora se siente cómoda. De todas formas, comparte con las otras mujeres, con las más cercanas al menos, una complicidad especial.

Mi argumento central respecto a este itinerario y que considero representativo de otras mujeres bersolaris, es que el cuerpo ha tenido un papel central en la presencia y legitimación de estas mujeres en un mundo *de hombres*, como lo ha sido hasta hace poco tiempo el bersolarismo y lo sigue siendo de alguna manera, y en general en la sociedad vasca. Arrate tiene, como ya he apuntado, un cuerpo rotundo. Cuando le hago alusión a que bastantes bersolaris mujeres son paradigmáticas en este sentido se pregunta rápidamente: «¿Nosotras hemos llegado hasta aquí porque somos como somos, o para llegar aquí hay que ser a la fuerza así...?».

Y sigue:

> No sé, no está muy clara la respuesta. Bueno, lo del rol masculino lo he oído muchas veces. Yo no creo que nosotras encima del tablado hagamos ningún tipo de teatro. O sea, hacemos teatro en un sentido, pero

> quiero decir... nosotras no interpretamos un papel, ¿no? Yo creo que nosotras dentro y fuera del tablado... y me acuerdo ahora de dos o tres personas... Creo que somos parecidas arriba y abajo, ¿no? Entonces, no sé, para hacer versos se necesitan unas características y no se trata de un estereotipo, se trata más bien de unas características de carácter. Nosotras alguna vez hemos comentado, por ejemplo, si algún día saliera una tipa, así, de esas espectaculares, así entre comillas, de esas «bollos», ¿qué pasaría? Muchas veces nos lo hemos preguntado. ¿Llegarían a cantar? ¿Qué les dirían los otros bersolaris? ¿Cómo las tratarían? No sé, como estamos un poco al principio no hemos llegado a eso. O una mujer embarazada, por ejemplo... ¿Ahí qué pasa? No sé, muchos dicen que Arantzazu Loidi, por ejemplo, no ha salido por eso. Muchos lo dicen. Han llegado a decir que era demasiado mujer (...) A mí eso de «demasiado mujer» me parece impresentable.[9]

Y sigue con su reflexión:

> Yo no sé, yo creo que el aspecto y el estereotipo influyen, pero que es más una cuestión de carácter, de personalidad. No sé hasta dónde ambas cuestiones van unidas (...) Lo que está claro es que entre los hombres hay una variación mucho mayor, bueno, sale gente de todas las características, pero entre las mujeres no se da todavía esa opción. Claro, si hay mil tipos puedes tener diez estereotipos, pero si hay diez chicas ahí no hay posibilidad, ¿no? Ahora, ¿por qué todas somos parecidas? (...) Es verdad que al principio nos tocó más hacer el papel de dominantes (...) Nosotras, entre comillas, nos «prostituimos» un poco y jugamos un papel, el papel de dominantes, de duras. Ahora tenemos un sitio pequeño. Ahora, desde dentro... O sea, para entrar jugamos ese papel y ahora desde dentro tenemos que intentar... ¿no?

¿Como una estrategia?, le pregunto:

9. Arantzazu Loidi es una bersolari que se retiró al poco tiempo de empezar a actuar, aunque ha seguido implicada en este mundo como *gaijartzaile* (el/la que propone los diferentes temas a los bersolaris) y como jurado en diferentes concursos. Loidi tenía un voz muy aguda, aparte de un físico «femenino». No tengo constancia de si en algún momento ella hizo algún tipo de declaración sobre su experiencia De cualquier forma, creo que es necesario tener en cuenta que en su temprana retirada pudo influir también que en el momento en el que empezó a actuar no había todavía un colectivo importante de mujeres como lo hay ahora, que podrían haber neutralizado el resto de cuestiones.

> Sí, una estrategia inconsciente, no meditada. Y yo, por ejemplo, personalmente, ahora que estoy dentro, me doy cuenta de que, bueno, no puedo andar, así, siempre de dominante, porque yo tengo también otro tipo de sentimientos, tengo otra actitud, otras críticas, otras opiniones y todo eso lo tengo que mostrar, ¿no? Entonces, ahora lo que tenemos que hacer es trabajar en el tablado y mostrarle a la gente que somos capaces de hacer versos sentimentales y versos serios.

De todas formas, el hecho de que salieran de las escuelas de bersolaris jóvenes hizo que su experiencia se diera de una manera bastante fluida, incluso la fama, dice, es algo que ha llevado de una manera natural. Pero es claro que en estos años se ha dado una normalización que se percibe, por ejemplo, en el hecho de que ahora ya no es tan corriente oír frases, como al principio pasaba incluso en las competiciones, de que «¡Qué bien lo hace para ser chica!» Además, muchas veces eran llamadas porque eran mujeres, como *Copito de nieve*, como una curiosidad, una anécdota. Su apuesta ha sido mostrar que sabían hacer versos y poco a poco lo han ido consiguiendo: «Ahora hay más chicas y espero que no estemos porque somos chicas sino porque sabemos hacerlo. Ese es nuestro reto actual».

Veamos un poco más en profundidad este asunto del cuerpo y el carácter de las bersolaris. En primer lugar, es necesario llamar la atención sobre el hecho de que, en la actualidad, no todas las mujeres bersolaris tienen este tipo de físico que defino como rotundo; las hay también de apariencia más «frágil». Pero que sí ocurre esto en un número significativo de ellas, también en el caso de Arrate. Esto es, en general, son mujeres jóvenes con cuerpos fuertes, compactos, «de una pieza», con una corporalidad acorde con el *habitus* bersolari. Al margen de su habilidad y formación para improvisar versos, los y las principiantes son educados en unas determinadas actitudes y técnicas corporales, que constituyen la postura típica del bersolari, que, aunque con variaciones, es la de una persona de pie, erguida, bien plantada, con las manos habitualmente en los bolsillos o unidas en la espalda, y que nos remite a su vez a un valor fundamental de la cultura vasca, como es la expresión de la «fuerza» (*indarra*, en euskera). La importancia de la fuerza física en la cultura vasca, así como su proyección en la desigualdad entre hombres y mujeres, ya ha sido analizada previamente por diversas autoras (Del Valle *et al.*, 1985; Este-

ban, 2001b, pp. 90-92). En el caso del bersolarismo, no se trataría de una expresión de una fuerza física más propia de ámbitos mayoritariamente masculinos, como son, por ejemplo, los deportes vascos,[10] sino más bien de la demostración de la capacidad de resistencia y aguante, del «saber estar», que se correspondería más con el término *sendotasuna*, y que Del Valle *et al.* (1985) han relacionado con una fuerza expresada sobre todo en actividades femeninas, centrada en «el estar, el contener, el apoyar» (*ibid.*, p. 182).

El análisis del bersolarismo me lleva a pensar que esta diferenciación entre actitudes y ámbitos femeninos y masculinos resulta excesivamente simple y no explica del todo la importancia de la gestión de la fuerza en la cultura vasca. En la actividad del bersolari, unos de los componentes fundamentales es la competición (*lehia*), el juego, el reto que se establece entre el/la bersolari, los otros bersolaris y el público, el «saber recibir, reaccionar y responder», el «aguantar». Una competición que tenía lugar hasta hace bien poco exclusivamente entre hombres, y en entornos distintos (taberna, plaza del pueblo, tablado/escenario...), siempre «públicos».[11] Un juego con reglas (*joko*, en euskera), que se diferencia del *jolas*, término vasco que tradicionalmente se ha reservado para los juegos sin reglas entre niños o entre hombres y mujeres.[12] En esta competición de poesía, como es lógico, la oralidad tiene un protagonismo fundamental, sin embargo, podríamos ver el bersolarismo como una dinámica sustancialmente corporal, con elementos muy diversos que se van retroalimentando: voz, canto, mirada, expresión, actitud, gesto, humor... La participación de las mujeres produce inevitablemente cambios en esta dinámica, social, simbólica y prácticamente, y genera además un cierto grado de incomodidad, de discordancia, relacionada con características físicas como un tono de voz potencialmente más agudo, o unas distintas formas corporales, pero también con otras cuestiones, como un tratamiento diferenciado de los temas sobre los que se improvisa, del humor, de la reacción y la respuesta a la provocación, etc. Y, además,

10. Por ejemplo, las competiciones de *aizkolariak* (cortadores de troncos) y *harrijasotzaileak* (levantadores de piedras).
11. Los bersolaris han sido, además, paradigma del *plazagizon*, hombre de la plaza, hombre público.
12. Diferenciación tenida en cuenta por Joseba Zulaika en su libro *Violencia vasca. Metáfora y sacramento* (1990).

esta participación femenina introduce a las mujeres en el *joko* público: ahora la competición se ejecuta entre hombres y mujeres de carne y hueso. Me refiero a que desde siempre los bersolaris han tenido que ponerse indistintamente en el papel de personajes masculinos y femeninos en el transcurso de sus representaciones, lo que en estos momentos se produce al margen de su propio sexo, aunque todavía haya una mayor tendencia a colocar más a menudo a las mujeres en roles femeninos que en roles mixtos. Sus cuerpos contundentes y seguros están, por tanto, absolutamente acordes, enraizados en su cultura, pero plantean al mismo tiempo retos culturales, y esta presencia real, carnal, femenina, este cambio en la competición, tiene resonancias que van más allá del bersolarismo y que afectan a la cultura vasca en su conjunto.

En diciembre de 2001, en la final del Concurso de Bersolaris (Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa) que se celebra cada cuatro años, y que tuvo lugar en el estadio de Anoeta (Donostia), el público de todas las edades y condiciones que abarrotaba el estadio, puesto en pie, ovacionó durante un largo rato como una auténtica ganadora a la bersolari Maddalen Lujanbio, que había quedado segunda. Ocho años más tarde, esta misma bersolari se convirtió, en una final celebrada esta vez en el *Bizkaia Arena* de Barakaldo y ante cerca de 15.000 espectadores, en la primera mujer que alcanzaba dicho galardón, un éxito que fue celebrado por todo el mundo. Aunque fuera una acción individual, por la proyección social y cultural que tuvo, constituye, a mi entender, un hito en la historia de las mujeres de Euskal Herria. Teresa del Valle (1997) ha señalado al respecto la importancia de tres grandes hitos en esa historia, refiriéndose siempre a experiencias colectivas: los juicios de aborto de finales de los años setenta y primeros ochenta en Bilbao, las Jornadas Feministas de Leioa-Bizkaia (1977, 1984, 1994) y el conflicto de los Alardes de Irun y Hondarribia. Quizá ya sea hora de comenzar a identificar también esos hitos individuales, probablemente menores, pero que redundan en todo el colectivo de mujeres, como lo serían también las victorias de deportistas vascas de talla internacional, como la escaladora Josune Bereziartu, la alpinista Edurne Pasaban o la ciclista Joane Somarriba, o las mujeres del equipo femenino del Athletic. Cuerpos todos ellos contundentes.

En todos estos casos, la sociedad vasca, de momento al menos, ha aceptado el reto.

Sexualidad, deseo y feminismo

En este apartado se describirán las trayectorias de Elena y Juana, dos mujeres con diferentes profesiones y aficiones: Elena no tiene todavía muy definida su profesión y está llegando a los cuarenta; Juana, escritora e intelectual, ya los ha rebasado. El eje argumental del apartado será, como se expresa en el título, la experiencia en torno a la sexualidad, el deseo y la seducción, así como las transformaciones respecto a estos ámbitos ocurridas en la trayectoria de estas dos mujeres, que tienen en común el autodefinirse como feministas y que, por tanto, tienen un discurso y una práctica perfectamente situados y conscientes acerca de la situación social y los derechos de las mujeres. Aparecen también otros muchos aspectos de su vida, al margen del placer sexual y el deseo, pero éstos son los nexos entre las dos historias y tienen, por tanto, mayor centralidad.

Elena: desear y ser deseada

Elena tiene treinta y siete años, estudió una carrera de letras y ha trabajado durante los últimos diez años fundamentalmente como investigadora en campos muy diversos, aunque en muchas ocasiones relacionados con las mujeres, y ha complementado sus ingresos con empleos de distinto tipo a tiempo parcial. Mide 1,65 cm y se define físicamente como una mujer baja pero recia. Fuma bastante, lleva el pelo con cierto aire más bien desarreglado y viste de manera sencilla, habitualmente con pantalones y sudaderas algo ceñidas, y siempre con algún complemento que permite relacionarla directamente con su entorno social, feminista y alternativo. Es amiga mía y participó como alumna en un curso de doctorado que he impartido en los últimos años en la universidad sobre teoría social del cuerpo. En el marco de ese curso hizo un ejercicio escrito sobre su propia experiencia, que supervisé durante su elaboración y que ahora me ha cedido muy amablemente para incluirlo en este libro, alrededor del cual mantuvimos largas y fructíferas conversaciones para ambas puesto que me vi alimentada teórica y vivencialmente por sus lecturas y reflexiones sobre feminismo, cuerpo y sexualidad. Esta interacción estrecha entre vidas, lecturas y referencias diversas, nos per-

mitió aprender y discutir distintas teorías y al mismo tiempo entender mejor nuestras propias trayectorias. De alguna manera, yo estoy también en este relato, como lo estoy en bastantes de los doce restantes, en algunos más que en otros, cuestión a la que me referiré en la conclusión del libro. Como no se trata de una entrevista como las otras, sino de una «autobiografía corporal», he decidido respetar la estructura de su relato tal y como ella lo escribió, y efectuar exclusivamente una labor de selección y ordenamiento de los párrafos que me han parecido más sugerentes y pertinentes de acuerdo con el hilo argumental de esta sección. Este relato autoetnográfico me ha servido además para recapacitar sobre la mejor forma de escribir los itinerarios corporales, y he llegado a la conclusión de que la utilizada en este caso, mediante la elaboración conjuntamente con la persona de su propia narración, es probablemente la mejor opción metodológica, aunque esto no haya sido posible en los demás casos, puesto que he partido de entrevistas realizadas previamente. Volveré también sobre estos aspectos metodológicos en la conclusión.

Al comienzo de la narración de Elena se percibe una cierta separación entre ella (su yo) y su cuerpo, separación que se va diluyendo a medida que se avanza en el texto, aunque no desaparece del todo. De forma que es como si al principio se mantuviera «alejada» de su propio cuerpo, lo mirara desde fuera, para ir «introduciéndose» después poco a poco en él, como si llegara a hablar un poco más desde él, con él, aunque sin conseguirlo del todo. Un proceso que me resulta ilustrativo de mi propia experiencia, de cómo yo he mirado o he vivido mi propio cuerpo, de cómo no intento hacerlo ahora, pero también de cómo piensan y han pensado acerca de estas cuestiones la teoría feminista y la teoría social del cuerpo.

> Yo no sé si tengo alma, pero sé que tengo cuerpo. Uno. Seguramente es lo único que siento mío e intransferible. Mi única certeza después de treinta y siete años viviendo conmigo. Tengo plena conciencia de que mi cuerpo funciona. De que mis piernas y mis pies me sirven para caminar; mis brazos y mis manos para nadar, para escribir, para abrazar; mis ojos para mirar un cuadro, a una gente que pasa mientras estoy sentada en un banco; mis oídos para escuchar las palabras de los y las otras, la música que crean. Con mis manos toco la fruta, acaricio o me acaricio y con mi cabeza pienso. A través de mi cuerpo recibo todo un cargamento de sensaciones que devuelvo al exterior en forma de risa,

de temblor, de llanto, de movimientos perceptibles o no. Mi estado de ánimo, mis dificultades, mis aciertos, se reflejan en mi cuerpo. Si no me siento bien físicamente, si estoy simplemente cansada, tiendo a la tristeza. Siempre que me he roto algún hueso ha «coincidido» con que estaba acelerada perdida, corriendo todo el día de aquí para allá, estresada, con mil cosas en la cabeza. Entonces he interpretado que mi cuerpo ha dicho: «Basta ya. No aguanto más este ritmo infernal». Y me he parado. Doy gracias a mi cuerpo por no permitirme volverme loca.

Me sorprende darme cuenta ahora de que mi cuerpo toma decisiones en mi vida. No sé si ha sido siempre así, pero en estos últimos dos años he sido consciente de dos grandes. Una ellas fue separarme de mi pareja, con la que llevaba dieciséis años. Tenía razones, había analizado mucho la situación, había trabajado para que aquello funcionara, habíamos hablado para solucionarlo, pero desde hacía algún tiempo sabía que ya no iba a ser posible. Pensaba una y otra vez en los pros y los contras, y siempre los primeros pesaban más que los segundos. Cuando deje de pensar en ello y escuchar lo que mi cuerpo tenía que decirme al respecto, me fui de casa. La decisión de separarme me salió del estómago una mañana soleada. La otra fue hace unos cuatro meses. Me enganché de esa ciudad que visité por vacaciones. No puedo explicar muy bien por qué, pero siempre digo que «se me metió por los poros de la piel», así que deduzco que me fascinó los sentidos. Aparte de mi fascinación por su peculiar geografía, que encaja la ciudad entre playas y montes, intuyo que el enamoramiento tiene que ver sobre todo con la percepción que tuve de cómo la gente se relaciona con sus cuerpos. No es tanto la estética, como el movimiento en el espacio. Regresé con la corazonada de que esa ciudad y sus gentes tienen un secreto que yo quiero aprender.[13] Pero no siempre he vivido mi cuerpo de esta manera consciente, grata, con la que lo vivo ahora. En la adolescencia sentía que mi cuerpo era fuente casi exclusivamente de dificultades; era un estorbo para lo que yo creía que era lo único fundamental en mi vida: el desarrollo de mi inteligencia, de mi razón. Para hacerme valer en la vida, para tener trabajo, para ser independiente como los chicos, era necesario obviar el cuerpo, no darle importancia. Esto, como veremos más tarde chocaba en parte con un mensaje materno. Mis primeras relaciones sexuales me indicaron que el cuerpo también podía ser una

13. Una de las lecturas que llevó a cabo Elena fue el libro de *Género, identidad y lugar*, de Linda McDowell (1999). Aunque no es uno de los objetivos de mi investigación, considero que la relación entre geografía y cuerpo, la influencia de la geografía, del paisaje, en el itinerario corporal, es muy importante y debería ser estudiada específicamente.

fuente de placer. Pero el placer sexual no me hizo en realidad entender que mi cuerpo y yo somos una sola cosa, que mi cabeza y mi cuerpo no son cosas distintas. Aunque seguro ha sido un ingrediente más en el proceso.

Creo que hay tres cuestiones fundamentales en mi experiencia corporal: la imagen que me transmite mi madre de su cuerpo y del mío, mi contacto con el feminismo, y el hecho de haber trabajado con ejercicios corporales (bioenergía, yoga, estiramientos). Cronológicamente, la madre es lo primero. Pero en realidad, entender cómo me ha influido, que poso deja en mí y analizarlo, lo he hecho después de contactar con el feminismo y con el trabajo de bioenergía, que aparecen en mi vida de una manera casi simultánea. El feminismo me enseña que tengo que mirarme, que tengo que romper con mis miedos, que el conocerse y desarrollar nuestras capacidades es importante para la lucha, y que puedo ser una mujer autónoma y más feliz. Entonces me decido a trabajar en un grupo de terapia, donde entre otras técnicas se utiliza la bioenergía. La bioenergía me pone en contacto directo con mi cuerpo. Me enseña a observarlo, a dejarlo fluir, a prestarle atención. Con el trabajo corporal me doy cuenta de las tensiones, los miedos, que se han quedado instalados en mi cuerpo, dentro de mí, en mis emociones y aprendo a soltarlos. Me acerca a partes poco exploradas de mí misma. Empiezo de alguna manera a ser consciente de que mi cuerpo ha ido acumulando todas mis experiencias. No sólo las dolorosas, sino también las placenteras. Yo sabía que el cuerpo podía ser una fuente de placer: me lo había dicho mi madre, lo había comprobado, y lo había oído en el discurso feminista. Pero de estar ahí a hacerlo consciente hay muchos pasos. A interiorizarlo hay otros más. En ello ando.

Mi madre ha sido una observadora de mi cuerpo. Descubrió rápido que tenía una pierna más corta que otra porque ella me hacía los pantalones. Mi madre era modista y su hermana peluquera, y empezaron a trabajar desde muy jóvenes. En los años cincuenta, lo habitual era que la cosa del arreglo de la imagen femenina se hiciera de puertas adentro. En una economía precaria, donde primaba la pobreza y el sentido del ahorro, las chicas se hacían los vestidos unas a otras y se apañaban los trajes una y otra vez. No es hasta más tarde cuando la cultura consumista a destajo se implanta en la indumentaria de las mujeres y el arreglo femenino deja de ser privado para ser público.[14] El contacto con cuerpos que ha tenido mi madre desde que entró en el taller, con catorce años, ha sido constante hasta hace relativamente poco tiempo.

14. Martín Gaite (1987).

Ha visto a mujeres casi desnudas infinidad de veces, les ha puesto la ropa, les ha tocado, ha mirado una y otra vez cómo las telas caen, se ajustan a sus cuerpos. Al principio trabajaba para gente de dinero. Siempre dice que no les envidiaba: ni sus casas (ella vivía en la portería donde su madre trabajaba) ni su dinero. Pero siento en su tono el retintín cuando dice: «Algunas ni con la mejor ropa. ¡Qué fachosas! Otras no, otras con estilo». Creo que mi madre tenía presente en su adolescencia y juventud, que era «la hija de la portera». Para ella la ropa o los peinados que se hacían en casa eran un desafío a su clase social, era como un «Pero, ¿qué os creéis que las chicas pobres no podemos ir arregladas o ser guapas?». Mi madre siempre ha sabido que la belleza no tiene que ver con el dinero. Ser guapa, ir arreglada, era una forma de romper con las ideas de que las chicas de clase baja no podían acceder a la belleza. Mi madre nunca nos ha ocultado su cuerpo. Iba desde su dormitorio al cuarto de baño desnuda. En la playa, ella siempre me ponía desnuda, incluso cuando yo ya me sentía mayor para no estarlo. A mis hermanos también les veía desnudos, les bañaba. Mi entorno familiar me enseño rápido que mi cuerpo, el de chica, no era igual que el cuerpo de los chicos.

Iba a un colegio de la Sección Femenina. Era evidente que yo no era de la misma clase social que el resto. Hija de obrero y de modista. Notaba las diferencias en lo externo: en la forma de vestir —la marca de la ropa era fundamental: había que tener un Lacoste, unos «castellanos», un Lee y un «loden», y yo siempre iba con la ropa que mi madre me cosía—, en la forma de hablar, en los temas de conversación. Con unos once o doce años, la profesora de gimnasia nos obligaba a ducharnos con las puertas abiertas. Todas las niñas lo pasaban fatal, yo no, la verdad, pero protestaba por la imposición que suponía. Recuerdo que una vez vieron mi incipiente vello púbico y me dijeron que aquello era una enfermedad. «¿Cómo una enfermedad? Mi madre también tiene pelos.» «Pues será una enfermedad de tu familia». Yo debía de ser la única niña de mi clase de cuarenta y seis, me acuerdo perfectamente del número, que había visto a su madre desnuda. Creo que de alguna manera intuí que poseía una información privilegiada, que ninguna niña más tenía. Saber cómo era el cuerpo de mi madre me dio ventaja por una vez respecto a ellas. Vestidas no eramos todas iguales, ellas tenían el poder; desnudas tampoco lo eramos, y ahora el poder lo tenía yo.

Mi madre no ha sido una mujer recatada. Habla muy alto, se ríe a carcajadas, dice tacos. Siempre ha mostrado sus curvas y dice que reñía con mi padre por los escotes. Yo de adolescente pensaba que mi

madre ocupaba mucho espacio. Siempre bailaba en las bodas, siempre era la voluntaria para hacer cualquier tipo de juegos. En ese momento, y viendo como el resto de las madres se portaban, la imagen poderosa que mi madre me ofrecía me provocaba un sentimiento de vergüenza ajena, de ridículo. Ahora me pregunto cómo podía ser tan rancia (...) Mi madre me ha hablado de las relaciones sexuales con mi padre. No entraba en todo lujo de detalles, pero me lanzaba frases del tipo: «Tu padre nunca me ha dejado a la mitad», o «Tu padre es cuidadoso, siempre esta atento a lo que le digo». Esto ha sido importante para que yo fuera aprendiendo que las mujeres podemos sentir placer y que tenemos que decir lo que queremos. No he oído nunca a mi madre hablar mal de su cuerpo. Creo que tiene una consideración de sí misma buena en ese aspecto. Ha hecho dietas muchas veces, en verano, pero ni en ellas se prohíbe del placer de tomarse una cerveza mientras cocina o en el aperitivo. Otra cosa ha sido la batalla con la imagen y la ropa y los pelos que yo llevo.

Mi madre me ha transmitido que mi cuerpo es bonito, tan bonito, tan deseable, que soy un objeto de deseo para los hombres, incontrolables criaturas que quieren de mí sobre todo placer sexual. Para ello son capaces de cualquier cosa: desde echarme cualquier mejunje en la bebida para dormirme y luego abusar de mi cuerpo hasta aprovechar que estoy dormida en el tren para meterme mano. Todavía tengo que oír a mi madre, y tengo treinta y siete años, diciendo que no me duerma en el autobús. He vivido este doble mensaje materno como una fuerte contradicción. Por un lado, el cuerpo vivido con naturalidad y como una fuente de placer. Por otro lado, el cuerpo como un imán de atracción fatal para los hombres, que me crea mucha inseguridad en mi relación con ellos. Sé que el primer mensaje no es demasiado habitual de boca de una madre. Respecto al segundo, durante mucho tiempo he pensado que el miedo a los hombres era una cosa transmitida únicamente por mi madre y, por lo tanto, que sólo había recibido yo. Después de hablar del tema con amigas y de hacer alguna lectura, veo que estos miedos van más allá del discurso materno, que hay toda una memoria colectiva de miedo secreto a los hombres, que trasciende mi caso concreto. Carole Vance apunta: «En la vida de las mujeres la tensión entre el peligro sexual y el placer sexual es muy poderosa. La sexualidad es, a la vez, un terreno de constreñimiento, de represión y peligro, y un terreno de exploración, placer y actuación».[15] De nuevo me reafirma que lo personal es político. Ella se pregunta: ¿Para qué nos sirve

15. Vance (1989).

este discurso del miedo a las mujeres? ¿Por qué nos quieren «convecer» de que el deseo sexual masculino es incontrolable cuando asoman nuestros cuerpos de mujer? Por un lado, la amenaza de daños físicos o psicológicos y del ataque sexual permanente es un potente recordatorio del privilegio masculino que tiene como fin limitar los movimientos y comportamientos de las mujeres. Por otro lado, el mito popular de que el deseo sexual masculino es incontrolable mediante cualquier demostración de deseo o sexualidad femenina, convierte a las mujeres en culpables y a los hombres en víctimas. Tiene como resultado que el deseo femenino no pueda mostrarse nunca ni en público ni en privado y sitúa a las mujeres en un papel de guardianas de la moral del comportamiento masculino que les conduce al autodominio y la autovigilancia y a acabar viviendo su pasión como algo peligroso.

En mí, el discurso del miedo ha tenido durante mucho tiempo más peso que el del placer. Supongo que a otras muchas mujeres también. Vivir con estos miedos me ha llevado a negarme espacios. He sido muy miedosa para ir a casa sola por la noche, nunca me he atrevido a hacer un viaje sin compañía, he sido incapaz de ligar en un bar o irme con un chico que no conociera a la cama. Nunca sé si cuando tú dices no, ellos van a seguir pensando que sí. Lo que más me preocupa es que pienso que no voy a poder controlar la situación, que a la hora de la verdad ellos van a hacer lo que quieran aunque yo no quiera. Y esto a pesar de que sé que la mayoría de las agresiones se producen en casa y que los agresores son casi siempre conocidos, muchas veces familiares. Aceptar que este miedo a la agresión sexual masculina estaba paralizándome me ha llevado a intentar resolverlo y, de hecho, fue un motivo importante para iniciar mi terapia. Llevo algún tiempo recuperando mis experiencias placenteras y las de otras. No se trata de ocultar que la estructura patriarcal da a los hombres el poder y que esto incluye que se sientan dueños de nuestros cuerpos, pero sí de dar más peso a las vivencias positivas. La recuperación del mensaje del cuerpo como fuente de placer, materno y feminista, es fundamental. La idea de ver el mensaje del miedo de mi madre no en contra de los hombres, como yo siempre lo había interpretado, sino a favor de las mujeres me ha abierto una nueva manera de mirar. Me recuerda al cuento de Caperucita, en el que la madre no prohíbe, no corta el paseo, ni siquiera quiere matar al lobo, sólo previene de un hecho real: que el lobo puede comérsela. Está en manos de Caperucita tomar la decisión de que esta probabilidad la deje en casa. El ir conociendo a mujeres que han ido saltando estos miedos, que recuperan espacios como la noche o los viajes en solitario, que viven solas en sus casas, compartir sus estrategias

ha sido fundamental para intentar los cambios en mí misma. Ellas son un punto de referencia.

Casi al mismo tiempo pasé de «ser la niña mejor vestida del barrio», según mi madre, a ser una galocha, una hippiosa, que ni se pinta, ni se pone tacones y, si usa falda es hasta los pies, tipo indio; grandes camisetas y jerseys enormes que no dejaran ver ni las tetas, ni el culo. Nada parecido a una señorita; muy lejana a la imagen de feminidad al uso. Las broncas diarias con mi madre me llevaron a extremar todo lo posible mi apariencia descuidada y poco femenina. Sin embargo, dentro de esta imagen general, recuerdo que cada año una o dos veces me ponía tacones y falda corta y me pintaba para ir al instituto. Desde la distancia, me lo imagino como un ritual para reconocerme y para que los demás reconocieran que yo también podía ser una chica femenina, y supongo que atractiva. Mi imagen estaba creada a conciencia, con conciencia, era una imagen con la que pretendía dejar claro desde el principio y sin ambigüedades mi ideología. Vengo de la clase obrera y esto, antes y ahora, es definitivo en mí. Con mi aspecto físico quería demostrarle al mundo que estaba orgullosa de mi clase social, que era una chica de izquierdas, revolucionaria, y que por nada del mundo iba yo a renunciar a eso. No iba a dejar que me confundieran nunca con una pija. Por otro lado, empezaba a despertar el sentimiento de que las mujeres estaban oprimidas, en realidad, de que mi madre estaba oprimida. Yo quería luchar contra eso y para ello necesitaba romper con la imagen de la mujer que consideraba tradicional y que tenía mucho que ver con lo que veía que era ser una señorita, en formas, modos, comportamientos y vestimenta. Así que a mi manera de vestir le añadí una forma de hablar, muy de barrio, con tacos estremecedores intercalados cada dos por tres. No quería casarme, no quería tener hijos, ni depender nunca de ningún hombre. Por último, tener un aspecto arreglado era una cosa reñida con la inteligencia. Si te vestías con tacón y te pintabas era porque querías que los chicos, y todos los demás, se fijaran en ti por eso, porque estabas guapa. Y yo no quería eso para mí. Sentía como si el hecho de arreglarme influyera en mi capacidad de raciocinio; como si los tacones o el rimel me fueran a volver tonta por el contacto con mi piel.

Mi imagen adolescente me dice que de alguna manera no quería que los chicos, en general, me desearan. Utilizaba mi ropa, mi forma de moverme, mi posición y mi mirada para alejar de mí el deseo de los otros. En una lectura simplista y lineal supongo que pensaba que las que utilizaban otras ropas y maneras buscaban eso. Encuentro además dos mitos: el de la dualidad belleza/inteligencia y el de mujer arreglada igual a mujer conservadora. Si una mujer es guapa, tiene buen tipo

y, sobre todo, si se arregla es o bien porque es tonta o no lo suficientemente lista, o bien porque es una mujer tradicional que se empeña en reforzar la idea de que el atractivo de una mujer está en su físico y que con una imagen «bella» va a poder atraer a un hombre con el que casarse, fundar una familia y tener hijos. He procurado ir eliminando estas opiniones estereotipadas, creo que en buena medida lo he conseguido, aunque cuando veo a una mujer con media melenita, rubia de bote y traje de chaqueta tengo tendencia a pensar que es del PP.

Mis primeros contactos con el deseo y el placer están ligados a mis experiencias sexuales. Mi primer novio de larga duración lo tuve de los quince a los dieciséis. Nuestras relaciones sexuales se producían en un descampado al lado del instituto. Tan sólo una vez pudimos acostarnos en una cama, en el viaje de fin de curso a París. Tengo un recuerdo muy bueno, una sensación estupenda. A los diecisiete me eché otro novio. Él ya tenía alguna experiencia coital. Decidí que era el momento de probar eso de la penetración que me tenía tan intrigada y que me ponía nerviosa. Yo me lo pasaba estupendamente con mi novio, pero lo de la penetración era otra cosa. Aquello me dolía, me dolía mucho. Su pene no me cabía, estaba convencida. Fui al médico y todo normal. Decidí entonces, por primera vez, explorar yo misma mis cuevas. Creo que antes me había masturbado, pero siempre superficialmente. Empecé un trabajo serio y consciente, arduo y lento, pero eficaz. Aprendí cómo, dónde, qué había que hacer para que no me doliese la penetración. Él también exploraba, hablábamos del tema y yo sentía que estabamos resolviendo juntos las dificultades. La verdad es que fue un aprendizaje extraordinario de mi cuerpo, de mi placer. Me sentí valorada por la otra persona, qué me escuchaba y apoyaba, y gané confianza para expresar lo que sentía, qué me gustaba, qué no. Cuando la penetración dejó de ser un problema, la experimentación con nuestros cuerpos se convirtió en un estupendo juego que, con rachas más y menos creativas, con períodos de dejadez, de líbido baja, ha durado hasta el final de nuestra relación.

Desde que me separé[16] le llevo dando muchas vueltas a mis dificultades para utilizar mi cuerpo en la seducción. Pienso también en mi imagen corporal: en cómo yo me veo y en cómo me ven los demás. Estoy observando en qué medida mi imagen me sirve para acercarme o separarme de otros y otras. ¿Por qué no utilizar el cuerpo para la seducción? Tengo muchos escrúpulos para utilizar mi cuerpo en lo público, sea para seducir o no. ¿Por qué no me atrevo a entrar con gracia

16. En la actualidad mantiene una relación amorosa estable con una mujer.

en un bar? ¿Por qué no bailo en la calle como en casa? ¿Por qué me cuesta dibujarme las caderas o enseñar el ombligo con camisetas cortitas? ¿Por qué me niego a que mi cuerpo sea cuando quiera el centro de atención? ¿Por qué no me pongo unos tacones? Todas estas preguntas se acentúan cuando miro a muchas mujeres jóvenes lucir sus curvas con desparpajo. Yo deseo. Deseo infinidad de cosas. Desde cosas pequeñas, que suelen cambiar según el día, a cosas grandes, que son más permanentes (aprender, cambiar el mundo). Unos deseos van y vienen, otros vienen y se van, otros se quedan mucho tiempo. Algunos los vivo intensamente una temporada y mientras están ahí son casi obsesivos, luego pasan a un segundo plano y desaparecen. Indagando en mi memoria encuentro un deseo permanente durante toda mi niñez: que mi padre dejara de beber. Creo que éste cubre todos los demás en mis recuerdos. Parece no estar vinculado a la historia de mi relación con mi cuerpo, pero no estoy tan segura de ello. Ahora no voy a profundizar en eso, pero me gustaría hacerlo en otro momento. Cuando empiezo a leer sobre el deseo femenino me encuentro con dos definiciones que parecen excluyentes.[17] Por una parte, objeto de deseo: una persona que vive en función del deseo de las demás, que es parte pasiva, que está objetualizada. Por la otra, sujeto de deseo: una persona que desea, que «define» su objeto de deseo, que sabe o busca saber que es lo que le gusta y lo que no, que pide, que es parte activa. En el reparto de papeles a las mujeres nos ha tocado ser los objetos y a los hombres los sujetos. Las mujeres hemos sido socializadas en el deseo más para ser deseadas que para desear, más para inducir a que los demás actúen que para poner directamente en práctica nuestros deseos, más para mantener una posición de pasividad, de espera. Los hombres en cambio han sido educados para desear, para ser activos y tener la iniciativa. Esto responde a la construcción del binomio mujer/hombre como identidades complementarias, en las que las mujeres somos cuando somos para los hombres y en la que los hombres adquieren la posición de sujeto social.[18] Sin embargo, y partiendo de esta base, yo siento que en mi vida cotidiana no me vivo como objeto o como sujeto, sino que se me entremezclan ambos aspectos, y el peso que adquiere uno u otro varía.

La propuesta que me hago a mí misma es experimentar. Voy a ver qué me pasa, qué pasa a mi alrededor si utilizo mi cuerpo con el menor pudor que pueda, si lo utilizo para la seducción si es eso lo que me apetece, ¿por qué no hacerlo igual que utilizo mi inteligencia? Siento que

17. Young-Eisendrath (2000).
18. Martínez Izquierdo (2001).

en este momento mis dificultades no están tanto en aceptar mi cuerpo, en aceptarme a mí misma, como en superar el constreñimiento que las ideas sociales sobre el peligro del cuerpo de las mujeres, sobre lo que la exhibición del cuerpo representa, sobre el binomio mente/cuerpo, que es en realidad lo que me parece que subyace detrás de la dicotomía belleza/inteligencia. Creo que si no lo hago seguiré sintiéndome culpable por usar mi cuerpo, sintiendo que es una parte peligrosa, olvidándome de él y reprimiendo mis deseos, haciendo del uso de mi cuerpo algo superficial, secundario e incluso despreciable. Tengo la intuición de que le sigo el juego al patriarcado si no lo dibujo, si no lo muevo, si lo infravaloro siempre con respecto a otras capacidades, si me niego mis «encantos» corporales. Cuando dejo de controlar los movimientos de mi cuerpo, cuando pierdo el pudor, siento mi cuerpo poderoso. Desaparecen las sensaciones de peligro porque es como si nada ni nadie me pudiera hacer daño. Queda sólo el placer, el placer de saltar; no hay nadie alrededor para recriminar mi actitud, no tengo que dar explicaciones ni dejar de hacer cosas porque estoy cortada o me miran. Es una fuerza que sale de lo más profundo del cuerpo. Me pregunto: ¿si esto es tan placentero porque no lo haces más a menudo? Me respondo lo que mil veces he mencionado: miedo a los hombres, miedo a lo que puedan decir de mí. Lo primero es absurdo, porque precisamente causo el efecto contrario. Vance me da otra vez claves para pensar en posibilidades que unen razones sociales y psicológicas: esto supone una renuncia a la vigilancia y el control que me causa desasosiego por la violación de los límites de la feminidad tradicional; el miedo que causa disolver los límites del propio cuerpo; el miedo a ser un centro de atención.[19] Otra cosa que entresaco de lo más profundo es la de que en esos momentos en que mi cuerpo me da poder, siento miedo. Presiento que sacar hacia fuera toda mi potencia me hace demasiado poderosa y que esto se podría convertir en una forma de control sobre otras personas. Young lo asocia a la idea de que el poder en las mujeres ha sido siempre visto como algo venenoso; una mujer que desea tiene que ser temida porque sus deseos son interminables, voraces; nuestras necesidades han sido siempre peligrosas. Ella habla de los peligros míticos del poder femenino personificados en la arpía.[20] Yo tengo miedo a ser dominante, aunque sé que las otras personas son adultas igual que yo y que pueden decidir; aunque yo no puedo, ni quiero tomar el control sobre otra persona (bastante tengo conmigo misma), tengo la idea de que mis deseos

19. Vance (*ibid.*).
20. Young-Eisendrath (*ibid.*).

> son tan intensos que puedo conseguir cualquier cosa. El poder es masculino, yo no puedo disfrutarlo, pero es que además tal y como se ha entendido, no lo quiero porque supone dominio, control, jerarquización sobre los otros y las otras. Yo prefiero hablar de otorgarme autoridad, de dejarme vivir lo que me da fuerza en relación conmigo misma. En este sentido creo que estaría bien probar a perderle el miedo a lo que me da placer y seguridad, a darme la posibilidad de romper el mito de la arpía e interiorizar que actuar como me plazca no es venenoso, ni tiene como objeto controlar a nadie, sino sólo reconocerme y sentirme bien. Esto me lleva a responsabilizarme de lo que me fortalece frente a las críticas sociales.

Juana: la confirmación de una misma y la seducción

Juana tiene treinta y cinco años, no es muy alta y tiene un físico donde convergen la «masculinidad» y la «feminidad», la fragilidad y la fortaleza. Y un cierto aire bohemio y distinguido, aunque sencillo. Todo a la vez. Se considera una persona autónoma pero vulnerable y apasionada, e insiste en que esto último es parte de sus pecados y de sus virtudes. Recalca además que pertenece «afortunadamente a ese grupo desafortunadamente pequeño de mujeres que eligen sus vidas». Ahora tiene la sensación de estar envejeciendo, de estar cambiando con la edad, algo que le suscita reflexión pero que va también acompañado de una sensación de conocerse mejor. Es, por otra parte, una mujer que disfruta siendo seductora, que sabe muy bien cómo manejarse en el terreno de la seducción. Nació y creció en una familia burguesa, aunque desde muy joven trabajó dando clases particulares para tener su propio dinero. Es escritora y vive fundamentalmente de actividades relacionadas con la traducción y la difusión literaria dirigida a mujeres y a público mixto, aunque ha ejercido también otras profesiones. Se siente amiga de sus amigas/os y es muy consciente de la importancia de la amistad en su vida: «Ha sido una amistad con varios nombres distintos, una evolución en la amistad, y aunque no han sido las mismas personas, lo vivo como un *continuum*, siempre tengo buenos amigos». Ahora mismo tiene pareja estable pero vive sola.

Juana nació en la ciudad donde vive ahora, pero estuvo por un largo período de tiempo en un país extranjero, donde había mucha pobreza y una gran distancia cultural respecto de su contexto de origen.

Esta estancia fue fundamental en su vida, puesto que le permitió comenzar a escribir, enamorarse por primera vez, y desarrollar una conciencia social progresista y feminista, aunque el proceso de cambio se había generado ya anteriormente, en el momento en el que pasó de un colegio privado al instituto:

> De un tipo de educación, de un contexto a otro, quizá el primer conocimiento que tuve de la realidad, de la pluralidad, de las clases sociales, diría, incluso, que de la realidad del franquismo. Y después en la universidad también hubo otro momento, después de la muerte de Franco. Antes tengo la impresión de haber vivido en una especie de burbuja, con los ojos puestos como en una realidad exterior, extranjera. Nuestra cultura, nuestras conversaciones... Entonces, yo no tuve una gran impregnación política, por ejemplo, de lo que ocurría a mi alrededor, sino una idea yo diría que filosófico-política global de democracia, de libertad, en eso viví. No vivía en relación con los jóvenes de mi entorno, sino más bien con los adultos del 68, con los profesores que teníamos (...) Cuando llego a X se produce una eclosión en muchos sentidos: descubro el amor, me defino políticamente, es decir, que paso en todo de la teoría a la práctica. La práctica de la rebeldía, de la lucha contra las tiranías que tenía teóricamente, por mi formación (...) Allí germina algo que después me llevaría a implicaciones más arriesgadas y profundas.

Esta experiencia, por tanto, es definitiva porque le permitió un cierto alejamiento de su entorno burgués.

Así y todo, las referencias paterna y materna son centrales para ella. Por un lado, la figura de su padre:

> «Estoy segura de que es bastante distorsionada por mí, porque le conocí poco tiempo, yo tenía ocho, casi nueve, cuando murió. En mi infancia, mi padre... una ausencia. Cuando mi padre muere, todo se concentra en mi madre (...), como antes se había concentrado en mi abuela. Es importante que tanto del lado paterno como del materno se da el mismo esquema de mujeres tomadoras de decisiones, incluso o sobre todo las materiales. Y de mujeres que se representan y son vistas por los propios hombres como fuertes. Entonces, cuando mi padre muere yo me doy cuenta de que mi madre está sola y de que, aunque tiene amigos y parientes, mi madre nunca le contará a nadie sus problemas, no confesará ninguna debilidad. No va a ir nunca de víctima. Entonces

> hace algo que comprendo, pero que me ha hecho sufrir durante mucho tiempo, necesita a alguien y me elige a mí. Mi madre llora comigo, no llora delante de mis hermanas; me convierte de alguna manera en mi padre. Yo tenía nueve años, pero todavía hoy no puedo ser feliz si mi madre es infeliz. (...) Creo que esa presencia unida a la otra ausencia es una de las referencias fundamentales de mi vida.

Y aquí aparecen dos cuestiones fundamentales de este itinerario: la fuerza, la consistencia de su madre que, viuda muy joven, se hizo cargo de la familia y «no permitió» que sus debilidades o emociones intervinieran negativamente en ese proceso, y que es todo un modelo para ella. Y, además, la influencia conflictiva que su madre tiene respecto a su propia cultura corporal. La relación con su madre ha sido, por tanto, fuente de contradicción, aunque hoy día sigue siendo una de sus referencias principales. Por otra parte, define a su padre como hiperinteligente y aprensivo, y ella misma se autodefine como aprensiva, como si hubiera buscado de alguna manera corresponder a ese tipo de persona (de hombre) que buscaba su madre:

> Porque la identificación con mi madre resultaba conflictiva (...) Mi madre nos ha sobreprotegido mucho, mis amigas se ríen mucho, pero yo tenía tres años y sabía lo que era el botulismo.

Un poco después se refiere nuevamente a la salud, que está muy presente en la percepción de sí misma:

> Yo vivo con mi cuerpo una relación que definiría como de profunda ignorancia (...) La enfermedad me aterra porque me aterra la muerte. Ahora menos, bueno ahora menos no, ahora lo vivo distinto. Entonces, la evolución del cuerpo con la edad me sorprende. Y patologizo los cambios, los atribuyo a algo que no funciona, porque desconozco el cuerpo. Estoy empezando a aprender a conocerlo, a situarme en los márgenes de normalidad. El problema es la cuestión de la salud; porque el cuerpo/placer o el cuerpo/imagen estética nunca han supuesto un problema. Sólo la salud. También he intentado atacar todo eso, montármelo por lo intelectual. Mi padre, por ejemplo, era hiperaprensivo, hipocondriaco, pero mi madre, sobre todo cuando muere mi padre, se siente... se le viene un poco el mundo encima y lo traduce hiperprotegiendo a su polluela. Y yo he interiorizado la alarma, el peligro que amenaza a la salud. Luego he ido descubriendo que hay muchos escri-

> tores hipocondriacos. Yo tengo la impresión de que es una neurosis que se da mucho en personas que se miran el ombligo, en egos hipertróficos; yo creo que tengo un ego bastante hipertrófico...

Sigue contando que no suele ponerse enferma y que se cura bastante rápidamente, que el rechazo a la enfermedad le hace seguir haciendo una vida normal, y que ha aprendido a mirarse «con una cierta distancia». Además comenta que aunque es aprensiva para sí misma no lo es cuando le toca responder a la enfermedad o la muerte de otros, que cuando le han tocado escenas o situaciones críticas, ha reaccionado con mucha sangre fría y lo ha vivido con mucha naturalidad. Y mientras continúa hablando de este aspecto pienso que ahí, en esa idea que ella misma da de su ego hipertrófico ligado a la aprensividad y la hipocondría, está una de las claves para la comprensión de este itinerario. Conozco a bastantes mujeres que, como Juana, podrían ser definidas como «liberadas», que son igualmente aprensivas respecto a su salud. Como ella misma deja traslucir, las dos cosas suelen ir estrechamente unidas en muchas ocasiones. Es más, es posible que la hipocondría, al margen de que pueda ser interpretada como un rasgo de personalidad más o menos neurótico, sea bajo otra perspectiva menos psicologicista una condición, no una condición *sine qua non* pero sí bastante significativa, de ese camino sin retorno que muchas mujeres emprenden para romper definitivamente con esquemas subordinantes de género.[21] Esa mirada corporocéntrica de la vida, ese situarse en sí misma como lo hace Juana, o cualquiera que esté muy atenta a sus signos y síntomas corporales, es una forma de permanecer consigo misma, de tener muy presente la propia vulnerabilidad pero de reivindicarse también a sí misma por encima de mandatos culturales que intentan forzar a las mujeres a vivir pendientes de los otros y olvidarse de ellas mismas. Aunque sean capaces también de atender las necesidades ajenas. E interpretarlo así nos sirve para romper con for-

21. Una interpretación complementaria de la hipocondría en mujeres emancipadas podría ser el hecho de que se refleje en esa vivencia una cierta extrañeza e incomodidad respecto al propio cuerpo, relacionadas precisamente con un proceso de socialización donde, en el marco de una cultura dominante que hipervisibliza el cuerpo femenino, se impulsa sobre todo una idea del yo activo socialmente como absolutamente mental, algo que se ha estimulado específicamente desde algunos sectores del feminismo, lo que puede provocar un cierto distanciamiento respecto de procesos corporales cotidianos.

mas psicologicistas y patologizadoras de entender las experiencias femeninas.

Juana es muy crítica con el hecho de que muchas mujeres se autocomplazcan en su papel de cuidadoras:

> Hay muchas mujeres que no sé si se complacen, pero sí que encuentran un poco su lugar en el papel de la victimización de la cuidadora, y eso también me parece peligroso. Me preocupan cada vez más «las coartadas» que la sociedad permite a las mujeres y no a los hombres. Pongo un ejemplo, a una mujer escritora se le permite no escribir un libro (que se le ha atascado) y a cambio tener un hijo; resolver el libro en el hijo, o en el amor; enamorarse y dejar de escribir. Los hombres se pueden enamorar y dejar de escribir, pero entonces la consideración es distinta. No hay sustitución, rescate; tiene que asumir el «fracaso» del libro inacabado, frustrado. Esa diferencia, ese refugio para las mujeres me parece muy problemático, una invitación a una forma de autocomplacencia que no deja crecer.

Pasando al tema de los tratamientos estéticos, subraya:

> (…) lo que hay que trabajar es por qué las mujeres asumen para sí mismas concepciones estéticas que no han elegido ellas, que son impuestas. (...) Yo sé que si a mí algún día me estorbaran mis párpados, mis pechos, para seguir sitiéndome yo misma... o para ligar... Todavía la belleza está muy ligada a ciertas cosas. Yo estoy acostumbrada a ligar de cierta manera y mañana me quedo tuerta o se me cae el pecho, y si entonces resulta que yo tengo que modificar demasiadas cosas para conseguir el mismo resultado, a lo mejor me opero. Pero lo que me hace pensar y parece apasionante no es por qué yo me opere el pecho sino por qué se liga cuando se tiene el pecho de determinada manera.

Y es curioso que diga todo esto porque ella no es una persona que cumpla al cien por ciento los criterios de cuerpo o belleza ideal occidentales; yo diría, más bien, que es una mujer que ha sabido rentabilizar al máximo sus propias características personales y que eso la hace ser atractiva. Pero sigue y matiza ella misma:

> El hecho de ser guapo, de estar bien, es como hablar un idioma comprensible para mucha gente, que utiliza enseguida un tipo de comuni-

> cación. El ser feo sería tener que aprender a estar de otra manera en la sociedad (...) Hay físicos que son casi como transparentes en sociedad.

Un poco más tarde se refiere de nuevo a la influencia de su medio social:

> Yo he tenido una madre que ha sido una persona muy preocupada por el aspecto físico, o sea, el cuidado de los pies, de las manos, del pelo, siempre ir bien vestida, según sus criterios. Desde muy pequeña sabía la utilidad de una crema limpiadora, una mascarilla, un masaje o una sauna. Tanto mi padre como mi madre eran personas preocupadas por su aspecto físico (...) Yo hasta los dieciocho o veinte años seguí los imperativos estéticos y de moda marcados por mi entorno... faldas, zapatos (...) Después viene toda la fase en la que me denomino heterosexual, empiezo a tener una sexualidad más desarrollada y me empiezo a sentir bien como mujer y me visto más como de mujer, aunque también de algún modo son imperativos de la profesión, yo trabajo en un despacho de alto estanding (...) La siguiente etapa es elegir la ropa con criterios de comodidad y para ajustarme a una imagen intelectual que asumo de una manera un tanto tópica: austeridad, colores oscuros (...) Mi aspecto siempre ha ido con mi momento vital. Ahora tengo un aspecto físico en consonancia con la mujer adulta que soy, y cambio mucho menos, porque a esta edad los cambios no son tan radicales como en la juventud.

En ese país en el que vivió durante varios años, decíamos, tuvo también su primera relación amorosa y sexual, con una mujer, aunque posteriormente tendría también relaciones estables y satisfactorias con hombres. A su vuelta empieza «a salir por la noche, a buscar, quizá no una mayor libertad, sino una mayor aproximación a unos ritmos que pertenecen más a la libertad de no tener horarios». Retoma la homosexualidad en su vida, y cuando llega a este aspecto reflexiona sobre las diferencias entre la experiencia heterosexual y homosexual, aunque probablemente habla más de sí misma, de una forma determinada de ser lesbiana, que de las lesbianas en general:

> Creo que las mujeres que viven con los hombres tienen una sexualidad menos sexual, más mezclada con otros ingredientes, el equilibrio familiar (...) Cuando el lesbianismo va unido a una cierta militancia, el aspecto reivindicativo está muy metido en lo personal, entonces hay una especie de deseo de superación permanente.

Y sigue comentando que de pequeña y adolescente fue una chica normal y que luego engordó algo, pero sobre todo destaca que muy pronto se dio cuenta de que «era alguien que tenía éxito porque era brillante hablando». Además, en aquel país se percató de que por sus características (ser blanca, española...) era una «prenda codiciada», y todo ello le llevó a tener mucha seguridad en sí misma, y que esa seguridad la ha acompañado siempre, porque está convencida de que:

> seduce quien quiere seducir (...) Seducir no es coleccionar, sino comunicar de una determinada manera. Se da una especie de indagación y a mí me gusta; sé que gusto, lo noto; sé que a las mujeres les gusto, incluso a las que no son lesbianas les tienta (...) Me ven como mujer, me ven como ambigua (...) Mi físico está en armonía con las expectativas que puedo generar. En general yo creo que seduzco más por mi inteligencia, aunque decir eso es en cierto sentido superfluo, porque nadie seduce más que por su inteligencia, sólo seduce lo activo. Creo que son mis ganas de seducir las que me abren las puertas de la gente.

La sexualidad es algo sobre lo que ha reflexionado mucho:

> Para mí la sexualidad no me parece predominante en la forma de relacionarme con la gente (...) No me parece muy diferente la reacción de mi cuerpo si estoy sola o si estoy con alguien, o sea, no me parece el factor interesante, me parece el factor interesante la relación, la comunicación con la gente, y en ese sentido no me considero una persona excesivamente sexual (...) Yo pienso que tuve relaciones sexuales tarde, porque mi primera relación sexual fue con veinte años, pero claro en el contexto en el que yo vivía de franquismo y de la España de los sesenta y setenta, tampoco era tan tarde, pero quizá yo pienso que sí porque en el grupo en el que yo estaba, que además era un colegio mixto y bastante liberal y viajábamos bastante por el extranjero (...) Teorizábamos sobre cualquier cosa, mucho sobre el amor... pero no lo vivíamos (...) No pertenecíamos a esa clase de jóvenes que se comen un *tripi* y hacen el amor en la parte de atrás del coche. Yo eso no lo he conocido. Nosotros discutíamos sobre la revolución sexual, pero ni una rosca, entonces, sentíamos como una especie de orgullo de ser así, diferentes. Pero fue sólo al llegar a X cuando descubrí la sexualidad, aunque sin perder la cabeza. No asocio placer con perder la cabeza (...) A mí me parece que lo de ser buena amante o no es una cuestión de práctica, de práctica y de reflexión. En ese sentido, la educación sí es un factor importante. Yo no

> viví de forma traumática nada, tampoco el ser homosexual. Cuando lo tienes aceptado a nivel teórico lo puedes aceptar a nivel práctico fácilmente (...) Yo sí creo que toda esa parte formativa, esa seguridad mental era muy importante. Mi primera relación sexual fue con una mujer y luego me acosté con un chico con quien ya había salido pero sin sexo. Y la primera vez le mentí le dije que no era virgen porque me horrorizaba que empezara a preocuparse por si me hacía daño, etc. Todavía a veces tengo la tentación de decirle que le mentí, que no me había acostado con otros chicos antes (...) No creo que en mí haya esa separación de lo que la mente quiere tu cuerpo no lo quiere, o al revés, no, yo he vivido siempre esa especie de armonía (...) Fue una decisión entrar en el ambiente, ir a buscar mujeres. Y fui dándome cuenta de que las mujeres me gustaban. Así descubrí que tenía una relación mucho más importante con el cuerpo de la mujer de lo que había creído. A los hombres nunca los había mirado así... A mí C. me gustaba muchísimo, me parecía guapísimo y hacía muy bien el amor con él, y había estado muy enamorada de mi segundo novio, pero con las mujeres era diferente; me excitaba ver un cuerpo de mujer, me interesaba, me estimulaba (...) Creo que hay diferencias porque yo subrayo esas diferencias (...) Cada vez soy más lesbiana.

También en el extranjero, en una situación que ella define como de desarraigo, comienza a escribir:

> Entonces allí toco la exuberancia que sólo conocía a través de la literatura latinoamericana; y me veo, me siento, me escucho a mí misma diciendo palabras que no me hubiera atrevido a decir antes, porque me hubiera sentido fuera de contexto, y allí todo es exhuberante y también el lenguaje. Pero está también la realidad de los indígenas para los que el español es una segunda lengua que hablan con dificultad y por ello con extrema sobriedad, un poco como los vascos. De esas dos realidades surge mi opción de estilo, un imaginario escueto, en vasco, y una expresión en español que se le ajusta. Los indígenas hablan muy poco, eso subraya la intensidad de las palabras. De esa amalgama de lenguajes empieza a surgir la escritura.

En este período comienza por tanto su profesionalización como escritora y publica su primer libro, con el que gana un premio, aunque ya de joven había escrito sus primeras colecciones de poemas y otros trabajos que su madre encuadernaba con mucho esmero. Pero un

acontecimiento duro en su vida, la muerte de un primo que había sido para ella como un hermano, «haber sido rozada por la muerte», le hace situarse de otra manera y decide volver e intentarlo aquí. Y ahora se encuentra en un período de madurez respecto a su profesión, definiendo su estilo literario, sabiendo lo que quiere y lo que no quiere escribir, y «viviendo como en la reserva de tener varios libros que escribir».

Para ella ser mujer es una circunstancia en su vida, una circunstancia que ha aprovechado bien, puesto que ha contado con la formación intelectual de un hombre y la «experiencia cultural» de una mujer, como las habilidades relacionales más presentes en la socialización femenina. Y se vive como una mujer no convencional que se adscribe públicamente como mujer que rompe normas:

> Yo diría que yo me siento mujer porque me siento una persona que ha visto dos cosas. Con respecto a los hombres, yo diría que una mujer sería como un hombre viajado, es decir, que ha aprendido otras cosas. He tenido la educación que podía haber tenido un hombre, en el sentido intelectual, de formación, etc., pero por el hecho de ser mujer me he hecho más preguntas. A los hombres normalmente les dan respuestas y no se hacen la pregunta. Entonces sé más. Yo creo que una mujer es un hombre que sabe más, que ha vivido más, que ha visto más, que se conoce más, y creo que gran parte de los problemas de los hombres para acercarse a ciertas mujeres es el hecho de que haber vivido en la marginalidad, el hecho de haber tenido que luchar por conseguir cosas, nos ha hecho prepararnos más, y hoy es que es evidente, no de todos los hombres en general... pero yo vivo el ser mujer como una circunstancia (...) Tenemos los referentes antiguos y los nuevos, una herencia más compleja, la vida doméstica y la vida pública, eso en cuanto a experiencia personal. Otra cosa es el papel social que ya no tiene nada que ver. Yo, como mujer, tengo la genealogía de las mujeres objeto para ser seducidas, entonces me da la impresión de conocer unas claves que pueden hacer funcionar ciertas claves en los hombres y, a la vez, me sé otras claves (...) Creo que somos más lúcidas.

Sus modelos femeninos son más reales; también el modelo amoroso es uno y real:

> Mis padres se querían mucho, y el hecho de vivir diez años juntos hace que mi madre no haya tenido la experiencia del declive en su re-

> lación; entonces mi madre sigue pensando que si mi padre hubiera vivido cuarenta años después seguiría igualmente enamorada. He vivido el profundo amor, con la independencia económica, o con la autonomía en las decisiones, etc. Yo creo que eso es un modelo muy importante.

Y dice que sus relaciones con los hombres son distintas según dónde esté, que fuera de Euskadi tiene más relación con ellos:

> Los hombres de aquí no me interesan, ni estéticamente ni por la relación que tienen con la seducción. Prefiero salir en ambientes de hombres que no me conocen, fuera del contexto habitual, donde son más espontáneos. Fuera de aquí sí noto que hay ciertos chicos que me gustan, no sé, voy a Madrid con mis amigos, sobre todo en ciertos contextos actúo algunos elementos de mi herencia de mujer que van bien en determinados contextos...

¿Qué podemos concluir de este itinerario? Juana es una mujer que vivió en otro país unos años cuando era joven, estancia que fue definitiva para ella. Podríamos decir que de un *habitus* burgués pasó a contribuir y formar parte de un *habitus* intelectual-feminista-lesbiano, y eso se percibe en su aspecto, que combina austeridad y distinción: ropa oscura, cabello cuidadosamente cortado pero sin teñir, maquillaje somero... Otro aspecto clave es el hecho de ser una mujer seductora, activa y segura de su capacidad de atraer a los demás, que sabe que gusta y que rentabiliza muy bien a este respecto el lenguaje del cuerpo. En este sentido, subraya también la trascendencia de su estancia en el extranjero, que le permitió distanciarse de su cultura mucho más contenida respecto al cuerpo, y darse cuenta del poder de su propio físico, de su poder erótico. Un poder erótico que, tal y como yo lo veo, tiene dimensiones que van mucho más allá del mero intercambio sexual y que se constituye en una forma de alegría, de júbilo, de lente de escrutinio y evaluación propias, de conocimiento de una misma como capaz de sentir, de conectar física, psíquica, emocional e intelectual con los otros/las otras (Lorde, 1997). Pero una seducción que «no está bajo sospecha» en la medida que no puede ser tomada como «armas de mujer», lo que me sirve para apoyar la idea de que se pueden hacer lecturas distintas y alternativas del erotismo y de la seducción (femenina y masculina), que no impliquen siempre una per-

petuación de la subordinación social de las mujeres.[22] Y, por otra parte, que esta experiencia erótica es, en un sentido amplio, parte también de su proyecto personal y profesional, de su «empoderamiento», y tiene connotaciones que van más allá de su propia vida, que implican a las mujeres (y hombres) con las/os que se relaciona y a los/as que van dirigidas parte de sus actividades profesionales. Todo ello en constante retroalimentación con su ideología y práctica feministas dentro de una subcultura determinada; es decir, con una práctica alternativa de la sexualidad y el género que se constituyen en una forma de vida y en una socialización para el cambio (Díez, 1993, p. 175), y la toma de decisiones, y en una manera concreta de experimentar, pero también de evaluar, tanto las relaciones entre hombres y mujeres como las que se dan entre mujeres.

En este apartado, hemos presentado dos mujeres en cuyas vidas queda muy bien reflejado lo que significa la vivencia amplia del deseo, como búsqueda de una misma y de los y las demás, y, por tanto más allá de la mera sexualidad. Tanto Elena (que ha comenzado también recientemente a tener relaciones sexuales con mujeres) como Juana han reflexionado mucho sobre la sexualidad, por su vinculación con la ideología feminista y por su propio proceso personal-profesional. Las dos han tenido una trayectoria donde el feminismo sirve como referencia básica para la autopercepción y reelaboración de la propia vida, y donde incluso ellas mismas, como en el caso de Juana, se instituyen en referencias importantes para otras mujeres. Una consecuencia «lógica», que no obligada de este proceso, es la relación erótica con el cuerpo femenino: una forma de experimentarse a sí misma, de experimentar a la otra y de sentir el placer, que implica otra mirada al cuerpo femenino, otros esquemas de percepción y emoción que influyen en la construcción procesual de una identidad de género que, podríamos concluir, de ser heterocéntrica ha pasado a ser homocéntrica.

22. La seducción desde las mujeres ha sido vista como una parte importante de su subordinación dentro de sistemas de género como los occidentales. En mi opinión, es necesario hacer lecturas más complejas de la misma que nos permitan identificar la diversidad y las dimensiones ocultas de este fenómeno. Véase, a este respecto, Esteban (2000).

El «empoderamiento» corporal de las mujeres

En este último apartado analizaré específicamente el «empoderamiento» social de las mujeres como un proceso sustancialmente corporal. Esto no quiere decir que en algunos de los casos abordados anteriormente no se pueda hablar igualmente de procesos de «empoderamiento» con una dosis significativa de proyección colectiva. En algunos, como los de Arrate (bersolari) o Juana (escritora), es evidente que sí, aunque haya preferido utilizarlos para mostrar otras cuestiones. Ahora he seleccionado dos itinerarios, correspondientes a Sara (antropóloga) y Marga (actriz de teatro), en los que me parece que se refleja bien esta idea del «empoderamiento» social/corporal. En los dos procesos elegidos se percibe claramente la influencia directa (muchas veces negativa) de la enculturación en unas determinadas técnicas, usos y experiencias corporales correspondientes a la sociedad occidental. Son los dos casos donde esto es más explícito, y por eso el «empoderamiento» adquiere connotaciones más relevantes para la tesis que se propone en este libro. Asimismo, ambas están en lo que podríamos denominar la «liminalidad» del género, en cuanto no tienen una identidad ni una práctica de género fija ni estándar. Pero, al mismo tiempo, las dos son agentes de su propia vida, siendo su cuerpo sujeto de acción y transformación social, de «empoderamiento» individual, pero con una proyección colectiva y pública también significativa.

Sara: narrar narrándose

> Acabo de cumplir cuarenta y cuatro años,[23] mido 1,71 cm, tengo una complexión corporal más bien ancha y he experimentado variaciones importantes en el peso a lo largo de mi vida. Desde hace unos años llevo versiones muy similares del mismo peinado: melena corta y ondulada, y últimamente tengo ya bastantes canas. En cuanto a mi forma de vestir, diría que con el tiempo he ido integrando, poco a poco, elementos y adornos considerados habitualmente como «femeninos», y alguna vez me han dicho que hay una cierta discordancia entre mi rostro

23. Aunque escribo por primera vez sobre mi experiencia cuando tengo cuarenta años.

(más suave y delicado) y mi forma de ser y hablar (más directa y contundente, e incluso agresiva).

Mi interés antropológico en el tema del cuerpo es muy posterior a mi interés personal; éste surge mucho antes, al terminar el bachillerato, cuando mi imagen sufre un empeoramiento radical: de la noche a la mañana gano cerca de quince kilos de peso y comienzo a padecer un hirsutismo que lucha todavía por sobrevivir, aunque ya muy debilitado a base de electrolisis y láser. A partir de estos dos cambios tan significativos, sobrepeso e hirsutismo, se instauran en mi vida durante muchos años la vergüenza, la culpa y la rutina de las dietas. Una vergüenza y una culpa mantenidas en secreto y que, por tanto, no tenían el alivio de la confesión.[24]

El hirsutismo o exceso de vello en la cara de una mujer, sobre todo cuando es intenso y se produce en plena juventud, te coloca en una posición muy ambigua y de mucho sufrimiento. Por una parte, evoca culturalmente la imagen de la «mujer barbuda», exhibida de feria en feria como paradigma del error, del horror, de lo deforme, de lo otro. Simboliza además la indefinición sexual, la desviación, el hermafroditismo, en una edad en la que supuestamente debería primar la construcción rotunda de la identidad social y de género, sin fisuras, en una sociedad que no está preparada para aceptar ni gestionar la ambivalencia. Todo ello provoca sentimientos y reacciones negativas aunque también distintas: en una misma, inseguridad, vergüenza, impotencia, rabia; en los otros, conmiseración, pena, incertidumbre, crueldad a veces. A tu alrededor se genera sobre todo silencio, pero también un cierto aislamiento, y quedas sometida sin derecho a réplica a la mirada del otro que, aunque huidiza, te encadena y asfixia.[25] Una reacción general que, por otro lado, no tiene correspondencia con la búsqueda de soluciones. Aunque hoy día existen tratamientos bastante eficaces, las jóvenes con hirsutismo han sido (¿son?) de alguna manera «abandonadas a su suerte», a una edad en la que apenas han empezado a tomar decisiones por su cuenta. Son abandonadas por su familia, por su entorno social, por los sanitarios incluso, que no dan demasiada importancia

24. En su libro *El crisantemo y la espada*, Ruth Benedict (1974) hace una distinción entre culturas de la culpa (las occidentales) y culturas de la vergüenza (como la japonesa), estableciendo entre otras cosas la diferencia en el hecho de que la confesión sirve en las primeras como una expiación de la misma culpa. Sin embargo, creo que en algunas experiencias corporales situadas en el margen, vergüenza y culpa, ambas, van estrechamente unidas.

25. Marta Allué explica y analiza muy bien en su libro *Perder la piel* (1996) esa experiencia de ser mirada cuando se posee un físico que socialmente genera sentimientos contradictorios.

a algo situado en un lugar totalmente secundario en el ranking médico. No todo lo que tiene que ver con la imagen tiene la misma consideración social o profesional, ya que los malestares están totalmente jerarquizados, independientemente de la percepción, vivencia o sufrimiento que comporten para quien los padece. No ocurre lo mismo con el exceso de peso, respecto al cual se produce el fenómeno contrario: el ideal de delgadez pesa tanto que se da una consideración desproporcionada del peligro de los kilos, y la gente es empujada de una manera mecánica a hacer dieta. Una solución que, por cierto, se da incluso en ausencia de sobrepeso, porque lo que hay detrás es la incitación a la disciplina, a la autorregulación, que no es más que una forma sofisticada y eficaz de control social e ideológico característica de nuestra sociedad.

El régimen se convirtió también en parte sustancial de la organización de mi vida, de mi tiempo vital, de modo que éste quedó dividido en dos grandes fases que se fueron encadenando mediante intervalos de transición: *a*) una primera de «éxito personal y social», en la que adelgazaba, me reconciliaba con mi cuerpo y cuidaba mi apariencia con mucho esmero; *b*) otra en la que el espejo me devolvía una imagen de fracaso y mi objetivo principal era borrar definitivamente el cuerpo; entre otras cosas intentaba hacerlo desaparecer entre ropas anchas. En ambas fases era crucial el papel y la valoración de los otros, que pasaba de una manera casi automática del elogio al silencio, o a la recriminación por el «abandono». Las alteraciones continuas en el peso me desencadenaron compulsividad en la ingesta, con ataques de bulimia, como suele ser habitual en estos casos.[26] Todo ello hizo de mí una persona hosca e introvertida, en una fase de la vida en la que daba mis primeros y torpes pasos en materia de relaciones amorosas y sexuales, y en la que me preguntaba qué demonios iba a hacer con mis estudios de medicina y, en definitiva, con mi proyecto profesional. Es también en ese período cuando entro en contacto por primera vez con un grupo feminista en el pueblo donde vivía y vivo todavía, en un entorno industrial y urbano. Como otros muchos por aquel entonces, «el grupo de mujeres» estaba impulsando la creación de un centro de planificación familiar,[27] en el que empecé trabajar como médica años después, y que

26. Véanse, al respecto, las reflexiones incluidas en la segunda parte.
27. Estos centros, impulsados en casi todos los casos por grupos feministas, surgieron en el contexto del posfranquismo en vinculación estrecha con el movimiento de salud pública y otros movimientos de izquierda, y tuvieron una actividad y una proyección social muy significativas en lugares como Catalunya, Madrid y Euskal Herria.

fue durante más de una década para mí un laboratorio privilegiado de trabajo y reflexión personal, sanitaria y política.

Casi de la noche a la mañana mi cuerpo tomó un protagonismo total y se hizo desmesuradamente visible, para mí y para el resto, sufrió un proceso de hiperobjetivación absoluta y se convirtió en el prisma a partir del cual yo misma y los demás valoraban lo que me iba ocurriendo. Mi «estar en el mundo», mi «existir en el cuerpo», se redujo a lo visible, al cuerpo externo, al cuerpo visto. No importaba lo que yo vivía o percibía al margen de mi aspecto, importaba la no adecuación al ideal social. Durante muchos años tuve un fuerte sentimiento de víctima: por lo que me pasaba y el rechazo social que comportaba, porque, como he apuntado anteriormente, lo feo, lo deforme, es lo otro por antonomasia (Chapkis, 1988). Víctima también del silencio y el aislamiento: los mil y un discursos sobre el peso, el cuerpo y la imagen, de expertos y no expertos, ocupan gran parte del tiempo y del espacio social en Occidente, pero son, por lo general, mecánicos, repetitivos, estereotipados hasta la saciedad.[28] Preocupan los kilos que se ganan o se pierden, los cuerpos firmes, sin protuberancias (Bordo, 1990). Preocupa el fracaso o éxito social que ello comporta. Nada más. Además, el hecho de que engordar y adelgazar no sea una enfermedad grave y no haya surgido mucho asociacionismo ni práctica regulada de autoayuda, salvo para los casos límite, hace que no sea fácil encontrar escucha real o amparo.[29]

¿Qué papel tenía en todo esto mi familia? Un elemento fundamental es que fui socializada en un entorno de clase media y padres dedicados a la enseñanza. Como el resto de los maestros de su genera-

28. A pesar de todo, de vez en cuando se producen pequeños cambios cualitativos, como fue el debate sobre las tallas y la industria de la moda y el diseño que surgió en el Estado español en el año 1999, después de que unas modelos y ex modelos de pasarela denunciaran las restricciones y exigencias que padecen en su trabajo en cuanto al peso y la talla exigidos. Esta queja se unió a la de distintas asociaciones relacionadas con la anorexia por la influencia que diseñadores, editores de moda y publicistas ejercen en los modelos sociales acerca del cuerpo. A raíz de lo cual en el Senado se creó una comisión que se encargó de redactar una ponencia con el intento de alcanzar algunos acuerdos con empresas textiles y diseñadores de moda sobre distintos criterios que había que aplicar. La única noticia que tengo sobre el balance de esta campaña es que, en febrero de 2001, en torno a la Pasarela Cibeles, de Madrid, una asociación denominada «Anoréxicas» denunció nuevamente el incumplimiento de uno de los acuerdos, en concreto, el que se refería a que la talla estándar de las modelos fuera como mínimo la 40, y no la 38, como ha sido hasta entonces.

29. De todas formas, en algunos lugares del Estado español, como Zaragoza, existen asociaciones de comedores/as compulsivos/as muy en la onda de la filosofía norteamericana de la autoayuda.

ción, mis padres habían vivido durante el franquismo un estatus profesional un tanto complejo, con una mezcla de prestigio social, sobre todo en el ámbito rural, y un nivel socioeconómico más bien precario, que fue mejorando bastante con el tiempo. Y con una percepción sobredimensionada de su responsabilidad como educadores y mantenedores del orden social. La mía es una familia en la que siempre se ha privilegiado lo intelectual sobre lo carnal, y en esta priorización no ha importado nada el sexo de las hijas (no he tenido hermanos). Es por tanto la omisión, el silencio sobre lo sexual, característicos de un momento histórico determinado del Estado español pero también de un entorno de clase concreto, lo que destacaría de mi propio ambiente familiar. Algo que no favorece de entrada una buena vivencia de lo corporal. Pero unido todo ello a una neutralidad de género que ha tenido dimensiones positivas y negativas: positivas en cuanto he sido formada en una androginia mental e intelectual, que valoro mucho; negativas en cuanto tuve que desaprender y aprender por mi cuenta bastantes cuestiones relativas a la gestión de lo emocional, de lo corporal, de lo femenino. Ser consciente de la especificidad de mi propia ubicación familiar y social me ha ayudado también a tener siempre presente que los mandatos culturales acerca del cuerpo hay que analizarlos en sus contextos históricos y geográficos, en el nivel micro de la experiencia, pero también en el nivel de los macroprocesos sociales, políticos y económicos.

La parte negativa de este itinerario ha sido el sufrimiento que experimenté durante muchos años, la sensación de haberme equivocado, no sólo como mujer sino como ser humano, en algo que además no era capaz de ver pero que intuía definitivo. De haberme abandonado, de estar en peligro, porque así se ve en nuestra cultura el descontrol. Negativas y positivas al mismo tiempo han sido también las dosis de resentimiento[30] que fui acumulando, un resentimiento general contra todos los que diariamente me recordaban mi «error» o hablaban de los errores ajenos, y contra el sistema social en su conjunto. Pero con dianas particulares: una muy concreta, mis colegas sanitarios, que otorgan

30. Juan José Millás, en un artículo aparecido en el diario *El País*, en la segunda quincena de agosto de 2000, comentaba que cuando se le acerca gente joven para preguntarle sobre los requisitos para escribir cuentos o novelas, él les comenta que la creación literaria necesita de las pasiones y, entre otras cosas, del resentimiento, específicamente dirigido o general. Una versión «menos pasional», más intelectual de este resentimiento, podría ser lo que Celia Amorós denomina el «referente polémico», un concepto que, según ella, deberíamos tener presente cuando leemos una obra y que nos conduce a plantear el interrogante de «contra qué» está escribiendo el/la autor/a.

diariamente al sobrepeso un lugar absolutamente desproporcionado en su actividad profesional. El sector médico, como apuntaba anteriormente, suele mostrarse totalmente ajeno a otras cuestiones corporales, incluso estéticas, que a veces condicionan radicalmente la salud de sus pacientes, y además no tienen en cuenta elementos positivos y alternativos que subyacen a esas «otras corporalidades». Su enculturación en un modelo médico y social «en posesión de la Verdad», que actúa a modo de «rodillo» en el día a día, les impide tomar la distancia adecuada, les obstaculiza radicalmente la escucha. Otro objeto específico de resentimiento han sido mis compañeras de feminismo (con muchas y valiosas excepciones), que se suelen quedar en la «apariencia» de este tema y muestran dificultades importantes para aplicar aquí los mismos criterios que se utilizan en cuestiones tanto o más determinantes, como la maternidad o el trabajo. Un movimiento que, por otra parte, supo emplear muy bien el aspecto físico como arma política e instrumento de identidad alternativa y contracultural, sobre todo en los años setenta y ochenta. Ser parte de la misma familia me ha permitido ver de cerca las contradicciones personales y colectivas, lo cual no me ha dejado siempre buen gusto. Ha habido una dimensión positiva en todo ello: la necesidad imperiosa de entender por qué ocurría así, la obligación de pensar y dar mil vueltas a lo mismo hasta encontrar alguna luz. Otro aspecto positivo ha sido la oportunidad de perfeccionar la capacidad de mirar, de mirarme a mí misma y de mirar a los demás, el entrenamiento «obligado», que ha sido un aprendizaje útil para mi investigación en sí.

Han pasado más de veinte años desde que se inició esta experiencia, y ahora miro atrás con serenidad y satisfacción. Parafraseando a Celia Fernández (1997, p. 68)[31] diría que ahora «sé quien soy (...) en la medida en que sé cómo he llegado a serlo, por dónde he venido», aunque sé también que estoy escribiendo desde mi identidad presente y que esto moldea y transforma el pasado.[32] Los síntomas y malestares más importantes desaparecieron hace años, aunque van apareciendo otros nuevos, sobre todo a medida que envejezco, y ahora vivo mi imagen muchas veces como una especie de laboratorio, donde disfruto pensando sobre qué apariencia es la más adecuada a mis vivencias y circunstancias cambiantes, y, a la inversa, los cambios leves o mani-

31. Citado en Pinillos (2003).
32. Hago mía esta reflexión del comentario que Sonia Pinillos (2003) realiza sobre la autobiografía de Margaret Mead, *Experiencias personales y científicas de una antropóloga* (1987).

fiestos en mi cuerpo y mi imagen me permiten reflexionar sobre mí misma. Percibo cada vez más mi experiencia respecto al cuerpo como una gestión de mi propia vida, alternando y combinando significados y técnicas muy distintos, y permitiéndome de alguna manera «entrar» y «salir» de los ideales de belleza al uso, aunque, cómo no, discutiendo siempre con ellos; no sería posible de otra manera. Algo muy importante ha sido haber descubierto y valorado en mí misma el «poder de lo físico»,[33] un poder marcado en la práctica, a veces, por el género, pero otras muchas totalmente neutro. El comprender que mi imagen no era algo que se añadía a mi capacidad de raciocinio, sino que una y otra eran uno, y que el aspecto externo podía ser el centro cuando lo deseara sin que «lo otro» sufriera ninguna minusvalía. Que siempre se trataba de mí misma.

Significativo en lo personal fue la experiencia de estar un tiempo con aspirantes a modelos, todas ellas muy jóvenes y muy dependientes de su interacción con los varones (algo que a su edad había estado bastante ausente de mi vida), pero con muchas ganas de encontrar su sitio como iguales en la sociedad. Experiencia que me obligó a reflexionar sobre la juventud, la imagen, el ser mujer y hombre, la feminidad, la masculinidad y la neutralidad sexual, y en lo que a mí me concernía, mi apariencia, y mis deseos y/o mis dificultades para el exhibicionismo y, en definitiva, para la seducción y la interacción con los otros. Tuve así la oportunidad, además, de ensayar papeles, habilidades e imágenes diferentes, en una ciudad en la que nadie me conocía, lo cual, entre otras cosas, fue bastante divertido. Y la posibilidad también de «tocar» un mundo empresarial y comercial muy amplio, donde las modelos son un elemento más, aunque a veces el más visible: un entramado con protagonistas masculinos y femeninos, individuales y colectivos, múltiples y diferentes, que tienen diferentes responsabilidades en el mantenimiento de una determinada cultura del cuerpo. En este sentido, y por citar una anécdota de mi trabajo de recogida de datos, las chicas que participaban en los distintos concursos de misses o de modelos que hubo en aquel período en León me comentaban que en las entrevistas que se les hacía se les preguntaba sobre los comercios de moda que ellas

33. Tomo esta expresión del escritor Manuel Puig, ya fallecido. Fue utilizada por él en una entrevista que la escritora y periodista Rosa Montero le hizo en 1988. Montero le preguntaba si le daba miedo envejecer y él le respondió que fue consciente del fin de su juventud cuando, al cambiarle el cuerpo, encorvarse y perder el pelo, constató la pérdida de su «poder físico». Véase el artículo «Pasión por entender» (2000), de esta autora, donde ella rememora las entrevistas y entrevistados que más le han impactado.

más apreciaban en la ciudad. Parece que las respuestas a este tipo de preguntas tenían una influencia importante en la posición final de la candidata, por lo cual ellas las preparaban minuciosamente. Este hecho, junto a bastantes otros, me hicieron darme cuenta en la práctica de que no es sólo una ideología de género la que se pone en juego en relación con la imagen, sino una ideología mucho más amplia, donde se afirma un determinado modelo de lo político, de lo económico, y donde el género no habla sólo de las relaciones entre hombres y mujeres, sino de un sistema social en su conjunto.

Un proceso, el mío, que no fue ni es lineal, en blanco y negro, sino que ha tenido y tiene muchos matices y relieves, muchas contradicciones y preguntas sin resolver, pero que me obliga a estar en contra de la victimización de las mujeres y de los colectivos que no cumplen el ideal cultural, y en contra igualmente de la descorporeización que sufre la antropología y las ciencias sociales en general. Un proceso de «empoderamiento» corporal individual, pero que, en la medida que yo ahora investigo y escribo sobre los/as otros/as, que he utilizado mi propia trayectoria para entender a esos/as otros/as, que me devuelven a su vez datos sobre mí misma, pretendo que tenga una dimensión colectiva y política significativas.

Marga: un cuerpo que anticipa el cambio

Marga tiene treinta y un años y ha sido hasta hace poco tiempo maestra de adultos/as. Cuando la entrevisto disfruta de una excedencia y se dedica ya por entero al teatro, pues es coordinadora de un grupo profesional. Una actividad, la del teatro, que aparece como *hobbie*, como un escape, muy pronto en su vida, y que le ha llevado a realizar miles de cursos y a tener experiencias muy distintas. Además de haberla entrevistado he sido espectadora de muchas de sus representaciones teatrales.

En la entrevista se presenta a sí misma comentando que se ve como una niña tímida convertida en una adulta extrovertida y con gran curiosidad, y que se mueve por la vida implicándose en todo. Subraya además que es fundamental vivir las emociones en la vida, desprenderse de la autocensura interior. Es feminista y esto influye directamente en cómo vive y proyecta su trabajo como actriz: dice estar en un proceso de despertar a una nueva conciencia y cada vez más

interesada en el mundo de las mujeres, algo que le permite explicarse su propia vida, sentir una gran complicidad con sus congéneres y modificar también su mundo de relaciones, que hasta ahora ha sido más masculino que femenino: «Con los hombres tenía relaciones que para mí eran más sanas y veía a las mujeres más tontas». Ahora cree que algunas mujeres que ha conocido en el teatro han sido fundamentales en su carrera, y que sus discursos le han interesado más que los de los hombres, por los contenidos y las formas.

Sus padres han tenido diferentes negocios y ahora están separados. Ella es la mayor de tres hermanos. Alude en la conversación a la importancia de la relación de amistad en su vida, y cita a una amiga con la cual mantiene una relación muy íntima, una amiga de siempre, aunque en la actualidad no se vean mucho. Pero su referencia afectiva fundamental en este momento es su pareja, un chico algo más joven que ella con el que vive en un pueblo pequeño del norte de la península. Su pareja es fundamental en su vida porque es su cómplice y un apoyo muy grande:

> Jugamos mucho y nos reímos mucho y no sé, amor... más que amor hay humor... nos curamos mutuamente, de alguna manera, crecemos juntos, y eso es muy bonito (...) y compartimos las responsabilidades en casa, si no, sería imposible.

Habla también de que en sus relaciones amorosas se ha encontrado sobre todo con hombres sensibles y bastante «femeninos»: «Pienso que quizá yo convoco a ese tipo de personas, no sé, creo en eso, o será, que cada cual encuentra lo que convoca, ¿no?»

Para ella ser mujer tiene diferentes planos y es un proceso, más que algo dado:

> En este momento, para mí, ser mujer es una clase de humanidad. Pero estoy contenta con ser mujer, más que si fuera hombre... Bueno, lo veo como un proceso, como una aceptación de haber llegado hasta aquí, como si fuera un largo proceso. En mi vida he querido a veces ser chico (...) Mi madre trabajaba fuera de casa, tenía una personalidad fuerte, y mi padre era bastante sensible, y a mí me gustaba ese mundo masculino y el mundo exterior... y siempre, bueno... sobre todo los trabajos de casa no me gustaban (...) Estuve en una escuela mixta, pero sólo estábamos seis o siete chicas entre cuarenta chicos. Y a mí, en los juegos y

> eso siempre me gustaban los juegos de chicos y entre chicos me encontraba más cómoda, hacía deporte... Tampoco tenía problemas para jugar con chicas, pero siempre esa atracción. Y creo que en un momento sentí, no sé, la traición de los chicos... que tú eres mujer y no puedes... Y una rabia terrible (...) Entonces, a nivel de conciencia, no sé, no sé si es la feminidad pero, de alguna manera encontrarla en tu vida y compaginarla... entender que yo soy una persona... estar un poco de acuerdo conmigo misma.

En cuanto a las diferencias entre hombres y mujeres comenta algo que ya ha apuntado Juana, que es como si las mujeres hablaran con dos voces:

> Podemos ver las cosas en su conjunto pero también los detalles y, eso, tomamos las cosas... los hombres están como despistados, no sé cómo explicarlo... no se dan cuenta, no sé... Hay un anuncio en televisión que explica muy bien eso, vuelve el hijo a casa... no sé si lo has visto, es de un turrón, vuelve el hijo a casa y come un poco de turrón, ¿no? Y al rato llegan también el padre, la madre y otro hijo, y nadie se da cuenta pero la madre se da cuenta... y se da cuenta de que ha tenido que ser el hijo que está fuera... Pues esos detalles... O sea, todos vienen de fuera pero sólo la madre se da cuenta. De alguna manera, por costumbre o educación o así... bueno, estar al tanto, pendientes, o algo así. Y para mí eso es bueno y malo, o sea, los dos... pero bueno también (...) Malo porque estás muy pendiente de los demás y no piensas siempre en ti, ¡sólo por eso, eh!

Ella se siente una persona dependiente a nivel afectivo. A pesar de que su familia está un poco dispersa, se siente dependiente de ellos, de sus amigos... de su valoración, de sus mimos. Aunque en un plano práctico (trabajo, economía...) se siente autónoma. De todas formas recalca que no entiende la autonomía como individualismo pero que sí piensa que hay que ser dueño de los propios sentimientos, asumir la responsabilidad de los mismos.

Se describe a sí misma como una mujer gorda, como una «matrona romana», y está convencida de que esto le ha marcado mucho porque el cuerpo es una tarjeta de presentación, la primera tarjeta. Dice que su cuerpo, su imagen, es más femenina que la vivencia que tiene de sí misma, que no siente que estén en el mismo plano. Afirma,

además, que su cuerpo emite el mensaje de que no es flexible, que no es capaz para el baile, el deporte, que parece que si eres gorda tienes prohibidas algunas cosas, y que además su imagen hace que parezca que tiene que ser maternal con el resto de las personas, algo que no expresan las mujeres pequeñas o delgadas. Esto le condiciona también su relación con los hombres, porque dice que *convoca* sobre todo a hombres muy niños, infantiles, que buscan a una madre, y que eso ha sido una traba en sus relaciones. Ahora dice estar en fase de reeducación alimentaria, pero sobre todo perdonándose a sí misma, a través de la meditación, de la relajación, y haciendo deportes diferentes. Como expresa ella misma, el hecho de que su peso esté muy por encima de la media correspondiente a su altura ha condicionado radicalmente su experiencia de vida, en la que están perfectamente grabadas las consecuencias de tener un cuerpo que sufre muchos de los riesgos de una cultura que ha convertido el exceso de peso y la obesidad en problemas sanitarios y que estigmatiza y discrimina a los etiquetados como gordos. De forma que los conflictos y contradicciones relacionados con la vivencia de su imagen corporal presentan similitudes con los de otras muchas mujeres (y algunos hombres). Entre estas consecuencias podemos destacar la práctica continuada de dietas y regulaciones alimentarias desde muy joven, una práctica que sin embargo, presenta en este caso fases y contenidos diferentes, a medida que ella ha ido elaborando su propia experiencia. En este sentido, remarca que las mujeres malgastamos mucho tiempo y mucha energía con todas esas cuestiones, y que le da pena sobre todo cuando ve a alguien que sufre a pesar de que cumple el ideal cultural respecto al cuerpo, como si fuera una carrera que afecta a todas y que no acaba nunca.

Además, en estrecha relación con su gordura, aparece un «cuerpo a cuerpo» con la madre, que es la persona que principalmente la introduce en las dietas a una edad en la que ella no percibía su cuerpo como «anormal», y con la que compartió durante bastante tiempo su regulación alimentaria, a través de la cual ambas iban entretejiendo y discutiendo sus insatisfacciones y problemas, relativos siempre a cuestiones que nos remiten a una determinada desigualdad de género:

> Y siempre haciendo regímenes, con mi madre (...) Yo tenía doce o trece años y hacía deporte, estaba gorda pero muy dura, bien. O sea, vis-

> to desde ahora, no era como para ponerme a dieta, pero ella me hacía... (...) Nos poníamos y yo enseguida bajaba cinco o seis kilos, igual en una semana, porque ella tenía para perder pero yo no, y era un juego muy duro, un juego muy áspero. Entonces, bueno, igual una semana... siempre fracaso. Y eso era mi vida entera. Y en un momento dije no, pero eso ha sido hace poco. Y he empezado con reeducación, pero me cuesta. Quito algunos alimentos, por ejemplo, el chocolate o los dulces... Hace dos años los quité todos y bueno, bastante bien... pero de vez en cuando me pongo muy... con mucha ansiedad con esos alimentos y ahora no peleo conmigo misma, me pregunto, a ver por qué será y... Y siempre hay alguna explicación afectiva. Y ahora mi proyecto de vida es ese plan de desmontar todas las claves y... Bueno hice un ayuno y fue muy bonito, bastante largo... vi claras un montón de cosas (...) Fue para probarme y desintoxicarme. Es que leí un libro muy bonito, *Ayuno y meditación*, y bueno, hago meditación (...) Hice sólo siete días, pero fue una experiencia muy positiva para mí, desapareció la ansiedad por completo (...) Soñaba y me venían todas las historias con mi madre, todas las palabras y bueno, todos los rollos, la ansiedad... Y veía también a mi abuela con mi madre... (...) Y ahora estoy en un proceso de buscar la reconciliación con mi madre, por lo menos en un plano simbólico (...) No es fácil hablar con ella, está muy enferma, mentalmente... cerrada (...) No sé, perdonar, pero es que... me parece una pasada, o sea, de qué le tengo yo que perdonar nada, no sé...

Algo que tiene un peso muy significativo en su experiencia es el hecho de que Marga tuviera que dedicarse desde muy joven, cuando sólo tenía doce años, y por una enfermedad larga de su madre a raíz de un parto, al cuidado de la casa y de su hermana pequeña, tareas de las que se libró totalmente su hermano. Esto le llevó a ser consciente de las diferencias en cuanto a las responsabilidades de hombres y mujeres y a dejar los juegos y demás cosas de niños:

> Estaba ocupada, tan ocupada que tenía apuntado en el armario todo lo que tenía que hacer porque no me acordaba y miraba la lista a ver qué me tocaba cada día (...) Mi madre trabajaba y yo la ayudaba con la casa y con los niños, porque ella era ya mayor cuando tuvo a mi hermana. Estaba cansada, no se recuperó bien (...) Mi hermano era pequeño, seis o siete años y era chico [se ríe] y yo me acuerdo de eso, de estar siempre a broncas con mi madre; yo le decía que él tenía también que ayudar, y no... por ser chico no hacía nada en casa, tenía todo el derecho,

> bueno bajaba la basura [se ríe otra vez]. Para mí fue un trauma... bueno ya lo he superado, pero... (...) La relación con la familia era muy dura, no viví bien mi adolescencia. Yo, por ejemplo, los sábados trabajaba en casa y en la tienda, no salía con gente joven. Yo me veía muy mal, sobre todo en la relación con los chicos. No tenía posibilidades, me sentía la «patito feo» [risas otra vez]. Y la verdad es que tuve muy tarde mi primera relación sexual. El primer beso con diecinueve años, cuando salí fuera... el sabor de la libertad. Y un mundo de sensaciones se me abrió, eso lo veo muy importante, quizá porque la sexualidad me llegó tarde y de repente, no poco a poco, y me acuerdo de todos los miedos... mi madre procedía de un pueblo pequeño, un pueblo cerrado. Mi hermana ha tenido unas relaciones mucho más liberales (...) Mi madre me pasó todos sus miedos, conmigo fue muy castrante, siempre: te vas a quedar embarazada y esos rollos... (...) Yo me sentía sin información, no conseguía tener orgasmos con... conmigo sí pero no con un amigo, y luego no hablaba de mis miedos. Luego poco a poco conoces a gente y con un amigo comencé a perder el miedo y fue muy bonito.

La relación conflictiva entre madre e hija, que ya hemos comentado en la segunda parte, aparece en otras muchas mujeres con malestares corporales, en concreto en relación con lo que se ha denominado trastornos de la alimentación, y es preciso analizarla de manera muy cuidadosa por su excesiva visibilización tanto en los análisis psicológicos como incluso en los feministas, una supervisibilización que oculta otro tipo de relaciones e influencias y que ha sido revisada por autoras diversas. En muchas ocasiones estos análisis se realizan fundamentalmente desde claves psicológicas, se focalizan casi exclusivamente en la relación madre/hija, refuerzan la idea de la culpabilidad materna y ocultan la trascendencia de la relación con el padre u otras personas del entorno.[34] Como la madre tiene un papel trascendental como transmisora de los mandatos culturales, y es a quien le corresponde en mayor medida el control sobre la vida de la hija, esto muchas veces se vuelve en su contra, porque se concentra sobre ella, más que sobre el padre, la explicitación del conflicto con la hija. En la relación de Marga con su padre ha estado también presente el dolor:

34. Algunas autoras que proponen un análisis riguroso de esta cuestión son Orbach (1987) y Bordo (1993).

> Andaba con un chico, mi primer novio oficial. Era bastante *hippy* y a mis padres no les gustaba. De repente mis padres se dieron cuenta de que ya no era una niña y se pusieron celosos, con interrogatorios y... como toda la vida había tenido muchísimas responsabilidades en mi familia, pues también tenía derechos, o sea, volvía a casa cuando quería (...) Se pusieron supertontos, increíble. Y mi padre que no me había pegado nunca... pues un día cuando llegué a casa, estaba... no sé tenía unos cuantos tragos y me dio una paliza terrible, fue una pasada. Me dolió mucho a nivel físico. Pues eso, tres costillas rotas y un derrame en el ojo. Una amiga me ayudó, fui al ambulatorio y allí pensaron que me habían violado. Que no [se ríe de forma nerviosa], que no. No podían aceptar que tantos golpes... sin daño sexual, y bueno... me dolió físicamente, pero afectivamente fue un auténtico «destrozo», alucinante, porque perdí toda la confianza en mi padre. Fue de alguna manera una traición de mi padre, porque siempre había tenido buena relación con él, con mi madre siempre al revés, no sé, con muchos conflictos. Sí... compleja... para decirlo en dos palabras. Yo siento en ella: «No seas como yo, que mi vida no vale nada, pero no se te ocurra ser mejor que yo», algo así, y una dinámica de rivalidad... Entonces no pude seguir en casa. No tenía nada, ni dinero, ni... pero me marché. Más tarde, después de seis meses me reconcilié con mi padre, pero... y le he perdonado, porque sé que él sufrió mucho, pero en aquel momento perdí la inocencia. Y engordé otros siete u ocho kilos... una pasada...

En la biografía de Marga se ponen claramente de manifiesto las contradicciones y exigencias de una determinada cultura del cuerpo en la que la delgadez, más que un objetivo, es una auténtica tiranía, que convierte a las mujeres en víctimas potenciales de la misma. En este sentido, la sexualidad está absolutamente entretejida con los otros aspectos de su experiencia corporal y con la relación con su familia. Esa sexualidad que ella vive como tardía viene acompañada del descubrimiento del placer, aunque teñido también de sufrimientos de distinto tipo:

> Con doce o trece años no me sentía nada atractiva, pensaba que no tenía nada que hacer con los chicos, y era muy solitaria, leía mucho... iba muy bien en los estudios (...) Y luego el humor me ayudó muchísimo, «si veías que no podías seducir de una manera, pues de otra...» (...) Mi experiencia sexual ha sido dura (...) A veces he sentido vergüenza y humillación, me he sentido vejada (...) Empecé tarde y tenía miedo de

> la penetración... me sentía «la única tonta» (...) Unas vacaciones tuve un romance de verano, con un chico de otra cultura, y fue muy importante, un poco de «a ver si me quito un rollo de encima», como algo pendiente (...) Ahora me considero casi demasiado activa (...) Luego, con veintiún años se murió mi amigo, con veinte o veintiún años, éramos íntimos y fue un palo, un palo terrible (...) Andaba con él (...) En el monte y... bueno de alguna manera... no lloré y yo creo que se me quedó eso dentro, y no sé... estaba enfadada con la vida, y conmigo misma, y me decía que por qué tenía que vivir yo, y fue un período bastante malo, y engordé ocho o nueve kilos. Luego los pierdo pero los recuperó enseguida. Y luego, bueno antes de eso ya me había marchado de casa...

Pero algo que destaca también en este proceso de aprendizaje de la sexualidad es la vivencia de una sexualidad positiva, la importancia del placer, del goce corporal, que le ha permitido vivirse a sí misma, percibir y experimentar su cuerpo de manera alternativa y distanciarse con ello de los requerimientos culturales, y que, por tanto, es crucial en esta trayectoria (como lo es también en la de Sara):

> Hacía deporte, hacía yoga, era muy flexible y estaba bien con mi cuerpo, en cuanto a la salud y para moverme. Pero, en cuanto a la imagen, siempre avergonzada, y... mediante el amor me reconcilié un poco con mi cuerpo. Y todavía me pasa, cuando estoy mal (...) Primero me llegó el sexo... pero casi todas las relaciones que he mantenido, de todas clases, han sido también relaciones de amor... sí... he tenido fases...

La vivencia del placer sexual nos habla en este caso de la necesidad de tener en cuenta aspectos que no siempre se contemplan ni en el análisis desde las ciencias sociales, ni en la intervención social y profesional de los llamados «trastornos alimentarios» o de la imagen, sobre todo en las mujeres. Dicho de otra manera, algunos elementos relativos a la sexualidad y las relaciones personales, afectivas y familiares de las mujeres se están teniendo en cuenta exclusivamente desde una lectura negativa, patológica (conflictos familiares, abusos sexuales, etc.), como ocurre, por ejemplo, en el abordaje de la anorexia. Muy pocas veces se identifican aspectos sexuales, afectivos o corporales positivos que pueden estar repercutiendo igualmente en las vidas de las mujeres, tengan problemas o no. Una mirada más

compleja podría, por tanto, favorecer nuevas interpretaciones y aproximaciones a estas problemáticas.

Por otra parte, está todo lo concerniente a la dedicación profesional de Marga, al teatro. Una profesión en la que ocupa un lugar relevante una visión autorreferencial, así como lo concerniente a su propia imagen. Sus diferentes representaciones, que se dirigen por lo general a un público femenino muy variado, tienen que ver en muchos casos con las condiciones sociales de las mujeres, y ponen todo el énfasis en la crítica social y feminista. Si en el teatro en general el cuerpo es un elemento central, en el teatro de Marga lo es de manera mucho más plausible, ya que en el mismo obra y vida se hallan unidas de manera muy estrecha:

> Trabajando me siento especial... el cuerpo ha sido en mi vida una limitación y de repente en el mundo del teatro, cuando he pasado al teatro, a través de la comicidad... ha sido todo un tesoro, sí (...) al principio no lo aceptaba, pero hace diez años o así fui consciente... sí, quizá me di cuenta, pero no quería ser consciente, de alguna manera la frontera era muy pequeña, a ver, no lo explicaría, hasta qué punto la gente se ríe de ti o contigo... No hay truco, si tú te ríes de ti la gente se ríe contigo... Entonces yo juego mucho con esto, tomo mis medidas... me mido con un metro, me peso en una báscula... es muy terapéutico...

Y esto es esencial, como seguiremos comentando, porque en su forma de hablar de su cuerpo, en su actividad teatral da la impresión de que hay una utilización consciente del cuerpo, lo cual es verdad en la medida en que ella hace una elaboración posterior de su trabajo, de sus herramientas y de su experiencia escénica. Sin embargo, no lo tendríamos que ver como una estrategia totalmente consciente mientras ocurre, puesto que mientras actúa se da una interacción con el público que va conformando la obra y la experiencia individual y colectiva. En esa interacción hay una parte de proceso premeditado, consciente, y otra parte de improvisación, de juego; pero su cuerpo es, al mismo tiempo, el cuerpo contradictorio de fuera del escenario, un cuerpo que sufre y que goza, y por otra parte un cuerpo que se ríe de sí mismo, que se desafía a sí mismo, que se pregunta y que pregunta al público, que lo desafía. Dice que en su otro trabajo, como maestra, se sentía curiosamente más «expuesta», y esto me lleva a

pensar que es probable que el trabajo corporal en actividades como el teatro, el modelaje, o incluso la prostitución, con diferencias notables entre todas ellas, en la medida en que es algo sobre lo que hay una reflexión, un aprendizaje, comportan dosis de fragilidad, de vulnerabilidad... pero que a veces las personas, las mujeres, pueden estar más «expuestas», pueden ser más vulnerables, en otros espacios en los que la preparación y la reflexión es menor, y por tanto son menores las posibilidades de protegerse.

Su cuerpo, que hace tiempo comenzó a experimentar ritmos, sensaciones, emociones, deseos, necesidades y dudas propias, un cuerpo optimista, es germen de un «cuerpo femenino colectivo», alternativo, y uno de los medios principales para ello es el humor, un humor sofisticado, amable, pero también grotesco, y que nunca permite la indiferencia. Su risa es séptica, contagiosa, una risa franca, íntegra, con todo el cuerpo, enraizada en la vida. Una risa que se va expandiendo por la sala, amalgamando ese cuerpo colectivo, y que contiene y expresa un punto de vista particular y universal a la vez, una visión plena, contradictoria y dual de la vida, y al mismo tiempo una visión unitaria y crítica. Sus representaciones son la prueba inequívoca de que «sólo la risa puede captar ciertos aspectos excepcionales del mundo» (Batjin, 1974, p. 65).[35] Con Marga, las mujeres se ríen de los hombres y del mundo, pero también de su condición de mujeres, de sí mismas. Esta risa es una palanca de «empoderamiento», y un desafío en sí misma, porque expresa descontento, insatisfacción, pero también porque lleva implícita la crítica y anticipa el cambio. Su figura, embutida en un tutú de bailarina inmenso y con adornos de clown, produce en un principio sorpresa, turbación, pena, incomodidad, inseguridad... Más tarde reconocimiento, admiración, legitimación... emociones que permanecen ahí todo el tiempo que dura la obra, adheridas a los cuerpos, entre la gente. Porque el juego de las emociones es otra de sus técnicas; como cuando alude a los genitales femeninos, nombrando lo «innombrable» (clítoris, labios, vulva, vagina...), y forzando a que se escuchen palabras que

35. Mijail Batjin reflexiona sobre la risa y otras características del teatro rabelaisaino y renacentista, dentro de su libro *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* (1974), y subraya sus diferencias con la cultura y el teatro que se potencia a partir de la Ilustración.

resultan todavía excesivamente sonoras, carnales, y que provocan incomodidad e inseguridad, porque aluden peligrosamente a las carencias, a los huecos de la experiencia, a la negatividad «inherente» al placer femenino, y la risa se congela por unos segundos.

Siempre se propone ella misma como objeto de evaluación permanente, su principal estrategia; una autorreflexión de la que no salva a su público. Su cuerpo es el mejor camino para promover la reflexión y el debate, el propio y el de las mujeres que ríen con ella, que sienten con ella, que actúan con ella. Se busca a sí misma pero lo hace acompañada de otras mujeres, y en esa búsqueda es capaz de algo muy valioso: imaginar y ofrecer a su público una forma de anticipar el cambio.

Gracias, Marga.

Y gracias también a Sara, Juana, Elena, Arrate, Natalia, David, Luis, Marta, Ana, Patricia e Ingrid.

Apéndice
El narcisismo corporal de la emancipación

En la introducción al relato de Elena (apartado de «Sexualidad, deseo y feminismo»), he comentado mi implicación directa o indirecta en todos y cada uno de los itinerarios de este libro. No sólo porque, como autora, he seleccionado intencionadamente a las doce personas entre el resto de entrevistados y he ido hilando las preguntas y respuestas dentro de cada caso, sino porque mi propia experiencia está comprometida con muchos de los contenidos e ideas que aparecen en los mismos. En mi trayectoria personal reconozco perfectamente fragmentos de la de Elena, Juana, Margarita, David, Luis, Arrate, Marta..., incluso cuestiones más puntuales de las de Ingrid, Elena o la misma Ana. Esta implicación tiene que ver también con el hecho de que algunas de estas personas eran conocidas previamente por mí y/o he seguido próxima a ellas, lo cual ha conllevado ventajas e inconvenientes metodológicos pero me ha permitido tener un conocimiento más profundo y contrastado de muchas de las historias. Esa vinculación estrecha entre itinerarios no significa que coincidan fielmente nuestras circunstancias o vivencias, sino que lo importante son precisamente los lugares comunes y convergencias directas en muchas de las dudas, contradicciones, preguntas y retos que percibo en «mis informantes». De alguna manera, se puede decir que en este libro no hay doce itinerarios distintos sino un solo itinerario corporal conjunto. Esto hace sentirme frágil y fuerte como antropóloga, pero me da la sensación de «acertar», de dar en la diana de algunas inquietudes y dilemas de nuestro tiempo y nuestra cultura, al margen de que haya sido capaz o no de expresar bien los argumentos. Y todo ello me hace estar totalmente en deuda con mis «compañeras/os de viaje».

Estoy plenamente convencida también de la pertinencia de la opción metodológica que he adoptado, la del análisis de los itinerarios corporales, aunque la forma utilizada, elaborándolos a partir de entrevistas realizadas previamente con objetivos distintos, no es quizá la solución más óptima. Creo además que el partir sobre todo de entrevistas, y menos de observación, es una limitación en sí, aunque a veces la contradicción o distancia entre discurso y práctica se haya mostrado reveladora, como en el caso de las modelos. Es posible que si mi papel como investigadora hubiera sido facilitar en cada caso la escritura autoetnográfica, como hice con Elena, el resultado hubiera sido más rico; aunque también es verdad que es casi seguro que para algunas de las personas entrevistadas hubiera sido imposible conformar y redactar su propio itinerario, por su menor entrenamiento en la introspección y la escritura. Pero vayamos ya a otros temas.

Los doce itinerarios han sido distribuidos en dos capítulos, diferenciando entre lo que serían modificaciones en la subjetividad y en las conductas que afectan sobre todo individualmente a las personas implicadas en los mismos, en el primero, y otras, en el segundo, que no sólo son esenciales para las personas que los experimentan, sino que tienen (o pueden tener) un efecto facilitador y amplificador en las mujeres y hombres del entorno, pues contribuyen en definitiva, a desafiar la desigualdad social de unos y otras. Así y todo, en la medida en que ninguna de las doce trayectorias están aisladas sino que las/os protagonistas de este libro, sobre todo las mujeres, representan a colectivos muy concretos (modelos, mujeres deportistas, bersolaris, artistas...), todas sus vivencias y actividades conllevan una dimensión pública y social que hay que tener muy en cuenta.

Para las diez mujeres y los dos hombres cuyos itinerarios he mostrado, su cuerpo es un capital físico y cultural, siguiendo a Bourdieu (1997). Pero, además, en todos ellos se muestra que el organismo humano es un *sujeto activo, autotransformante* (Freund, 1988, p. 851).[1] Específicamente, los doce están comprometidos en lo que Jean y John Comaroff (1991) denominan «proyectos de reforma corporal», en cuanto están inmersos en acciones colectivas que implican directamente al cuerpo y que provocan el surgimiento de sujetos nuevos y de transformaciones en las relaciones entre los individuos y los

1. Citado en Wacquant (1995, p. 70).

procesos sociales. En nuestro caso, se trataría de una reforma corporal de género, ya que conlleva el surgimiento de formas de autoconciencia y experiencias alternativas de género que tratamos de identificar y analizar. Pero, además, en algunos de estos procesos vitales se están produciendo transformaciones significativas de esas relaciones de género, porque están saturados de «características emergentes», en los términos propuestos por Del Valle *et al.* (2002), a los que hacíamos referencia en el último apartado de la primera parte. Asimismo, la mayoría de las trayectorias descritas en el segundo capítulo de la tercera parte, e incluso algunas del primero, suponen viajes individuales de «empoderamiento» corporal pero que tienen una proyección social muy significativa.

En conjunto, ¿qué he pretendido mostrar y subrayar a lo largo del libro? Que la construcción de la identidad de género, el itinerario corporal y el proyecto de vida, además de estar perfectamente articulados, forman parte de procesos individuales y colectivos muy dinámicos y totalmente abiertos. Por tanto, el estudio del género no puede «escapar» al cuerpo, a su materialidad, a la interacción social y corporal. Esta in-corporación nos permite un abordaje singular de la acción social e individual, de la agencia y, por tanto, un tratamiento asimismo alternativo del análisis de las ideologías y configuraciones de género y de las transformaciones y rupturas en las mismas. En este sentido, el cuerpo no es un mero espejo de la sociedad o la cultura en la que viven los sujetos analizados, ni un mero texto que se puede interpretar, sino es, sobre todo, un agente.

El examen de la influencia en nuestros informantes de factores como la clase social y la edad, aporta resultados a tener muy en cuenta. Si nos fijamos, en primer lugar, en la clase social, no es casualidad que Patricia —una de nuestras modelos—, Ana —la deportista de halterofilia— y Elena —la autora de su autoetnografía— pertenezcan a la clase obrera, algo que marca sus biografías y condiciona sus prácticas y decisiones laborales y sociales; como tampoco lo es que Juana —la escritora— proceda de un ambiente burgués frente al que reacciona y con el que discute. Pero son oposiciones y disputas que, aun teniendo que ver con una estratificación de clases, se dan siempre en la materialidad del cuerpo. Respecto a la edad, hemos apuntado algunas consecuencias del desajuste intrageneracional que se produce en el caso de las modelos y que es uno de los elementos que dificulta el

surgimiento de la solidaridad de género. Pero desde un estudio exclusivo de estas variables, desde un análisis sociológico clásico, no accederíamos a la riqueza de los procesos, ni a las implicaciones y relaciones entre el «estar en el mundo» y los distintos espacios sociales.

Más significativo resulta fijarse en las consecuencias sobre las vidas de la cultura corporal hegemónica, o el malestar frente a la propia cultura. Si reparamos primero en los conflictos relacionados con los ideales de belleza e imagen corporal, es muy significativo que Sara —la antropóloga— y Marga —la actriz de teatro— hayan sido víctimas directas de unas determinadas políticas sobre el cuerpo vigentes en nuestra sociedad. Esto es algo que ha condicionado de modo contundente su experiencia, pero que, paradójicamente, no ha sido un obstáculo sino un elemento clave en su propio «empoderamiento». Es decir, a este respecto estoy defendiendo que las mujeres que sufren algún tipo de malestar cultural pueden instrumentalizarlos como palanca de cambio y «empoderamiento», para lo que tendrán que darse simultáneamente otros factores, como veremos a continuación. Además he puesto el énfasis en la negatividad implícita al hecho de que en estos procesos no se visibilicen ni se reconozcan otras parcelas de la experiencia, como el disfrute del placer sexual, del ritmo (música, baile) o del movimiento (deporte, ejercicio físico). Estas vivencias positivas pueden entrañar, a corto, medio y largo plazo, una influencia directa y muy beneficiosa en la conformación de la subjetividad de las personas, de las mujeres, e incluso ayudar a contrarrestar el malestar corporal, puesto que son experiencias que, entre otras cosas, pueden contribuir a producir un distanciamiento respecto de los mandatos culturales en torno al cuerpo. Por otra parte, hemos visto que la crítica frente a la propia cultura y la reflexión respecto a la identidad de género no sólo pueden presentarse al mismo tiempo sino que pueden potenciarse mutuamente, algo que se ha comprobado en la experiencia de Natalia —la antropóloga y modelo de arte— y de Arrate —la bersolari—. Una intervención social, política y sanitaria bien atinadas deberían tener en cuenta todo esto.

En otro orden de cosas, los procesos de cambio mostrados no son siempre conscientes ni intencionados, aunque una característica común y significativa de todos ellos es el incremento gradual en esa concienciación, diversas circunstancias van «forzando» a las personas analizadas a ser más conscientes de sí mismas y de sus cambios:

de forma que, a medida que la reflexión sobre la propia posición de género y las contradicciones alrededor de los ideales corporales es mayor, mayor es también la posibilidad del surgimiento de planteamientos y esquemas de vida rupturistas. Este hecho se muestra más relevante si recordamos que se ha partido del propósito, como apuntaba en la primera parte, de dar lugar a una *teoría corporal* de la acción social que ayude a romper la dicotomía entre tener que encontrar explicaciones racionalistas de la misma, por una parte, o considerarla totalmente ajena a la voluntad de los actores y actoras, por otra. Un análisis centrado en los itinerarios concretos y singulares, en la consideración de la experiencia y la reflexión corporal que va guiando las acciones de hombres y mujeres, y les permite, en circunstancias y coyunturas concretas, transformar esos itinerarios y resistir y contestar a las estructuras sociales, al margen de la intencionalidad o no de partida, lo que contribuye a su propio «empoderamiento».

Para ello, tanto el feminismo como la antropología deberían abandonar definitivamente la descorporeización que vienen padeciendo y tomar en cuenta de una vez por todas la carnalidad de la experiencia humana. Lo cual implicaría también ser conscientes de la influencia que, en este «empeño» de la teoría social actual por fijarse en el cuerpo, pueden tener las propias limitaciones de la/s cultura/s corporal/es hegemónica/s occidental/es, y revisar, por tanto, los etnocentrismos inherentes a esa teoría social recuperando y aprendiendo de lecturas científicas e incluso literarias no imbuidas de la visión occidental, blanca y de clase media.

Una de las tareas principales por mi parte ha sido mostrar que la identidad de género, como toda forma de identidad social, se va constituyendo y transformando en el marco de unos contextos sociales y unas actividades concretas. En estos contextos, la dimensión cognitiva, sensitiva, emocional, «performativa» y de acción social se va entretejiendo y retroalimentando. He caracterizado esta forma de identidad, siguiendo a Connell (1997) y Butler (1993,1997), de reflexivo-corporal, «performativa» y producida siempre en la interacción con los/as otros/as y con el mundo. Una identidad que es, por otra parte, fluida, plural y abierta. Pero percatarse de los cambios inherentes a la misma lleva consigo estar especialmente atentos a las contradicciones y conflictos, porque pueden ser incluso motores de cambio. Así, no deberíamos entender estos conflictos como meras patologías deriva-

das de unos mandatos culturales concretos. No todos los cambios observados implican transformaciones rupturistas de las identidades y prácticas de género, por eso es preciso avanzar en la identificación de los factores que son o pueden ser condición para la transformación y la ruptura. En concreto, identifico claramente tres tipos de factores: contextos y actividades (laborales, asociativas, de ocio...), formas de interacción (con mujeres, hombres...) y referencias ideológicas.

Tanto para los hombres como para las mujeres incluidas en el análisis, un factor común desencadenante de cambios es la inmersión de dichos sujetos en contextos en los que una característica determinante es precisamente la mezcla de valores y prácticas definidas socialmente como femeninas y masculinas. El hecho de poder disponer al mismo tiempo, en un ámbito determinado o en la propia experiencia cotidiana, de referencias neutras o combinaciones de unas y otras, de experiencias corporales mixtas, es un elemento que parece relacionarse directamente con la posibilidad de la transformación. Por ejemplo, el hecho de que las mujeres estén inmersas en espacios «masculinos», como el deporte de competición, o en un ámbito empresarial de poder económico para algunas mujeres, como el modelaje, por sí mismo predispone a la reflexión sobre la propia identidad de género, algo que se produciría más difícilmente en espacios más homogéneos respecto al género. Esto se hace más acusado todavía cuando se trata de espacios sociales y laborales que comportan una cierta revisión de las desigualdades entre hombres y mujeres. Pero no es sólo eso.

Muchas de las experiencias descritas a lo largo de este trabajo parecen procesos individuales. Pero esta individualidad es algo sólo aparente, ya que la mayoría de esas personas han mantenido y mantienen contactos con asociaciones (de tiempo libre, culturales, políticas, feministas...), o forman parte de colectivos sociales y profesionales (sexología, danza, teatro), en los que se da un nivel significativo de alternatividad y enfrentamiento a la cultura hegemónica en general. Esta participación en unos ámbitos sociales concretos y críticos les permite replantearse su experiencia como mujeres y hombres, y llevar a cabo nuevos aprendizajes que se constituyen en procesos de nueva socialización respecto al género (Del Valle, 1992-1993). A este respecto, un aspecto clave es el contacto con el feminismo, de forma que esta ideología sería una condición para la revisión de las vivencias y la aparición de percepciones, relaciones y conductas nuevas.

De lo expuesto podemos deducir tres cuestiones: la primera, que en las mujeres, al igual que en los hombres, aunque los cambios en cuanto al género se plasmen aparentemente de manera individual, las experiencias remiten directa o indirectamente siempre a colectivos. La segunda, que el contexto es fundamental en sentidos distintos; es decir, que las dinámicas y experiencias vividas en entornos asociativos o profesionales concretos son fuente de nuevas socializaciones y base fundamental para el cambio personal. Tercera, que cuando hablamos de contextos favorecedores nos referimos sobre todo a los valores y las representaciones, y a las ideologías implícitas en esos contextos. En este sentido, no tiene por qué tratarse específicamente de organizaciones feministas o parafeministas, pero sí de colectivos sociales o políticos progresistas que se han dejado «afectar» por la reflexión en torno a las desigualdades de género. Por ejemplo, en los relatos de los dos hombres, sobre todo en el de David, el actor de teatro, se deja entrever de manera clara la influencia y el apoyo dados por algunas mujeres de su alrededor, lo cual corrobora la idea de que:

> (...) los procesos de aprendizaje para los hombres se nutren de alternativas que en muchos casos estarán más cercanas a propuestas vinculadas socialmente con las mujeres. Es más, hay hombres que en el proceso de nuevos aprendizajes aceptan avances propios del movimiento feminista como orientaciones válidas para ellos en la elaboración del cambio (Del Valle *et al.*, 2002, p. 38).

Es decir, no sólo las referencias y las actividades relativas a esos contextos mixtos o neutros, y el trabajo corporal implícito en los mismos, sino la interacción con los otros/as dentro de esos espacios, así como las referencias ideológicas alternativas, sobre todo el feminismo, actúan de manera conjunta en la fabricación artesanal de nuevas identidades, que suponen además «un proceso de desidentificación respecto a las formas heredadas y presentes en las instituciones en y a través de las cuales viven los/las actores sociales» (Del Valle *et al.*, 2002, p. 34), así como en la elaboración de «nuevas imágenes de un mundo deseado de nuevos valores y prácticas institucionales» (*ibid.*).

Por otra parte, todos estos cambios se están produciendo en relación con, pero también al margen de, las propias autodefiniciones sobre el ser hombre o mujer, que están mucho más polarizadas de lo

que se percibe a nivel vivencial. En general todas las personas entrevistadas se definen como mujeres u hombres, respectivamente, aunque los contenidos asociados a esas definiciones no sean ni mucho menos los mismos. Salvo Ana —la deportista de halterofilia—, que dice explícitamente sentirse persona y mujer según los espacios donde se encuentra. Esta observación es también clave puesto que nos indica que probablemente el contexto no sólo hay que tenerlo en cuenta para apreciar los cambios, sino también para comprobar la complejidad de la vivencia de la identidad de género. En el caso de Ana, y me atrevería a afirmar que en la mayoría de los procesos descritos, se constata la presencia de lo que podríamos denominar «tramas de feminidad y masculinidad mixtas»,[2] que se ponen más en evidencia cuando la persona trasvasa a lo largo de su vida cotidiana espacios sociales diferentes. Por lo tanto, es imposible hablar de identidades de género lineales, compactas, uniformes, sino que tendríamos que hacer un esfuerzo por buscar metáforas e imágenes alternativas que nos ayuden mejor a cualificar lo que está ocurriendo; metáforas que no sólo representen la complejidad o la variabilidad, sino que nos permitan expresar también las transformaciones en las subjetividades a las que nos hemos ido refiriendo a lo largo del libro, u otras, que no sólo están en relación directa con la posibilidad de la emancipación para las mujeres, sino que suponen un impulso definitivo para la misma.

Llama la atención la insistencia de muchas de las mujeres entrevistadas en autosegregarse de los hombres, o de las mujeres, cuando se es hombre: ese mantenimiento de la dicotomía de lo masculino y lo femenino que resulta en general contradictoria con sus propias vivencias. En los hombres es probable que esto tenga que ver con lo apuntado por Félix Ortega (1993) respecto a que los de las generaciones que se han socializado en la idea de la igualdad para las mujeres quedan en un papel un tanto «indefinido», en la medida que no tienen «una lucha clara y un contendiente definido», ingredientes psicológicos de los que sí disponen las mujeres, y que además no tienen muy claro si deben ser solidarios e identificarse con ellas o no. Y esta indefinición les llevaría a separarse de las mujeres y autoproclamarse hombres, aun cuando se trate de hombres que quieren ser alternativos.

2. El concepto de «tramas de masculinidad» lo tomo de Ferrándiz (2002).

En todo caso, hay que resaltar que, así y todo, en las vidas de algunos hombres, como los dos analizados en este estudio, van surgiendo nítidamente nuevos valores, significados y prácticas que, aunque presentan contradicciones, producen rupturas y configuraciones de nuevas identidades y modelos emergentes de género (Del Valle *et al.*, 2002).

En las mujeres, la mayor concienciación acerca de la desigualdad de género puede traducirse en una necesidad de legitimarse por encima de todo como mujeres y de no conformarse con representaciones neutras o mixtas que desdibujen la legitimidad del sujeto mujer. Muchas veces esto se adjetiva de un modo muy concreto: «ser mujer es una lucha», declaran bastantes de nuestras entrevistadas; una lucha que produce orgullo y satisfacción, aunque conlleve también sinsabores, porque implica una autoafirmación de sí misma. Una lucha, además, en la que están implicadas otras muchas congéneres, y la pertenencia al grupo y la solidaridad que comporta esta pelea común es algo que se percibe y experimenta como algo decisivo. Por eso he insistido una y otra vez en que la falta de solidaridad o, por lo menos, el aislamiento social de mujeres en profesiones como la de modelo es claramente un obstáculo para el «empoderamiento» colectivo.

Parece haber un acuerdo en la literatura feminista en torno a que lo que podríamos denominar la hipervisibilización del cuerpo femenino en Occidente es negativa para las mujeres. Sin embargo, la presente investigación nos fuerza a repensar esta cuestión. La hipervisibilización, que podríamos caracterizar también como una especie de hipertrofia del cuerpo, no tiene por qué ser siempre interpretada en claves negativas. Es más, diría que está siendo una condición para el cambio en muchas mujeres, como se muestra en el caso de la hipocondria de Juana —la escritora— o, de otra manera, en la importancia que adquieren los conflictos con la imagen tanto en Sara —una de las antropólogas— como en Marga —la actriz—. La trascendencia del deseo y la seducción en la vivencia de sí misma, que ha aparecido también directa o indirectamente en bastantes de los/as entrevistados/as, no es más que otro aspecto de lo mismo, o el «poder físico», al que han aludido también algunas; aunque se experimente a veces todo ello con contradicción y conflicto. Esta conclusión nos sirve para apoyar una de las tesis principales de este libro: la dimensión

corporal del «empoderamiento» de las mujeres. A este respecto se puede argumentar que la selección de las personas entrevistadas puede contribuir a manipular esa relación entre procesos y «empoderamientos» individuales, sociales y corporales, en la medida en que, por ejemplo, ser modelo o ser deportista o tener una profesión donde el trabajo corporal es el epicentro de la vida implica «ser cuerpo» en una medida en que no lo es en cualquier otra actividad laboral o social. Pero precisamente en los casos en que el «empoderamiento» resulta más claro, en los seis de la última parte, la ecuación trabajo corporal-identidad-prácticas de género no se presenta de la misma forma.

A lo largo de los distintos capítulos he afirmado reiteradamente que todo «empoderamiento» social implica un «empoderamiento» corporal. Ahora quiero añadir un matiz que me parece crucial y subrayar que, hoy por hoy y en nuestra sociedad, no hay «empoderamiento» de género que no lleve implícita esa hiperobjetivación de la que estoy hablando, tome la forma que tome. Es decir, que la hipertrofia corporal es clave en la constitución de una misma como sujeto, un sujeto absolutamente encarnado y encarnante. Una hipertrofia que no tiene por qué ser cómplice, no por lo menos de una manera mecánica y lineal, de las trampas de la sociedad de consumo; porque la contradicción o el conflicto, no deben ser interpretados de entrada ni como patologías ni como seguimiento pasivo de las normas culturales. Éste es, a mi entender, el camino por el que, aquí y ahora, las mujeres nos estamos constituyendo en sujetos sociales de pleno derecho. Dicho de otra manera, estamos «condenadas» a intensificar nuestra conciencia corporal, a ser, más que nunca, cuerpos de deseo y al mismo tiempo egos hipertróficos, cuerpos narcisistas, porque la emancipación implica, hoy por hoy, para las mujeres, un proceso de reafirmación, un ejercicio implícito de narcisismo corporal, si se quiere, aunque esto no nos exima de la necesidad de estar alerta y tratar de compensar los riesgos implícitos a cualquier narcisismo. Pero este término, tal y como lo estoy utilizando, no nos debe remitir a la noción psicoanalítica de narcisismo, sino que me interesa su vertiente epistemológica, el narcisismo como una forma de introspección y autoconocimiento, en el que destaca siempre el carácter corporal de este proceso. El análisis socio-antropológico de la corporeidad en personas y colectivos concretos —como son las mujeres en proceso de emancipación o «empoderamiento»— no tendría sentido si no sirvie-

ra para mostrar la inserción de las vivencias dentro de contextos, experiencias y actividades sociales concretas, como se ha ido desgranando a lo largo del libro. O lo que es lo mismo, si no se evidencia debidamente la interacción entre vidas particulares y relaciones/grupos sociales y culturales, y se presta especial atención al cambio.

Bibliografía

ABEL, D. (1999), *Camaleona*, Planeta, Barcelona (1.ª ed. francesa, 1997).

AGUIRRE, G. (1997), «Publizitate sexistan murgilduta», *Euskaldunon Egunkaria*, viernes, 7 de febrero, p. 12.

AIZKORRETA, G. y otras (1996), «Movimiento feminista sí, pero cómo», *III Jornadas Feministas de Euskadi*, Coordinadora de Organizaciones Feministas de Euskadi, Bilbao, pp. 135-147.

ALLUÉ, M. (1996), *Perder la piel*, Planeta/Seix Barral, Barcelona.

AMORÓS, C. (1989), «Mujeres, feminismo y poder», Forum de Política Feminista, Madrid.

AYESTA, I. (2003), *Berlin, fin de millennium: An Experiment in Corporeal Ethnography*, tesis doctoral, Departamento de Antropología, University College, Londres.

ARIES, PH. y G. DUBY (1989), *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid.

BATJIN, M. (1974), «Rabelais y la historia de la risa», *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barral, Barcelona.

BAUDRILLARD, J. (1988), *America*, Verso, Londres.

BECKER, A. (1994), «Nurturing and negligence: working on others' bodies in Fiji», en Csordas, T. J. (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 100-115.

BENEDICT, R. (1974), *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*, Alianza, Madrid.

BENERIA, L. (1993), «Mujer, salud y trabajo: una visión global», *Dossier de ponencias del Workshop «Salud, Mujer y Trabajo»* (Barcelona, 11 y 12 de noviembre de 1993), C.A.P.S.-Centre d'Anàlisis i Programes Sanitaris, Barcelona, pp. 31-49.

BERGER, J., *et al.* (1972), *Ways of Seeing*, Penguin, Londres.

BERNARD, M. (1985), *El cuerpo*, Paidós, Barcelona.

BERTHELOT, J. M. (1991), «Sociological Discourse and the Body», en M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, Londres, pp. 390-403.

BERTHELOT, J. M., M. DRULHE, S. CLEMENT, J. FORNE y G. M'BODJ (verano de 1985), *Les Sociologies et les Corps. Current Anthropology/La Sociologie Contemporaine*, vol. 33, n.º 2, Sage Publications.

BITTNER, E. (1973),«Thecnique and the Conduct of Social Life», *Social Problems*, 30-3, pp. 249-261.

BÖHM, A. (marzo de 1993), «¿Deportistas o mujeres? Martina Navratilova lo consiguió», *Geu Emakumeok*, n.º 16, pp. 33-34.

BORDO, S. (1990), «Reading the slender body», en M. Jacobus, E. Fox Keller y S. Shuttleworth (eds.), *Body Politics. Women and the Discourses of Science*, Routledge, Nueva York y Londres, pp. 83-112.

— (1993), *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley.

BOURDIEU, P. (1988), *La distinción*, Taurus, Madrid.

— (1997), *Razones prácticas. Una teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

BOURDIEU, P. y LOÏC J. D. WACQUANT (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.

BOWLES, J. (1991), «Bowles Jane. Cartas», Grijalbo, Barcelona (título original: *Out in the world: the selected letters*, Santa Barbara, California, Black Sparrow Press, 1985).

BROWNMILLER, S. (1984), *Femininity*, Simon & Schuster, Linden Press, Nueva York.

BURNEY, I. A. (2000), *Bodies of evidence. Medicine and the Politics of English Inquest 1830-1926*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

BUTLER, J. (1993), *Bodies that Matter*, Routledge, Nueva York (trad. cast.: *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2002).

— (1997), «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», en K. Conboy, N. Medina y S. Stanbury (eds.), *Writing on the body. Female Embodiment and Feminist Theory*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 401-417.

— (1999), *Gender Trouble*, Routledge, Nueva York (trad. cast.: *El género en disputa*, Paidós, México, 2001).

CALLINICOS, A. (octubre de 1993), «Los hijos de Marx y de la Coca-Cola», *Viento Sur*, n.º 11, pp. 77-85.

CALVARIO, L. (junio de 2002), *La salud reproductiva y el Estado de bienestar en un mundo globalizado*, trabajo para la obtención del título de D. E. A. en el Programa de Doctorado de Estudios de las Mujeres y del Género, Universidad de Granada.

CAMPBELL, N. (1994), *Top Model*, Ediciones B-Grupo Zeta, Barcelona.

CAPITÁN CAMAÑES, A. (1999), *Ángeles rotos. Las imágenes culturales de los amputados y sus modelos de gestión social*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona (inédita).

CHAPKIS, W. (1988), *Beauty secrets. women and the Politics of Appearance*, The Women Press, Londres (1.ª ed., Boston, 1986).

CHRISMAN, N. J. (1977), «The health seeking process: an approach to the natural history of illness», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1 (4), pp. 351-378.

CLARKE, J. y J. NEWMAN (1997), *The managerial state. Power, politics and ideology in the remaking of social welfare*, Sage, Londres.

COMAROFF, J. y J. COMAROFF (1991), *Etnography and Historical Imagination*, Westview Press, Boulder.

COMELLES, J. M. (marzo de 1998), «Sociedad, salud y enfermedad: los procesos asistenciales», *Trabajo social y salud* (Antropología de la Medicina. Una década de Jano, 1985-1995, I), n.º 29, Zaragoza, pp. 135-150.

— (marzo de 1998), «El papel de los no profesionales en los procesos asistenciales», *Trabajo social y salud* («Antropología de la Medicina. Una década de Jano, 1985-1995, I), n.º 29, Zaragoza, pp. 151-162.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1995), *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*, Icaria, Barcelona.

CONBOY, K., N. MEDINA y S. STANBURY (eds.) (1997), *Writing on the body. Female Embodiment and Feminist Theory*, Columbia University Press, Nueva York.

CONNELL, R. W. (1995), «Men's Bodies», *Masculinities*, Polity Press, Oxford/Cambridge, pp. 45-67.

— (1997), «La organización social de la masculinidad», en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidades. Poder y crisis*, Isis Internacional, Chile, pp. 31-48.

CSORDAS, T. J. (1994), «Introduction: the body as representation and being-in-the-world», en T. J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-24.

DE CERTEAU, M. (1984), *The practice of everyday life*, University of California Press, Berkeley.

DE MARTINO, Ernesto (1961), *La tierra del remordimiento*, Bellaterra, Barcelona, 1999.

DEL VALLE, Teresa (1988), «Aportes antropológicos sobre la mujer en el País Vasco», *Psicología de la mujer y calidad de vida* (Jornadas), Centro de Salud de la Mujer de Leioa-Bizkaia, Bilbao, pp. 11-20.

— (1992-1993), «Mujer y nuevas socializaciones: su relación con el poder

y el cambio», *Kobie-Serie Antropología Cultural*, n.º VI, Diputación Foral de Bizkaia-Bizkaiko Foru Aldundia, Bilbao, pp. 5-15.
— «La memoria del cuerpo». *Arenal-Revista de historia de las mujeres*, vol. 4, n.º 1, enero-junio (1997), Granada, pp. 59-74.
— (1997), *Las mujeres en Euskalherria. Ayer y hoy*, Donostia, Orain (Egin Biblioteka).
— (2002), «Constrastes en la percepción de la edad», en Maquieira d'Angelo, *Mujeres mayores en el siglo XXI. De la invisiblidad al protagonismo*, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales-Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, pp. 43-58.
DEL VALLE, T. (coord.), J. M. APAOLAZA, F. ARBE, J. CUCÓ, C. DÍEZ, M. L. ESTEBAN, F. ETXEBERRIA y V. MAQUIEIRA (1999), *Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de género*, memoria final de investigación.
— (2002), *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, Madrid.
DEL VALLE, T. (1985), *et al.*, *Mujer Vasca. Imagen y realidad*, Anthropos, Barcelona.
DESSAL, G. (1994), «El saber sobre el deseo», *El deseo. La construcción del sujeto femenino*, Fundación Pandeía, La Coruña.
DIGIACOMO, S. (1992), «Metaphor as Illness: Postmodern Dilemmas in the Representation of Body, Mind and Disorder», *Medical Anthropology*, vol. 14, pp. 109-137.
DÍEZ MINTEGUI, C. (1993), *Relaciones de género en Donostialdea y en la Ribera de Navarra. Actividad laboral y cambio*, tesis doctoral, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao.
— (1996), «Deporte y construcción de las relaciones de género», en *Gazeta de Antropología*, n.º 12, pp. 93-100.
— (2001), «Nuevos modelos de hombre. Su emergencia y contextualización», ponencia presentada en el Congreso «Los hombres ante el nuevo orden social», organizado por Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer los días 13, 14 y 15 de junio en el Kursaal de Donostia (Gipuzkoa).
— (2003), «Deporte y socialización de género», en F. X. Medina y R. Sánchez (eds.), *Culturas en juego Ensayos de antropología del deporte en España*, Icaria-Institut Català d'Antropologia, Barcelona.
DOSTIE, M. (1988), *Les corps investis*, Saint-Martin, Montreal.
DOUGLAS, M. (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1966.
— (1988), *Símbolos naturales*. Madrid, Alianza Universidad (1.ª ed. castellana, 1978; 1.ª ed. inglesa, 1970).
ELORRIAGA, G. (1998), «Uno de cada tres europeos tiene problemas de peso», *El Correo*, lunes, 2 de febrero, p. 33.

ESTEBAN, M. L. (1993), *Actitudes y percepciones de las mujeres respecto a su salud reproductiva y sexual*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona (microfichada).
— (1994), *La atención específica a las mujeres. 15 años de centros de planificación familiar*. *Koadernoak-OP. Cuadernos de Salud Pública*, n.º 15, OP-Asociación de Salud Pública del País Vasco, Bilbao.
— (1995), «Que el cuerpo no siga siendo un tabú», *Hika*, n.º 53, enero, p. 39.
— (1997-1998), «El cuidado de la imagen en los procesos vitales. Creatividad y "miedo al descontrol"», *Kobie. Serie Antropología Cultural*, n.° VIII (Diputación Foral de Bizkaia-Bizkaiko Foru Aldundia), pp. 27-54.
— (1998), «¿Y los hombres?», *Inguruak-Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, n.º 22, diciembre, Bilbao, pp. 15-29.
— (2000), «Promoción social y exhibición del cuerpo», en T. del Valle (ed.), *Perspectivas feministas en antropología social*, Ariel, Barcelona, pp. 205-242.
— (2001), «Embodied anthropology: Anthropology from oneself», *AM-Revista della Società Italiana di Antropologia Medica*, monográfico «Medical Anthropology and Anthropology», n.os 11-12, octubre, pp. 173-189, Perugia.
— (2001), *Re-producción del cuerpo femenino, discursos y prácticas acerca de la salud*, Gakoa, Donostia.
— (2002), «Género, cultura y poder: el cuerpo como agente», Comunicación presentada en el Simposio «Cultura, poder y salud», *Actas electrónicas del IX Congreso de Antropología*, FAAEE-Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Barcelona.
— (2003), «Estrategias corporales masculinas y transformaciones de género», en O. Guasch y O. Viñuales (eds.), *Sexualidades. Diversidad y control social*, Bellaterra, Barcelona, pp. 45-67.
— (2003), «Feminismo y salud: balance de tres décadas», ponencia presentada en el Seminario sobre Estudios de las Mujeres, organizado por el Instituto de la Mujer de Madrid (18, 19 y 20 de noviembre de 2002), Madrid, Instituto de la Mujer, Serie Debate, n.º 40, pp. 247-257.
— (2004), «Antropología encarnada, antropología desde una misma», Papeles del CEIC, n.º 12, CEIC (Centro de Estudios sobre las identidades Colectivas), UPU-EHU, Marzo, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/12.pdf>.
— (2008), «Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos», en E. Imaz, *La materialidad de la identidad*, Hariadna editoriala, Donostia-San Sebastián, pp. 135-158.
— (2011), «Cuerpos y políticas feministas. El feminismo como cuerpo», en C. Villalba Augusto, C. y N. Álvarez Lucena (coords.), *Cuerpos Políti-*

cos y Agencia. Reflexiones Feministas sobre Cuerpo, Trabajo y Colonialidad, Universidad de Granada, Colección Periferias n.º 12, Granada, pp. 45-84.

— (2012), «Genero, gorputza eta kultur identitate bizituaren analisia, euskaltasuna berrirakurtzeko ahaleginean», en A. Álvarez y G. Lasarte (ed.), *Genero eta gorputza Euskal literaturan eta culturan* (Género y cuerpo en la cultura y la literatura vasca), Emakunde / UPV/EHU, Gasteiz, pp. 29-47.

ESTEBAN, M. L. y B. DÍAZ (1997), *La salud de los inmigrantes extranjeros en el barrio de San Francisco (Bilbao)*, Fundación EDE, Bilbao.

ESTEBAN, M. L., J. A. FLORES y J. LÓPEZ (eds.) (2011), *Actas del Simposio: In-corporaciones antropológicas: análisis desde el cuerpo y las emociones* (publicación CD), XII Congreso de Antropología de la FAAEE-Federación de Asociaciones de Antropología del Estado español, León.

FALK, P. (1994), *The consuming body*, Sage Publications, Londres.

FALUDI, S. (1993), *Reacción. La guerra no declarada contra las mujeres*, Anagrama, Barcelona.

FERNÁNDEZ BOGA, M. (2012), *Escuelas de Empoderamiento para las Mujeres: Nuevas experiencias de formación y transformación feminista en la sociedad vasca*, Trabajo fin de master, Master en Estudios Feministas y de Género de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), curso académico 2011-2012.

FERNÁNDEZ PRIETO, C. (1997), «Figuraciones de la memoria en la autobiografía», en J. Ruiz-Vargas (ed.), *Claves de la memoria*, Trotta, Madrid.

FERRÁNDIZ, F. (1995), «Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea», *Antropología*, 10, octubre, pp. 133-166.

— (1996), «Malandros, africanos y vikingos: violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana», en C. M. Caravantes (coord.), *Antropología social de América Latina*, VII Congreso de Antropología, Zaragoza, FFAEE, pp. 125-135.

— (1999), «Brevísima historia de E. H.: espacios de trauma, estigma y peligro en las vidas de los niños y jóvenes de los barrios venezolanos» en C. Feixa (coord.) *Antropología de las edades* (Mesa de trabajo), VIII Congreso de Antropología, FAAEE-AGA, pp. 181-190.

— (1999), «El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos», *Alteridades*, 9 (18), pp. 39-55.

— (2002), «Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano», *Alteridades*, 12 (23), pp. 83-92.

FOUCAULT, M. (1987), *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid [1977].

— (1992), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid [1977].

FRANK, A. W. (1991), «For a Sociology of the Body», en M. Featherstone, M., Hepworth y B. S. Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage Publications, Londres, pp. 36-102.

FREUND, P. E. S. (1988), «Bringing Society into the Body: Understanding Socialized Human Nature», *Theory and Society*, 17 (6), pp. 839-864.

GARCÍA SELGAS, F. (1994), «El cuerpo como base del sentido de la acción social», en C. Bañuelos Madera (coord.), «Monográfico sobre Perspectivas en Sociología del Cuerpo», *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 68, octubre-diciembre, pp. 41-83.

GONZÁLEZ CHÉVEZ, L. (1998), *El pulso de la sobrevivencia. Estrategias de atención para la salud en un colectivo de mujeres del subproletariado urbano*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona (inédita).

GOFFMAN, E. (1968), *Asiles*, Minuit, París.

GORDON, R. (1994), *Anorexia y bulimia. Anatomía de una epidemia social*, Ariel, Barcelona.

GRACIA-ARNAIZ (ed.) (2012), *Alimentación, salud y cultura. Encuentros interdisciplinares*, Publicacions URV, Tarragona.

GROSZ, E. (1994), *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press.

GUILLEMOT, A. y M. LAXENAIRE (1994), *Anorexia y bulimia. El peso de la cultura*, Masson, Barcelona.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. y otros (2002), *Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico*, Cicón Ediciones, Cáceres.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. y P. PITARCH RAMÓN (2010), *Retóricas del cuerpo amerindio*, Iberoamericana, Madrid.

HARAWAY, D. (1995), «Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra (Feminismos), Madrid [1991], pp. 251-311.

HEARGRAVES, J. (1990), «Mirando a las imágenes: deporte y el cuerpo deportivo sexualizado», *Perspectivas de la actividad física y el deporte*, n.º 5, diciembre, pp. 2-4.

HERNÁNDEZ GARCÍA, J. M. (1999), «Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato», en M. L. Esteban y C. Díez Mintegui (coords.), *Antropología feminista: desafíos teóricos y metodológicos, Ankulegi-Revista de Antropología social*, n.º Especial, septiembre, pp. 53-62.

— (2006/07), «Emakume bertsolariak: ahozkatu gabeko identitatea», *Kobie*, n.º 12, pp. 61-70.

HERNANDEZ GARZIA, JONE MIREN (2011), «Bertsolarismo. Palabras que emocionan, emociones hechas palabras», en M. L. Esteban, J. A. Flores y

J. López (eds.), *In-corporaciones antropológicas: Análisis desde el cuerpo y las emociones*, Simposio, XII Congreso de Antropología de la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado español), León.

JOHNSTON, L. (1996), «Flexing Femininity: female body-builders refiguring "the body"», *Gender, Place and Culture*, 3 (3), pp. 327-340.

JULIANO, D. (1992), *El juego de las astucias*, Horas y Horas, Madrid.

— (1998), *Las que saben. Subculturas de mujeres*, Horas y Horas, Madrid.

— (2002), *La prostitución: el espejo oscuro*, Icaria-Institut Català d'Antropologia, Barcelona.

KUNDERA, M. (1995), *La lentitud*, Tusquets, Barcelona.

LARRAÑAGA, C. (1994), «Bertsolarismo: habitat de la masculinidad». *Bitarte*, n.º 4, pp. 29-51.

LE BRETON, D. (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Presses Universitaires de France, París.

LORDE, A. (1997), «Uses of the Erotic: The Erotic as Power», en K. Conboy, N. Medina y S. Stanbury (eds.), *Writing on the body. Female Embodiment and Feminist Theory*, Columbia University Press, Nueva York, pp. 277-282.

LYON, M. L. y J. M. BARBALET (1994), «Society's body: emotion and the "somatization" of social theory», en T. J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 48-66.

MADDOX, G. L. y V. R. LIEBERMAN (1969), «Overweight as a social disability with medical implications», *Journal of Medical Education*, n.º 44, pp. 214-220.

MALLART, Ll. (1984), *La dansa dels esperits*, Llar del Llibre, Barcelona.

MARIANO JUÁREZ, L. y B. MUÑOZ GONZÁLEZ (2011), *Cuerpos sin fuero. Políticas de la subalternidad*, Ediciones Puertollano, Puertollano.

MARTÍ, J. y Y. AIXELÁ (2011), *Desvelando el cuerpo: perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, CSIC-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

MARTIN, E. (1987), *The Woman in the Body*, Beacon Press, Boston.

— (1994), *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture-From the Days of Polio to the Age of AIDS*, Beacon Press, Boston.

MARTÍN GAITE, C. (1987), *Usos amorosos de la postguerra española*, Anagrama, Barcelona.

MARTÍNEZ BENLLOCH, I. (coord.) (2001), *Género, desarrollo psico-social y trastornos de la imagen*, Instituto de la Mujer, Serie Estudios, Madrid.

MARTÍNEZ GUIRAO, J. E. y A. TÉLLEZ INFANTES (eds.) (2010), *Cuerpo y Cultura*, Icaria, Barcelona.

MARTÍNEZ IZQUIERDO, M.ª J. (2001), *Sexismo: poder, placer y trabajo*, Bellaterra, Barcelona (cap. 2, «Sexualidad, placer y poder»).

MAUSS, M. (1991), «Técnicas y movimientos corporales», *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid (1.ª ed. francesa 1936), pp. 335-356.

MCDOWELL, L. (1999), *Género, identidad y lugar*, Cátedra, Madrid.

MEAD, M. (1987), *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Paidós, Buenos Aires.

MEDINA DOMÉNECH, R. (2002), *La historia de la medicina en los albores del siglo XXI (proyecto docente)*, Universidad de Granada, Granada.

— (2004), «Redefining cancer during the inter-war period. British Medical Officers of Health, State Policy, Managerialism and Public Health», *Journal of the History of Medicine and Allied Science* (pendiente aceptación).

MERLEAU-PONTY, M. (1989), *Fenomenology of Perception*, Routledge, Londres (1.ª ed. inglesa, 1945). [Trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000.]

MONTERO, R. (2000), «La pasión por entender», *El País Semanal*, n.º 1.214, domingo 2 de enero, pp. 36-40.

MUÑOZ, B. y J. LÓPEZ GARCÍA (2006), *Cuerpo y Medicina. Textos y contextos culturales*, Cicón Ediciones, Cáceres.

MURGUIALDAY, C. y N. VÁZQUEZ (2005), *Un paso más: evaluación del impacto de género*. Cooperació, Barcelona.

MURPHY, R. F. (1987), *The Body Silent*, Henry Holt, Nueva York.

NIEBYLSKI, D. (2000), «Cuerpos fuera de ley: realidad nacional desde la cama y los vigilantes», en G. Ilarregi (ed.), *Femenino plural. La locura, la enfermedad, el cuerpo en las escritoras hispanoamericanas* (Fundación Cultural Iberoamericana), Los Signos del Tiempo Editores, pp. 211-243.

ORBACH, S. (1987), *Tu cuerpo, tú misma*, Juan Granica, Barcelona.

OROBITG, G. (1999), «El cuerpo como lenguaje. La posesión como lenguaje del género entre los Pumé de los Llanos de Apure (Venezuela)», en M. L. Esteban y C. Díez (coords.), *Antropología feminista: desafíos teóricos y metodológicos*, *Ankulegi-Revista de Antropología Social*, Número especial, septiembre, pp. 71-82.

ORTEGA, F., en VV.AA. (1994), *La flotante identidad sexual. La construcción del género en la vida cotidiana de la juventud*, Instituto de Investigación Feminista de la Universidad Complutense de Madrid/Dirección General de la Mujer, Madrid, pp. 49-57.

OTEGUI, R. (1999), «La construcción social de las masculinidades», en *Política y sociedad*, n.º 32, pp. 51-160.

PANDOLFI, M. (1993), «Le self, le corps, la "crise de la présence"», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 17, n.º 1-2, pp. 57-77.

PEÑA-MARIN, C. (1990), *La mujer en la publicidad*, Instituto de la Mujer/Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid.

PINILLOS, S., «Análisis de la autobiografía de Margaret Mead: *Experiencias personales y científicas de una antropóloga* (1987)», trabajo de doctorado presentado en el curso «Etnografía de la memoria», curso académico 2002-2003, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea.

PLEXOUSSAKI, E. (1996), «L'image du corps. Vers une nouvelle identité féminine», en M. E. Handman (coord.), *Memoria final dentro del proyecto «La construction des sexualités en Europe du Sud»*, París.

POLIVY, J. y C. P. HERMAN (1983), *Breaking the diet habit: The natural weight alternative*, Basic Books, Nueva York.

POLIVY, J. y L. THOMSEN (1992), «Los regímenes y otros trastornos de la alimentación», en E. A. Blechman y K. D. Brownell, *Medicina conductual de la mujer*, Martínez Roca, Barcelona (Pergamon Press, Oxford, 1988), pp. 321-330.

PORTER, T. M. (1995), *Trust in numbers: The pursuit of objectivity in Science and Public life*, Princeton University Press, Princeton-NJ.

PRIOR, J. (1993), «Adaptative Disturbances of Ovulation and the Risk for Bone Loss», *Dossier de ponencias del Workshop «Salud, Mujer y Trabajo»* (Barcelona, 11 y 12 de noviembre de 1993), C.A.P.S.-Centre d'Anàlisis i Programes Sanitaris, Barcelona, pp. 75-117.

ROMANI, O. (1996), «Antropología de la marginación», en J. Prat y A. Martínez (coords.), *Ensayos de antropología cultural*, Ariel, Barcelona, pp. 303-318.

ROSSER, S. V. (1988), «Women in science and Health Care: A Gender at Risk», en S. V. Rosser (ed.), *Feminism within the Science and Health Care Professions: Overcoming Resistence*, Pergamon Press, pp. 3-15.

ROUDIÈRE, F. (1993), «Images du corps dans l'obesité féminine», *Corps, cultures et thérapies*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, pp. 295-302.

SACKS, O. (1998), *Con una sola pierna*, Anagrama, Barcelona (1984).

SÁNCHEZ, D. (2003), *El discurso médico de finales del siglo XIX en España y la construcción del género. Análisis de la construcción discursiva de la categoría «la mujer»*, tesis doctoral, Universidad de Granada (inédita).

SÁNCHEZ, J. A. (1999), «Pensando en el cuerpo», en J. A. Sánchez (ed.), *Desviaciones*, La Inesperada y Cuarta Sala Pared, Cuenca, pp. 13-28.

SANTISO, R. (2001), «El cuerpo como delito», en M. Azpeitia, M. J. Barral, L. E. Díaz, T. González Cortés, E. Moreno y T. Yago (eds.), *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*, Icaria, Barcelona.

SCHEPER-HUGHES, N. (1997), *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Ariel Antropología, Barcelona.

SCHEPER-HUGHES, N. y M. LOCK (1987), «The mindful body. A prolegomenon to future work in medical anthropology», *Medical Anthropology Quaterly*, 1, pp. 6-41.

SCOTT, J. W. (1990), «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en J. S. Amelang y M. Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Edicions Alfons el Magnànim-Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, Valencia [1.ª ed. inglesa, 1986], pp. 23-56.

SCOTT, J. (1992), «Experience», en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Feminists theorize the political*, Routledge, Londres, pp. 22-40.

SEBASTIÁN, J. (1995), «La imagen de la mujer en la publicidad: análisis de los mensajes latentes en los anuncios de contenido sexual», en *Las mujeres en la opinión pública* (X Jornadas de Investigación Interdisciplinaria sobre la Mujer), Instituto Universitario de Estudios de la Mujer/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 121-126.

SEREMETAKIS, N. (1994), «The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory; Part II: Still Acts», en N. Seremetakis (ed.), *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, pp. 1-18/23-43.

SOLEY, P. (1995), «High exposure: a estudy of modelling and the postmodern self», M. A. Honours in Cultural History, University of Aberdeen.

— (1995), «Alta pasarela. Un modelo de identidad postmoderna», *Geuemakumeok*, n.º 24, verano, pp. 8-9.

— (1999), «Supermodelos como emblema cultural» (Supermodels as cultural emblems), *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n.º 22, Barcelona, pp. 105-111.

SPIVAK, GAYATRI C. (1985), «Subaltern Studies: Deconstructing historiography», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, Oxford University Press, Nueva Delhi, pp. 330-363.

STOLCKE, V. (1996), «Antropología del género», en J. Prat y A. Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural*, Ariel, Barcelona, pp. 335-343.

STUNKARD, A. J., «Eating patterns and obesity», *Psychiatry Quarterly*, 33, pp. 282-295.

SPALDING, J. (1983), «Let's Get Physical», *UK Vogue*, abril, p. 20.

SUDRES, J.-L. (1993), «Amincissement féminin: de la mode socioculturelle à la souffrance somato-phychique. Réflexions à partir de l'observation d'une population de 60 femmes», *Corps, cultures et thérapies*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, pp. 303-335.

TERRADAS, I. (1991), «La historia de las estructuras y la historia de la vida.

Reflexiones sobre las formas de relacionar la historia local y la historia general», en J. Prat *et al.* (eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Taurus, Madrid, pp. 159-176.

TORO, J. (1996), *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*, Ariel Ciencia, Barcelona.

TURNER, B. (1994), «Avances recientes en la Teoría del cuerpo», en C. Bañuelos Madera (coord.), «Monográfico sobre Perspectivas en Sociología del Cuerpo», *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 68, octubre-diciembre, pp. 11-39.

TURNER, T. (1994), «Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory», en Th. J. Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 27-47.

TWADDLE, A. (1980), «Sickness and the sickness career», en Eisenberg y Kleinman, *The relevance of Social Science for Medicine*, D. Reidel, Dordrecht.

VALCÁRCEL, A. y R. ROMERO (eds.) (2001), *Pensadoras del siglo XX*, Instituto Andaluz de la Mujer (colección Hypatia), Sevilla.

VALL I FOSSAS, N. (1993), «El concepte i la imatge del cos inculcat pel sistema escolar a la Catalunya Contemporània (1970-1990)», en J. Comelles y O. Romaní, *Antropología de la salud y de la medicina*, VI Congreso de Antropología del Estado Español, Asociación Canaria de Antropología, Tenerife, pp. 239-253.

VANCE, C. S. (comp.) (1989), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Editorial Revolución, Madrid.

VENTURA, L. (2000), *La tiranía de la belleza. Las mujeres ante los modelos estéticos*, Plaza y Janés, Barcelona.

WACQUANT, L. J. D. (1995), «Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour Among Professional Boxers», *Body & Society*, vol. 1, n.º 1, marzo, pp. 65-93.

WILLIAMS, R. (1997), *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona.

WINKLER, C. (con K. WININGER) (1994), «Rape-traume. Contexts of meaning», en T. J. Csordas, *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 248-268.

WOLF, N. (1991), *El mito de la belleza*, Emecé, Barcelona.

YOUNG-EISENDRATH, P. (2000), *La mujer y el deseo*, Kairós, Barcelona.

ZULAIKA, J. (1990), *Violencia vasca: metáfora y sacramento*, Nerea, Madrid.