

**IV Jornadas de Jóvenes Investigadores**  
**Instituto de Investigaciones Gino Germani**  
**19, 20 y 21 de septiembre de 2007**

Nombre y Apellido: Patricia K. N. Schwarz

Afiliación institucional: Área Salud y Población – Instituto de Investigaciones Gino Germani  
– Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: patriciakns@yahoo.com.ar

Propuesta temática: Políticas del Cuerpo

Título de la ponencia:

**Usos y significados del cuerpo en la maternidad.**

**Un estudio en mujeres jóvenes de clase media.**

El cuerpo de las mujeres resultó durante siglos un espacio de legitimación de su subordinación a un orden patriarcal y androcéntrico. La capacidad de engendrar hijos y de amamantarlos se estructuraron como ejes alrededor de los cuales se edificó una normativa ética ligada al cuidado del otro y a los sentimientos, ambos dejaban de lado el resto de las necesidades, voluntades y capacidades de las mujeres. En los últimos cien años en occidente se configuró una imagen hegemónica del cuerpo delgado en las mujeres, musculoso en los hombres. Para las mujeres, en principio este fue un medio para marcar una distancia del rol materno a principios de siglo pasado. Estas transformaciones implican una norma de control sobre el cuerpo, el disciplinamiento del mismo se acompaña de viejas prerrogativas cristianas y occidentales, de control de lo racional / espiritual.

En este trabajo analizamos los usos y significados que adquiere el cuerpo de las mujeres de 25 a 35 años de clase media durante el embarazo y la crianza de los hijos. Se realizaron cincuenta entrevistas en profundidad a mujeres homo y heterosexuales de clase media que habitan y fueron socializadas en la Ciudad de Buenos Aires. También se realizaron tres grupos focales y una etnografía en plazas de clase media de la ciudad.

Vivir en sociedad implica una determinada construcción social del cuerpo, para cualquier nivel socioeconómico, para cualquier grupo cultural; las representaciones sociales que construimos para comunicarnos y compartir un medio social, le asignan al cuerpo y a los

elementos de contexto, una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. De este modo, el cuerpo es una realidad simbólica, no una realidad en sí mismo.

La concepción occidental encuentra su formulación en la anatomofisiología, y en el modelo de la posesión, permitiéndole al sujeto decir “mi cuerpo”; esta representación nació de la emergencia y el desarrollo del individualismo en el Renacimiento; era necesario un factor de individuación y el cuerpo cumplió ese rol. Del mismo modo, la dimensión sensible y física de la existencia humana tiende a olvidarse a medida que se extiende la técnica. El cuerpo se vuelve más difícil de asumir cuanto más se restringen sus actividades sobre el entorno. En las sociedades tradicionales, de composición holística, comunitaria, en la que el individuo es indiscernible, el cuerpo no es objeto de una escisión, y el hombre se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad. Existen huellas de esta representación en las tradiciones de curación en los sectores populares. (Le Breton, 1995).

Según Csordas (1990) existe el estereotipo de que el cuerpo corresponde a lo primitivo y el espíritu a lo civilizado. La estructura ideológica occidental tuvo como condición de posibilidad la inhabilitación de la existencia corporizada o corporal. Dado que la corporeidad es una condición existencial, esta corporeidad o corporización, (embodiment), se trata de una experiencia y de una subjetividad, y es una forma de interpretar la acción y la expresión en diferentes idiomas.

La modernidad prometió liberar a los sujetos del cuerpo y no lo cumplió, en lugar de ello instauró la dualidad cuerpo – alma. Esta dualidad cristiana había sido inventada con el fin de armonizar dos tareas contradictorias en un acto. Por una parte, es de esa dualidad de donde proviene el carácter pecaminoso del actor humano, atado a su parte precedera; y al mismo tiempo, la dualidad invistió al sujeto cristiano con un componente, el alma, que era el órgano de comunicación con lo divino y el encargado de la redención del cuerpo (Heller, 2004; Foucault, 2003).

El proceso civilizador transforma el hábitat humano eliminando de él todo rastro de la existencia de humanos. El hogar moderno se organiza con la intención de ocultar la presencia del cuerpo, reduciéndolo al nivel de lo inmencionable, haciendo no sólo privadas, sino secretas todas aquellas funciones que habían estado expuestas a la visión pública. A pesar de

lo anterior, fue la modernidad la que emancipó legalmente al cuerpo por primera vez en la historia con la ley de habeas corpus, esta ley se deducía de la libertad de los modernos, y a la vez sirvió como estrategia para establecer la tutela de lo espiritual sobre lo corporal.

En la modernidad se produce un proceso que identifica lo espiritual con lo racional. Si se aplica la racionalidad al cuerpo, ésta niega primero el sustrato del cuerpo, lo corporal (al tratar de dominarlo), y niega su diferencia. La racionalidad tiene principios de cómo debería ser el cuerpo y cualquier cuerpo que se aparte de esos parámetros será desviado de esa norma.

La biopolítica acusa a la razón universalista de mantener el cuerpo en cautividad. En consecuencia, propone autonomía al máximo. La segunda acusación es que la educación racionalista condena al cuerpo a enfermedades psicosomáticas permanentes, a lo cual la biopolítica propone la salud corporal. La tercera acusación típica es que la razón no sólo hace al cuerpo su cautivo, sino que además efectúa una discriminación injusta entre los diversos tipos de cuerpos cautivos. Algunos de ellos se aceptan como normales, mientras que los deseos discrepantes se califican de pervertidos. Esta acusación entraña la propuesta del reconocimiento de todos los tipos de cuerpos y de deseos corporales sin discriminación. Hay una última acusación que señala que la razón, con sus tendencias a la generalización abstracta, elimina la unicidad, la singularidad del cuerpo, subsumiéndola bajo el término universal de “lo corpóreo”, una abstracción. La propuesta correspondiente aboga por el respeto a la diferencia del cuerpo (Heller, 2004; Foucault, 2003).

La liberación del cuerpo, la abolición de la dualidad cristiana de alma / cuerpo, serían logros de la modernidad, al menos eso se esperaba. Ese alma es el correlato de una cierta tecnología de poder sobre el cuerpo. Este alma, a diferencia del alma cristiana, no ha nacido en pecado ni está sometida a castigo, sino que nace más bien de métodos de castigo, supervisión y control. Para la modernidad, el cuerpo es el opuesto a la libertad, las personas no pueden pensar su libertad sin excluir el cuerpo de la escena, con el cuerpo auestas nunca podrían ser libres (Heller, 2004; Foucault, 2003).

La caracterización de muchos sectores de la sociedad occidental permite la ficción de que los sujetos son relativamente libres en sus elecciones, donde cada uno puede construir una visión personal del cuerpo y puede armarla como si fuera un rompecabezas, sin preocuparse por las contradicciones o por la heterogeneidad del saber que toman prestado (Le Breton, 1995). El

yoga, el chamanismo, el zen, los masajes, la acupuntura, se convirtieron en puras tecnologías corporales, con la búsqueda de la eficacia terapéutica. Detrás de estas elecciones dispares se encuentra, sin embargo, un mismo dispositivo social; la lógica de pensamiento que existe detrás de estas actitudes de elección, siguen siendo fragmentadas e individualistas, la representación del cuerpo que habita detrás de estas elecciones sigue siendo la misma que la que elige el modelo biomédico, no hay corrimiento de la impronta cultural occidental antes descrita, solo existe una apariencia diferente. Esta potestad aparente sobre el cuerpo, genera una imagen de responsabilidad individual sobre los estados de esa máquina corporal, considerando que los estilos de vida y las elecciones que lo acompañan no tienen elementos de condicionamiento social.

Es interesante en este aspecto, abordar los condicionamientos sociales en la construcción del cuerpo, a partir del concepto de “habitus” de P. Bourdieu (1991), para comprender cómo los patrones culturales se hacen cuerpo en los sujetos. Bourdieu define los habitus, como sistemas de disposiciones durables para actuar, percibir, valorar, sentir y pensar de una determinada manera, que han sido interiorizadas por los actores en el curso de su historia y que funcionan como principios generadores y organizadores de sus prácticas y representaciones. En este sentido se puede ver que las experiencias somáticas son parecidas entre quienes pertenecen al mismo grupo socioeconómico. Cada sistema de disposiciones individual es una variante estructural de los otros, en el que se expresa la singularidad de la posición en el interior de la clase y de la trayectoria. El principio de las diferencias entre los hábitos individuales reside en la singularidad de las trayectorias sociales. Se construye en sociedad, en situación de interacción, una estructura cognitiva de percepción del mundo, de este modo, los estímulos no existen en su verdad objetiva de detonantes condicionales y convencionales, solo actúan a condición de reencontrar a los agentes sociales ya condicionados para reconocerlos.

Bourdieu (1991) define capital, entendido como el instrumento de apropiación de las oportunidades teóricamente ofrecidas a todos. El capital global acumulado por los grupos puede existir bajo tres expresiones diferentes: como capital social, como capital económico y como capital cultural, cada uno de los cuales se genera en su correspondiente campo: social, cultural y social. La posibilidad de convertir un tipo de capital en otro, se da en función del estado de la relación de fuerza entre los poseedores de las diferentes especies. La estructura del espacio social tiene dos dimensiones que corresponden al volumen y a la estructura del

capital de los grupos que en dicha estructura se distribuyen. Dentro de la estructura de poder, se impone un discurso y un modelo hegemónico, el capital simbólico que un cuerpo formado según los parámetros hegemónicos da, se puede intercambiar por otros capitales y-o coadyubar a que el sujeto obtenga mayor capital global.

Toda sociedad implica la ritualización de las actividades corporales, pues, el cuerpo es el soporte material que hace posible el intercambio entre los sujetos, la occidental se basa en su evitamiento, en el distanciamiento, y a la ausencia de manifestaciones corporales la entiende como salud física. En la vida cotidiana, en circunstancias de salud, el cuerpo pareciera borrarse de los rituales de comunicación. Esto se enmarca en el temor generalizado hacia la extinción de las ideologías y los contenidos simbólicos parecieran someterse a la lógica fría de las transacciones comerciales. El cuerpo en todas sus manifestaciones es un vehículo de mensajes y comunicación, aun hacia sí mismo. La no expresión, el no gesto, continúa la tendencia hacia el vaciamiento de lo significativo, y el quiebre sistemático de los vínculos sociales. Sin interacción, no hay construcción simbólica posible, y sin construcción de sentido, no hay vida social.

La aparición sistemática del cuerpo en los medios de masas no contradice lo anterior, sino que no es más que una exaltación del cuerpo joven, sano, esbelto, higiénico, como pauta de consumo (Le Breton, 1995. Bourdieu, 1988). De este modo, el imperativo cultural debe ser cumplido para poder ser parte del juego social, esto quiere decir que quien haga visible su cuerpo de la forma no esperada, generará malestar, alejamiento.

Como dice Bourdieu (1988) “El hábitus se hace cuerpo, el cuerpo construido socialmente, vive y encarna el orden de disposiciones establecido, los estilos de vida correspondientes a cada estrato socioeconómico dan cuenta de ello”.

### **El cuerpo erotizado**

Para comenzar el análisis es interesante retomar la afirmación de Carole Vance (1992) según la cual 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. Centrarse solo en el placer y la gratificación deja a un lado la estructura patriarcal en la que actúan las mujeres; sin embargo, hablar sólo

de la violencia y la opresión sexuales deja de lado la experiencia de las mujeres en el terreno de la actuación y la elección sexual y aumenta, sin pretenderlo, el terror y el desamparo sexual con el que viven.

El origen del peligro sexual para las mujeres se encuentra en las condiciones patriarcales que dirigen la sexualidad masculina hacia la agresividad y a la femenina hacia la aceptación, la sumisión y la pasividad. En los casos de violencia sexual, de diverso tipo, más allá del daño físico o psicológico real que pudiera causar a las víctimas, la sólo amenaza del ataque sexual sirve como potente advertencia del privilegio masculino, limitando los movimientos y el comportamiento de las mujeres. El feminismo lucha ahora por la prohibición absoluta y universalista de la violación, y si la consigue, toda la cultura emotiva experimentará un cambio estructural (Heller, 2004).

El deseo sexual femenino se constriñe a los campos que la cultura protege y favorece: el matrimonio tradicional y la familia nuclear. El desenfado y la impulsividad sexual adquieren un precio muy alto, ya que las mujeres no sólo deben pensar en las consecuencias que a ellas mismas les suponen sus actos, sino también en las consecuencias que éstos tienen en los hombres, cuya naturaleza sexual es, se supone, lujuriosa, agresiva e impredecible. La amenaza de la violencia no es la única fuente de peligro sexual. La sexualidad activa una multitud de ansiedades intrasíquicas: el miedo a fundirse con otro ser, la disolución de los límites del cuerpo y del sentimiento de identidad que se produce en la mezcla de cuerpos y sensaciones y el miedo a la disolución y a la aniquilación del yo que lo acompaña (Vance, 1992).

Aunque la sexualidad, como toda actividad cultural humana, se base en el cuerpo, la estructura, la fisiología y el funcionamiento del cuerpo no determinan la configuración o el significado de la sexualidad de una forma directa o simple. El cuerpo y sus actos se entienden según los códigos de significación dominantes. La identidad de género, pensada como una relación social, es negociada y se encuentra en un estado de cambio constante. El gran cambio producido en estas últimas décadas implicó una separación entre la actividad reproductiva y la sexualidad en las mujeres. En las sociedades tradicionales la entrada a la vida adulta comenzaba a partir de la iniciación sexual y la reproducción. La identidad de la mujer estaba simbólicamente absorbida por la función y la ética maternal, ambas confinadas al espacio privado, a las actividades domésticas. Actualmente, la entrada en el mundo de los adultos está

dada por el ingreso al espacio público, a través del estudio o de la actividad laboral o política. Se abre una brecha entre la iniciación sexual y el comienzo de la vida reproductiva, y es en esta brecha en la que se ubica un nuevo tipo de edad, en la que se explora la sexualidad y el erotismo por fuera de intenciones reproductivas, la edad de la juventud de estas mujeres se redefine en comparación con las de épocas anteriores (Fuller, 2001; Arfuch, 2002).

El contenido significativo otorgado al cuerpo se transformó simultáneamente al significado atribuido a la intimidad, ambos conceptos están fuertemente ligados a la forma de vivir la sexualidad. Esto último puede verse claramente en el discurso de las mujeres entrevistadas, éstas hicieron alusión a una imposibilidad de mantener contacto físico con otras personas que no fueran sus parejas, ligaron ese contacto con la sensación de intimidad, y alegaron no tener ese contacto con otras personas que no fueran sus parejas, por no sentir la necesidad de hacerlo. Con los niños sí está habilitada esa posibilidad, pero en la mayoría de los casos, por querer comunicarse con ellos y no poder utilizar aun el lenguaje articulado. La mayoría especificó, que una vez que el niño pudiera hablar, no haría falta seguir manteniendo contacto físico con él. Las ocasiones en que esta cercanía física está posibilitada, en la percepción de las entrevistadas, eran circunstancias extraordinarias de mucha angustia, o mucha alegría y solamente era posible establecer ese tipo de contacto con personas que implicaran un vínculo importante: amigas íntimas, hermanos, hermanas, madres, los padres en general no fueron mencionados en estas circunstancias.

### **¿Qué hacemos con nuestro cuerpo?, ¿somos madres, tenemos sexo, o las dos cosas?**

Diversos estudios muestran que las mujeres urbanas, nacidas en la segunda mitad del siglo XX, han internalizado el cambio de valores según el cual, la sexualidad es parte normal de la vida de las personas y la doble moral sexual es injusta. En este discurso no sólo se recupera la dimensión erótica femenina sino que la satisfacción sexual se convierte en un mandato y sinónimo de salud psíquica. Es por esto que en la práctica actual, la sexualidad y la reproducción tienden a separarse, debido a los cambios en la definición de la sexualidad de las mujeres y a la existencia de métodos altamente eficaces para regular la fecundidad. Esto significaría un giro radical en la identidad femenina, ya que la maternidad parece estar dejando de ser un destino para convertirse en una decisión. En consecuencia, se abren nuevas posibilidades de vida sexual y se transforma el proyecto de vida de la población femenina. De todas formas, estudios realizados en el ámbito latinoamericano muestran que este proceso no

es uniforme ni mayoritario y que persiste la regla ideal que exige recato de la joven y afirmación viril del varón de manera tal que, mientras la promiscuidad sexual es premiada en los varones, se trata de una falla en las mujeres (Fuller, 2004).

En el terreno simbólico, entonces, es donde se configuran los contenidos significativos que orientan las prácticas y sentimientos respecto de la sexualidad y la maternidad. En este sentido, Julia Kristeva (1991) describe el cuerpo materno como protador de significados que son anteriores a la cultura misma. La propuesta de Kristeva se contrapone y retoma la teoría lacaniana. Según Lacan, la ley paterna estructura toda la significación lingüística, llamada “lo simbólico”, y así se convierte en un principio organizador universal de la cultura. Esta ley permite la experiencia significativa mediante la represión de los impulsos primarios de la libido, incluyendo la dependencia radical del bebé respecto del cuerpo de la madre. Kristeva afirma que lo “semiótico” es una dimensión del lenguaje ocasionada por ese cuerpo materno primario, lo que no sólo refuta la premisa de Lacan, sino que sirve como una fuente de subversión dentro de lo simbólico. Para Kristeva, lo semiótico expresa la multiplicidad original de la libido dentro de los términos mismos de la cultura, y más precisamente dentro del lenguaje poético en el que prevalecen los significados múltiples y el carácter semántico no cerrado. El lenguaje poético es la recuperación del cuerpo materno dentro de los términos del lenguaje, el que tiene el potencial para trastocar, subvertir y desplazar la ley paterna. Mientras que lo simbólico se basa en el rechazo de la madre, lo semiótico, mediante el ritmo, la asonancia, las entonaciones, el juego de sonidos y la repetición, representa o recupera al cuerpo materno en el habla poética. En opinión de Butler (2001), aunque lo semiótico es una posibilidad del lenguaje que escapa a la ley paterna, permanece inevitablemente adentro, o debajo del territorio de esa ley.

### **El cuerpo en la maternidad**

La experiencia corporal es de suma importancia en la construcción de la identidad. El proceso cognitivo de formación del yo es simultáneo a la formación de la percepción cognitiva del cuerpo en la conciencia. El cuerpo puede volverse un lugar de control efectivo, pues también interviene en la cognición de otros cuerpos y objetos. Las coordenadas de identificación se dan primero en el cuerpo (Butler, en Navarro y Stimpson, 2002; Lamas, en Arango, Viveros y León, 2002; Mead, 1953).







*incluso con una compañera mujer, que resultó ser lesbiana, y un día me dijo – mirá, no me toques más, porque yo después me entusiasmo...” (Lorena, 32 años).*

La percepción de las mujeres entrevistadas es que desde la perspectiva masculina codifica el contacto físico en las mujeres como un contacto sexual. Esto le otorga mayor importancia al rol sexual de una mujer por encima de otras propiedades o características distintivas de esta que pudieran mediar en la relación.



Los significados del cuerpo intervenían en diferentes dimensiones de la vida de las mujeres, pero la mayoría de estas dimensiones estaban referidas a aspectos comunicacionales. Ellas aludían a la relevancia de lo estético como carta de presentación en la interacción, a la importancia de la función expresiva de lo físico, e inclusive a la manifestación de procesos “internos” – emocionales – dando cuenta de un proceso de interacción entre el cuerpo y lo sentimental. La función del cuerpo como elemento comunicador, aludía también a lo estético en el sentido de que completaba la “performance de género”, en términos de Butler (en Stimpson y Navarro, 2002). Es decir, completaba la presentación de la persona en la situación de interacción en el rol que le toca en cada caso. Este aspecto estético del cuerpo, fue recurrentemente mencionado en las entrevistas, ubicado en un lugar de exigencia difícil de cumplir. Ante esta circunstancia surgieron dos conceptos en la mayoría de ellas: la aceptación del propio cuerpo y sus falencias, y el intento de no obsesionarse con lograr los parámetros físicos que consideraban requeridos. Estas aseveraciones estaban acompañadas de comentarios acerca del carácter secundario del cuerpo en las relaciones humanas y en su orden de prioridades en general.

Frente a la pregunta acerca de ¿qué ocurría con el cuerpo de la mujer durante un embarazo? La mayoría respondió que se trataba de una transformación agradable y natural. Muchas de ellas mencionaron la dificultad estética de verse gordas, respecto de la pérdida potencial de atractivo sexual que esto representaba. Esto último nos habla de una configuración identitaria que las construye como objeto de deseo sexual, además de seres reproductivos. Esto representa un cambio fuerte respecto de generaciones anteriores en las que la preocupación de una mujer embarazada no estaba referida a lo sexual sino a cuestiones referidas a la

maternidad exclusivamente, dejando evidenciada una etapa en la que la sexualidad de las mujeres no estaba separada de la maternidad. (Kniehbieler, 2001; Fuller, 2001).

El alejamiento de las mujeres de la relación con su propio cuerpo; la apropiación de los saberes, que antes detentaban las comunidades y sus miembros, por parte de la institución médica hegemónica otorga poder y legitimidad a ésta. En Occidente el cuerpo es cedido a los trabajadores de la salud, entregando con él la capacidad de elegir cómo vivirlo o abandonarlo. La medicina estudia un cuerpo separado del hombre, valorado y percibido como un receptáculo de la enfermedad, con indiferencia hacia el sujeto que encarna ese cuerpo que sigue designios biológicos propios. En este paradigma el cuerpo funciona como un principio de individualización. En Occidente la percepción del cuerpo responde a una triple sustracción: el hombre es separado de sí mismo (distinción entre cuerpo y alma), separado de los otros (paso de una estructura social tipo comunitaria a una estructura individualista), separado del universo (los saberes de la carne no provienen de una homología entre el hombre y el cosmos, sino que son singulares y le pertenecen sólo a la definición singular del cuerpo). En la medicina actual el cuerpo se encuentra fraccionado, al hombre se lo concibe en abstracto, como el fantasma que reina en un archipiélago de órganos aislados unos de otros (Le Breton, 1995).

Las mujeres sienten temor al trato y a la intervención que recibirán en el transcurso del parto, sabiendo que será distante e impersonal, donde no se prestará atención a sus necesidades y emociones, sino que serán atendidas cuestiones técnicas del parto únicamente, en circunstancias en las que muchas veces incluso éstas interfieren con el éxito del parto mismo y de la plenitud y alegría con que la mujer pueda vivirlo. La satisfacción de la madre en el parto favorece todo el proceso, además de garantizarse el disfrute en una experiencia vital trascendente. Los médicos entrevistados afirman aplicar la anestesia peridural en la mayoría de los partos que asisten porque las mujeres no soportan el dolor, ponen el acento en que el dolor es insoportable. Del mismo modo alegan que las mujeres piden que no les hagan cesárea, antes de entrar a la sala de partos pero una vez allí, cuando sienten el dolor intenso del parto piden a gritos la cesárea y la peridural. En este sentido, tanto la anestesia como la cesárea son solidarias al contrato implícito de la mujer con el médico, en el que ella le entrega su cuerpo y él acciona sobre él sin dar cuenta de sus decisiones ni consultar demasiado. Sería interesante profundizar en este aspecto para investigar la construcción de la amenaza del dolor en el parto como funcional para inducir a las mujeres a la cesárea y a la peridural.

Es importante resaltar que en este fenómeno estamos observando la retirada del modelo religioso judeo cristiano en el que el dolor en el parto es fundamental para afianzar la identidad de una mujer como tal.

Respecto de la lactancia, ésta es percibida como un desafío, pues sienten culpa si no logran amamantar a su hijo; y es vivida como un conflicto, pues deben articular sus tareas y horarios laborales con el amamantamiento. El agotamiento y nerviosismo que esto genera contribuyen a la merma de la producción de leche por el organismo, provocando frustración, aunque también alivio en las mujeres.

### **La observación en plazas**

En relación con lo expuesto hasta aquí, la observación realizada en tres plazas de sectores medios de la Ciudad de Buenos Aires, apoya los datos extraídos de las entrevistas realizadas. Durante los días hábiles la mayor afluencia al sector de juegos de las plazas es de mujeres con niños y durante el fin de semana es de hombres con parejas mujeres y niños. No es frecuente ver hombres solos con niños. Lo anterior refuerza lo expuesto acerca de los comportamientos que no son propiamente masculinos según el imaginario del sector en estudio, tales como la dedicación al cuidado diario de los hijos. También puede observarse el impacto de la maternidad en la inserción laboral de las mujeres, pues los días hábiles la mayor presencia es de mujeres con niños. En relación con esto la mayoría de las mujeres consultadas en las plazas comentaron que son ellas, en mayor medida, quienes llevan a los hijos al médico para las consultas y controles.

En lo relativo a las actividades dentro de los juegos, las niñas se inclinan con mayor frecuencia a las hamacas y los niños a jugar con la pelota, pero ambos se muestran consternados por las palomas. Tal vez porque se trate de niños socializados en la ciudad y con poco contacto con animales. Las palomas, entonces, se vuelven el centro de la atención o el hilo conductor de interpretaciones de la conducta de nuestros sujetos en estudio. Las mujeres irritadas con la suciedad, temerosas de posibles peligros que asechen a los niños, escapan de las palomas y protestan cuando se les acercan, pegadas al estereotipo de fragilidad, delicadeza femenina. Los hombres con confianza juegan con ellas, las agarran, les dan de comer con la mano, o simplemente las ignoran, también siendo coherentes con el rol masculino descrito por

las mujeres entrevistadas: rudeza, indiferencia, fortaleza, en apariencia no sienten miedo ni asco por nada.

Observar la indumentaria ayuda a comprender la actitud de acercamiento o de rechazo a la experimentación física de la « situación de plaza », ellas vestidas con colores claros y atuendos delicados, propios de una salida urbana sin actividades físicas. Se mueven, también confirmando el estereotipo femenino: con cuidado, temor, higiene, con mayor facilidad en el mundo de los sentimientos y el cuidado. Cuando tienen que realizar alguna actividad como sentarse en el suelo, entrar a un arenero o correr demandan a sus parejas para que sean ellos los que realicen esas tareas. El mundo físico corresponde mayormente a los hombres dentro del imaginario androcéntrico de nuestra comunidad, y su atuendo, si bien es elegante es lo suficientemente cómodo como para realizar actividades en ese mundo.

Por otra parte, es interesante observar que con la entrada de la mujer en el mundo laboral, los padres comienzan a tener mayor ingerencia en la cotidianidad de la educación de los hijos y esto altera los patrones de socialización de género vigentes hasta ahora. Es notorio que las mujeres protegen más en los juegos a sus hijas de posibles daños físicos que a los hijos varones impidiendo que realicen actividades de destreza, como trepar a lugares que representan mayor dificultad, correr rápido, hamacarse con fuerza, correr descalzas. Esto se da a la inversa con los padres, que cuando otorgan licencias de movilidad para las niñas, las madres se disgustan con ambos. La socialización de género es uno de los procesos que permiten incorporar las normas de comportamiento de género. Un determinado uso del cuerpo ligado al terreno de la experimentación física o del constreñimiento. Podemos apreciar, mediante lo observado, las normas culturales que regulan la expresión de los sentimientos y el universo de la comunicación y cognición simbólica.

En lo referido al contacto físico con los hijos, en la observación se pudo constatar lo mencionado en las entrevistas. En los niños más pequeños es menos notoria la dificultad de acercamiento, pero en los mayores es clara la falta de contacto físico, aún del contacto de la mirada cuando entablan una conversación. Esto se hace extensivo a la forma de interactuar con otros sujetos, adultos, parejas, padres, entre otros. Las implicancias y factores causales de lo recién expuesto exceden las posibilidades de ser desarrollados aquí, pero mencionaremos que la concepción occidental encuentra su formulación en la anatomofisiología, y en el modelo de la posesión, permitiéndole al sujeto decir “mi cuerpo”; esta representación nació de

la emergencia y el desarrollo del individualismo en el Renacimiento; era necesario un factor de individuación y el cuerpo cumplió ese rol. Del mismo modo, la dimensión sensible y física de la existencia humana tiende a olvidarse a medida que se extiende la técnica. El cuerpo se vuelve más difícil de asumir cuanto más se restringen sus actividades sobre el entorno (Le Breton, 1995). Toda sociedad implica la ritualización de las actividades corporales, pues, el cuerpo es el soporte material que hace posible el intercambio entre los sujetos, la occidental se basa en su evitamiento, en el distanciamiento, y a la ausencia de manifestaciones corporales la entiende como salud física. El cuerpo en todas sus manifestaciones es un vehículo de mensajes y comunicación, aun hacia sí mismo. La no expresión, el no gesto, continúa la tendencia hacia el vaciamiento de lo significativo, y el quiebre sistemático de los vínculos sociales. Sin interacción, no hay construcción simbólica posible, y sin construcción de sentido, no hay vida social. La experiencia corporal es de suma importancia en la construcción de la identidad. El proceso cognitivo de formación del yo es simultáneo a la formación de la percepción cognitiva del cuerpo en la conciencia. Las coordenadas de identificación se dan primero en el cuerpo. El cuerpo puede volverse un lugar de control efectivo, pues también interviene en la cognición de otros cuerpos y objetos (Butler, 2001).

### **Comentarios finales**

La dicotomía hombre / mujer, género femenino / masculino, no es posible para poder hacer un abordaje pleno de las construcciones de identidad genérica. Estos binomios son funcionales al sistema patriarcal de heterosexualidad obligatoria. Cada una de las identidades genéricas estará correlacionada con un tipo específico de construcción del cuerpo y una manera específica de vivenciarlo. Wittig (en Butler, 2001) afirma que sólo hay un sexo, el femenino, lo particular; pues ser masculino es no estar sexuado, los hombres dentro del sistema patriarcal se constituyen en universal. Pues, no hay partes del cuerpo que correspondan al sexo, si no es mediante un criterio construido, esta disección no está dada por la naturaleza a priori. Lo anterior es producto de un acto realizado en el nivel de los conceptos, la filosofía y la política (Butler, 2001; Bourdieu, 2000; Foucault, 2003).

Ante el interrogante acerca de las diferencias en la comunicación física del afecto con amigas o familiares respecto de la pareja, las entrevistadas aludieron a un mayor grado de intimidad con su pareja como elemento determinante para habilitar el contacto físico frecuente. Esta erogenización del cuerpo femenino se vuelve importante en otros terrenos relacionales; es

posible que lo anterior de cuenta de la persistencia de patrones de comunicación androcéntricos en los que las diferencias entre hombres y mujeres se fundamentan en lo biológico, en las diferencias sexuales, como formas de organización de las relaciones de poder entre géneros. Esto podría contestar la pregunta de ¿por qué todo contacto físico es decodificado como sexual en las entrevistadas?

La sexualidad no es una función del cuerpo, sino un tipo diferenciado de actividad, una experiencia, emotiva e intelectual a la vez, cuyo carácter autónomo o no autónomo es decisivo y crucial para la totalidad de la autonomía humana. No se pudo encontrar este grado de autonomía en las entrevistas, las mujeres se sentían incómodas con su cuerpo, hacían cosas para lograr su corrección, dietas, deporte, pero con esta insatisfacción convivían sensaciones de resignación, por eso todo el tiempo, todas ellas mencionaban que cuidaban su aspecto pero no se obsesionaban con lograr perfección. La adolescencia era mencionada como una etapa difícil en este aspecto, ninguna de ellas estaba conforme con su cuerpo, durante esos años se ocultaban, luego de esa etapa describen sensaciones de resignación y aceptación del propio cuerpo.

Es importante reconocer al cuerpo como un gran poder formativo, emotivo y cultural (Heller, 2004). La meta no sería dessexualizar el espacio de interacción, esa tampoco puede ser la manera, las relaciones asimétricas de poder están presentes en todos los intercambios en las relaciones de género, esto se expresa también en otros ámbitos de interacción, si esas relaciones no fueran asimétricas en otros ámbitos, tampoco lo serían en lo corporal. Es decir, claramente lo sexual no trae consigo necesariamente relaciones asimétricas de poder, sino que por el contrario, las relaciones asimétricas se expresan en terrenos variados de la vida social, y el espacio de interacción sexual es uno de ellos.

El cuerpo en la maternidad otorga un espacio donde se dirimen los conflictos analizados. Las mujeres no problematizan la relación con su cuerpo, los sentidos y hábitos se expresan a través de él.

## **Bibliografía**

Arfuch, L. (comp.) (2002). *Identidades, sujetos y subjetividades*. (Bs. As.: Ed. Prometeo)

- Bourdieu, P. (1988). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus Ed.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid Editorial Taurus.
- Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina* (Madrid: Ed. Anagrama).
- Butler, Judith (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México. Ed. Paidós.
- Csordas, Thomas (1990). *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Fuller, Norma (2001): “*Maternidad e identidad femenina*”, en *Adolescencia y juventud en América Latina*. Madrid. Ed. LUR.
- Heller, Agnes. (1995) *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona. Ed. Península.
- Kornblit, A. y M. Petracci (1997) *El acoso sexual en el escenario laboral*. Buenos Aires. Ed Corregidor
- Kristeva, J. (1991) *Stranges to ourselves*. Nueva York. Columbia University Press.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Mead, G. (1953) *Espíritu, persona y sociedad*. (Bs. As.: Paidós)
- Romo, Nuria (2004) *Tecno y baile. Mitos y realidades de las diferencias de género*. En: *Estudios de Juventud*, N° 64/04.
- Vance, C. (1992) *Pleasure and danger. Exploring female Sexuality*. Londres. Ed Pandora.



