

Los avatares del cuerpo en la constitución de la identidad: Un acercamiento a través de la obra de Pierre Bourdieu y Marcel Mauss

The avatars of the body in the formation of identity: A rapprochement through the work of Pierre Bourdieu and Marcel Mauss

Priscila Cedillo Hernández

El Colegio de México

Resumen

Las identidades de género se apoyan en un trabajo diario de ritualización corporal; este proceso es leído a través de dos conceptos: las *técnicas corporales* de Marcel Mauss, las cuales aluden al entrenamiento de los cuerpos, aquí, en relación al imaginario de la masculinidad y la feminidad y las expectativas que engendra; y, el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, que apunta a la comprensión de disposiciones diferenciadas entre hombres y mujeres, al suponer la *encarnación* de las técnicas de las que habla Mauss. Esto se ejemplifica

Abstract

Gender identities are based on a daily work of body ritualization. This process is read through two concepts: *body techniques* of Marcel Mauss, which allude to training bodies, here, according to the imaginary of masculinity and femininity and the expectations that engenders. And Pierre Bourdieu's concept of *habitus* of, denoting the understanding of differentiated dispositions between men and women, assuming the *embodiment* of the techniques referred to by Mauss. This is exemplified through the radical transgender identities

a partir de las identidades radicales y la and performance of *drag king*.
actuación del *drag king*.

Palabras clave

Cuerpo, identidad, género, *drag king*.

Keywords

Body, identity, gender, *drag king*.

Introducción

A fuerza de usar faldas por tanto tiempo, ya un cierto cambio era visible en Orlando; un cambio hasta de cara, como lo puede comprobar el lector en la galería de retratos. Si comparamos el retrato de Orlando hombre con el de Orlando mujer, veremos que aunque los dos son indudablemente una y la misma persona, hay ciertos cambios. El hombre tiene libre la mano para empuñar la espada, la mujer debe usarla para retener las sedas sobre sus hombros. El hombre mira el mundo de frente como si fuera hecho para su uso particular y arreglado a sus gustos. La mujer lo mira de reojo, llena de sutileza, llena de cavilaciones tal vez. Si hubieran usado trajes iguales, no es imposible que su punto de vista hubiera sido igual.

Virginia Woolf, en *Orlando* (2004: 165)

Una de las novelas de Virginia Woolf relata la historia de Orlando, un caballero inglés que durante la época isabelina se convierte en una mujer. Sin comprender bien a bien la razón del cambio, Orlando le tiene que hacer frente, pues aun cuando él se asuma como hombre, para la mirada de los otros, ya es una mujer. Sin embargo, convertirse en una mujer no es tarea fácil. Es aquí cuando Orlan —ya con su nuevo nombre— encamina todas sus fuerzas hacia nuevos aprendizajes: hablar, caminar, sentarse, moverse, vestirse, e incluso pensar y sentir las nuevas experiencias que le acompañan, se vuelven un reto que, de superarlo, habrán de convertirlo en mujer.

Con esta novela, Woolf nos recuerda los avatares por los que comúnmente pasamos para convertirnos en hombres o mujeres y que las más de las veces pasan inadvertidos. Sirva como pretexto para introducir el problema que aquí interesa: la ritualización diaria del cuerpo en la producción de identidades de género; para llevar a cabo este objetivo, el artículo se divide en tres partes. La primera muestra cómo el género afecta la constitución de identidades. Una segunda parte pone de relieve las implicaciones que tiene el cuerpo en tales procesos, a partir de dos categorías: las *técnicas corporales* del antropólogo Marcel Mauss y el *habitus*,

del sociólogo Pierre Bourdieu, bajo la premisa de que el cuerpo se somete a un trabajo de ritualización. Cierro el artículo con una digresión respecto a cómo las identidades radicales (transexuales, travestis, transgénero) dejan ver esta lógica al someterse a un continuo proceso de masculinización o feminización, según sea el caso, que desafía la correspondencia que se ha impuesto entre un cuerpo y un rol de género.

Género e identidades: un juego relacional

Hablar de identidades remite a un juego particular en donde el *yo* se constituye a partir del otro que nos interpela. Este apartado refiere a la conformación de una identidad particular: aquélla que nos define como hombres y mujeres. No es mi intención realizar una lectura psicológica o psicoanalítica de este proceso; más bien quiero enfatizar el carácter relacional de las identidades y la importancia de los ordenamientos de género para que éstas se constituyan.

El género, nos dice Joan Scott, es de naturaleza recíproca a la sociedad (Scott, 2008: 69). Sin embargo, ¿qué quiere decir esto? En primera instancia alude a cómo el género es producido por la sociedad al tiempo que se encarga de producirla. Se trata entonces de una relación que se afecta mutuamente. Es decir, la diferencia entre lo masculino y lo femenino se vuelve fundamental en las sociedades en tanto que, producida por éstas, contribuye a organizarlas.

Sin embargo, en esta diferenciación, el polo de lo femenino adquiere una connotación negativa o subordinada respecto a lo masculino en la medida en que lo femenino sirve de categoría límite que permite la constitución de lo masculino. En otras palabras, sin lo femenino, lo masculino no podría ser. La oposición entre lo masculino y lo femenino es entonces asimétrica. El género se vuelve así: “un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos [a la vez que] el género es una forma primaria de relaciones simbólicas de poder” (Scott, 2008: 65).

Al ser un factor clave en la organización de las sociedades, el género opera en varias dimensiones. Scott da cuenta de ello y propone, en su artículo *El género, una categoría útil para el análisis histórico*, cuatro

niveles analíticos que se imbrican mutuamente: 1) el simbólico, que se ubica en el terreno de las significaciones; 2) el normativo, que encamina lo simbólico en una dirección específica y se traduce en un *deber ser* que rige las sociedades y a sus individuos; 3) el institucional, que alude a las distintas formas en que el género se construye en esferas tan diversas como la política, la religión, la economía o las estructuras del parentesco; y 4) el subjetivo, que da cuenta de las formas en que los sujetos nos apropiamos de los ordenamientos de género.

Sin duda, coincido con Scott en este armazón conceptual que nos brinda para comprender cómo el género, construido socialmente, contribuye a la organización y producción de la sociedad. Para fines de este artículo me centraré sólo en la última dimensión que plantea (la subjetiva), en tanto me sirve como punto de apoyo para mostrar las imbricaciones entre género e identidad. Esto no quiere decir que haga caso omiso de las otras dimensiones. Por el contrario, éstas forjan los procesos que subyacen a la construcción de las identidades, pues, el ser humano, al vivir en sociedad, se produce como sujeto sólo a partir de las relaciones sociales y simbólicas que establece.

Así, la identidad no es de ninguna forma una esencia que de manera única se presente en un individuo. Al contrario, las identidades no podrían ser comprendidas sin su alteridad, pues es la delimitación frente a lo otro lo que las constituye. Se trata entonces de una dinámica de inclusión y exclusión en donde el género juega un papel primordial pues, por poner un ejemplo, no es lo mismo ser Luis que Luisa, como no fue lo mismo para Orlando, el personaje de Virginia Woolf, ser hombre que mujer.¹ Habrá que esclarecer las formas en que el género configura la identidad.

De acuerdo con Estela Serret (2001) la identidad de género comprende tres niveles: a) el posicionamiento frente a los referentes simbólicos de lo masculino y lo femenino, que fijarán su comportamiento respecto a los valores de la masculinidad y la feminidad, propios de cada socie-

¹ Aunque, la forma en que se experimente la masculinidad o feminidad dependerá de la posición que ocupemos en el espacio social. Con esto quiero decir que, aun cuando la identidad de género sea determinante, siempre se matizará en función de otras coordenadas sociales, sean éstas de etnia, clase, preferencia sexual, etcétera (cf. Barret, 1995; Gross, 1995; De Lauretis, 1991, y Millán, 2006).

dad; b) la percepción del cuerpo sexuado, a partir de la mirada del otro (fundamentalmente la materna), y c) la elección del objeto del deseo, que culminará con la resolución del Complejo de Edipo.

En particular, me interesan los primeros dos niveles, pues al posicionamiento frente a lo masculino y lo femenino, y a la percepción del propio cuerpo sexuado, subyace un proceso de ritualización de los cuerpos que da como resultado la apariencia de inmutabilidad y sustancialidad de las identidades.

La ritualización de la diferencia

Erving Goffman en *La presentación de la persona en la vida cotidiana* nos recuerda cómo los sujetos construimos una fachada a partir de las expectativas que el *otro* generalizado deposita en nosotros. Con ella, proyectamos un sentido específico que marca el curso de nuestras interacciones. Es en esta dirección que Goffman recupera al cuerpo como “productor de sentido” (cf. Goffman, 1994 y Sabido, 2007). Nuestro atuendo, por ejemplo, envía a los otros actores información respecto a nuestra persona. Ahora bien, la elección de nuestro vestido tendrá que ver con las expectativas que la sociedad marca para la posición que ocupamos en el espacio social. Sin embargo, no se trata sólo de cómo adornamos nuestro cuerpo sino cómo éste, al participar de un ordenamiento social particular, se adecua a las expectativas sociales que encierra. Bajo esta premisa, la adscripción a una identidad de género tendrá que ver también con la encarnación² de los valores de masculinidad y feminidad en una sociedad dada. Ya Simone de Beauvoir nos decía cómo las mujeres no nacen sino se hacen. Es así como este apartado quiere dar cuenta de la ritualización de la diferencia sexual, es decir, del trabajo social que día con día se invierte en los cuerpos en relación a las normativas del género a partir de dos categorías: las *técnicas corporales* de Marcel Mauss y el *habitus* de Pierre Bourdieu.

² Aquí recupero el término *encarnación*, propuesto por Fernando García Selgas, quien lo considera como “incrustación o *in-corporación* vital de marcos de sentido” (Selgas, 1994: 64) bajo las premisas de que el individuo se produce en y a través de relaciones simbólicas, por un lado, y que la corporalidad es una estructura abierta que se compromete con tales relaciones.

Las reflexiones que Mauss realiza sobre el cuerpo resultan relevantes en tanto dejan ver el trabajo social que se invierte en una dimensión a la que se le ha prestado poca atención: la corporal. Por su parte, Bourdieu da cuenta de cómo este trabajo de ritualización supone la encarnación del orden social en forma de disposiciones, arraigando, además, las desigualdades entre los géneros que terminan “por registrarse como diferencias de naturaleza” (Bourdieu, 1998: 3). Antes de ampliar tales argumentos, quisiera aludir a algunos elementos que justifican la pertinencia de un análisis sobre la ritualización desde una dimensión corporal.

¿Por qué el cuerpo?

Si bien existen muchas clases de rituales —las bodas, los funerales, las fórmulas que empleamos para comunicarnos, etcétera— hay algunos que suponen un entrenamiento particular del cuerpo al señalar cuáles son los usos legítimos e ilegítimos del mismo; es decir, que muestran por quién, cómo y en qué contexto el cuerpo puede ser utilizado (cf. Bourdieu, 1991 y 2005). De ahí, es posible afirmar que el cuerpo se encuentra altamente ritualizado. Durante nuestra infancia, por ejemplo, aprendemos a no comer con las manos, a no gritar cuando queremos hacerlo o, simplemente, a controlar necesidades fisiológicas básicas como orinar en el lugar apropiado, evitar las flatulencias frente a otras personas, etcétera. En este sentido dirá Le Breton (2002): las lógicas culturales se inscriben en los cuerpos.³

En lo que se refiere a las relaciones entre los sexos, los rituales de este tipo cumplen una función primordial: contribuyen a la encarnación de los valores inscritos en la masculinidad y la feminidad, en forma de *habitus*, es decir, esquemas de percepción, pensamiento y acción (cf. Bourdieu, 2005). De tal suerte que conforma, aunque no de manera exclusiva, las identidades de género. Sin embargo, una de las consecuencias más graves de esta encarnación del género será la *naturalización* de formas de moverse, hablar o pensar (en suma, de comportarse) que han sido socialmente constituidas. La naturalización de tales prácticas favorece la reproducción

³ Esto remite al conflicto, ya descrito por el psicoanálisis, entre el *yo* y el *ello* donde la internalización de las prescripciones culturales a través de la conformación del *superyó*, impide que el individuo se deje llevar por sus instintos.

del *statu quo* e impide cuestionarse acerca de las desigualdades que encierra este último. En otras palabras, la organización social y simbólica que privilegia lo masculino encuentra en la continua ritualización de los cuerpos una forma de (re)crearse.

Las técnicas corporales

Marcel Mauss en su artículo *Técnicas y movimientos corporales*, publicado en 1936, nos recordó cómo el ser humano tiene al cuerpo como su instrumento más natural (Mauss, 1979). Aquí Mauss propuso el concepto *técnica corporal* para referirse a las formas tan diversas en que los seres humanos hacemos uso del cuerpo. De acuerdo con este antropólogo, existen dos formas para clasificar tales técnicas: por un lado, se pueden separar en función del sexo. Y por el otro, pueden considerarse a partir de la edad. De tal suerte que hay técnicas del nacimiento, la infancia y la adolescencia; y técnicas de la edad adulta (en donde incluye las técnicas del sueño y el reposo, de la actividad y el movimiento, las que hacen frente a las necesidades naturales del cuerpo, las técnicas de la comida, la reproducción y el cuidado corporal).

Por obvias razones me interesa la primera forma de clasificación. Cuando iniciaba el capítulo con el relato de la novela de Woolf, hacía alusión al hecho de lo que convertirse en mujer significaba para Orlando-Orlan, esto es, incorporar nuevos aprendizajes. Y puse particular atención en aquéllos que tenían que ver con el cuerpo directamente, tales como caminar, sentarse, moverse, etcétera, en aras de mostrar cómo nos valemos del cuerpo para construir nuestra propia fachada, en términos goffmanianos. Lo que supone, además, trazar los rasgos que delimitan nuestra identidad. En suma, traté de resaltar las técnicas corporales que subyacen a la identidad de género.

Tales técnicas pasan inadvertidas la mayor parte de las veces debido a que son producto de un trabajo de socialización que tiende a borrar sus huellas. Bourdieu (2005) nos recuerda cómo las estructuras que contribuyen a la (re)producción de la dominación masculina realizan al mismo tiempo un trabajo de deshistorización, aunque su existencia nos deja una valiosa enseñanza que Mauss ya nos advertía: gracias a la

repetición duradera, los cuerpos se invisten de una naturaleza distinta a lo fisiológico, adquieren un *habitus* o una *hexis* que alude al trabajo social invertido en los cuerpos que, en lo respectivo a las relaciones entre los sexos, contribuye a la afirmación de una diferencia.

Los cuerpos conocen (el habitus)

Con y contra Mauss, Pierre Bourdieu recupera el concepto de *habitus* dentro de la tríada conceptual que nos propone como parte de su *estructuralismo genético*.⁴ Siguiendo la línea ya trazada por Mauss, Bourdieu propone un nuevo matiz: los cuerpos conocen. Es decir, no se trata de un objeto pasivo sobre el cual la cultura se inscribe sin más. Por el contrario, los cuerpos aprenden continuamente. Las *técnicas corporales*, en ese sentido, son la prueba de un largo proceso de aprendizaje corporal. El sociólogo de *La dominación masculina* desafía así una de las dicotomías más queridas a la tradición de pensamiento en Occidente, aquélla que opone el cuerpo al alma. Y donde el alma es la única capaz de conocer, en tanto que en ella residen nuestras capacidades intelectuales. El ejemplo más común es la separación que René Descartes realiza entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

Es así como, a partir del *habitus* y su dimensión corporal, las *técnicas corporales* de Mauss adquieren total relevancia, pues el *habitus* funge como un “esquema general de pensamientos, percepciones y acciones” que se dirigen fundamentalmente a los cuerpos,⁵ pero que, además, resultan de un trabajo continuo de ritualización que hace uso de esas *técnicas corporales*. Atender entonces la ritualización de los cuerpos sexuados significa tender un puente entre ambas categorías que revele la lógica cultural

⁴ Denominación que él mismo utiliza (cf. Bourdieu, 1993). Su propuesta teórica incluye la articulación de tres conceptos clave: *habitus*, *campo* y *capital*. No podré detenerme suficientemente aquí, pero el campo tiene que ver con el espacio de relaciones objetivas donde han de gestarse las posiciones sociales que unos agentes ocuparán en función de su capital específico. No existe sólo un campo, sino varios: el de la política, la religión, el arte, etcétera. El capital, por otro lado, es entendido no sólo como la acumulación de bienes materiales o económicos, sino también como la acumulación de bienes simbólicos o sociales, que en su conjunto permiten obtener una posición dentro de cada campo (cf. Bourdieu, 1988 y 1990).

⁵ Mi interés principal recae, no tanto en los *habitus* como una categoría general, sino en la consideración de este concepto a la luz de la ritualización a la que se somete el cuerpo. Y en particular a la “construcción cultural de la diferencia sexual” (cf. Lamas, 1996 y 2002).

que subyace a los cuerpos y los esquemas de pensamiento, percepción y acción que engendra.

Ya Mauss señalaba que tales *técnicas* podían clasificarse por sexo y edad. En ese sentido, Bourdieu coincide con el antropólogo, pero va más allá. A las variables de sexo y edad podrían agregársele otras más, por ejemplo, la posición de clase.

En *La distinción*, Bourdieu deja ver cómo las mujeres de la pequeña burguesía se encuentran sumamente preocupadas por la imagen que presentan a los demás mucho más de lo que podrían estar las mujeres que ocupan posiciones más arriba o más abajo en la escala social. Su preocupación no es gratuita, pues estas mujeres se ven doblemente afectadas: por el género y la clase.⁶ Por el género en la medida en que la relación que las mujeres establecen con su cuerpo tiene que ver con la percepción del otro (que no es solamente masculino). Es decir, el ser femenino, en palabras de Bourdieu, es un ser percibido. La relación de las mujeres con su cuerpo tiende a la inmanencia⁷ pues constantemente nos vemos reducidas a la imagen que generamos en los demás.⁸

Esta relación se acentúa en el caso de las mujeres que pertenecen a la pequeña burguesía, pues esta fracción de clase se encuentra siempre ávida de reconocimiento social, por la posición tan endeble que ocupa (no se encuentran al fondo de la escala social pero tampoco en la cima). De tal suerte, los cuerpos de las mujeres pequeño burguesas se someten a un mayor número de rituales que tienen que ver con su presentación personal (maquillaje, peinados, atuendos, etcétera).

Ahora, es posible deducir de aquí que la ritualización de los cuerpos sexuados contribuye a un trabajo continuo de diferenciación entre los sexos que genera disposiciones específicas: se construye así un *habitus* masculino y otro femenino, e igualmente se generan dos formas de rela-

⁶ No quiero decir que las mujeres pequeño burguesas sean las únicas que se vean afectadas por estos dos factores. Más bien quiero enfatizar cómo la posición que ocupan en el espacio social acentúa las prescripciones de género a las que se someten todas las mujeres.

⁷ La asociación “cuerpo femenino-inmanencia y ser masculino-trascendencia del cuerpo” ha sido trabajada, en especial, por la teoría feminista (véase, Bordo, 2001 y Héritier, 2007).

⁸ Un espectacular de *El Palacio de Hierro* condensa a la perfección esta relación: una mujer es examinada por varias lupas que dirigen la mirada del espectador a su atuendo, mientras tanto, en el fondo del espectacular se dibujan unas víboras.

cionarse con el cuerpo (de portarlo), o en palabras de Mauss y Bourdieu, dos *hexis* corporales. En este sentido, la ritualización del cuerpo sexuado contribuye a la creación de identidades de género; sin embargo, este proceso acarrea una consecuencia funesta: el arraigo en los cuerpos de las desigualdades entre los sexos.

En un ejemplo por demás sugerente, Jorge Galindo nos recuerda cómo el tacón contribuye a la percepción de las mujeres como seres frágiles e indefensos, en la medida en que al obligar a caminar en una forma determinada, obstaculiza muchos de nuestros movimientos (cf. Galindo, 2007). Algo similar sucede con el uso de la falda:

Es difícil comportarse correctamente cuando se lleva una falda. Si usted es un hombre, imagínese en una falda, más bien corta y trate de ponerse en cuclillas, de levantar un objeto del piso, sin moverse de la silla y sin abrir las piernas [...] La falda es un corsé invisible que impone en los modales una atención y una retención, una manera de sentarse, de caminar... La falda es una suerte de recordatorio. La mayoría de los dictados culturales sirven para recordar el sistema de oposición (masculino/ femenino, derecha/ izquierda, alto/ bajo, duro/ blando) en que se funda el orden social. Oposiciones arbitrarias que terminan por prescindir de justificativos y que se registran como diferencias de naturaleza [...] La falda muestra más que un pantalón y es difícil de llevar justamente por lo que puede llegar a mostrar. He ahí toda la contradicción de la expectativa social respecto de las mujeres: deben ser seductoras y moderadas, visibles e invisibles (o en otro registro, eficaces y discretas) (Bourdieu, 1998: 4-5).

El cuerpo de los varones pasa por un trabajo social que, sin embargo, se encamina en otra dirección. El ser masculino —nos recuerdan Bordo, Bourdieu y Héritier— busca trascender al cuerpo. La relación que los varones establecen con éste, a diferencia de lo que acontece con las mujeres, puede llegar al descuido y esto convertirse en una ventaja (lo que, cabe aclarar, no sucedería con una mujer descuidada). Alemany nos dice al respecto:

[L]a desatención del cuidado externo no incide de igual manera en cada uno de los colectivos. Así, el descuido

de estos aspectos desvaloriza a las mujeres, ya que pierden su imagen femenina, mientras que a los hombres, “el olvido” del cuidado personal les acerca a la imagen del sabio (citado por Rodríguez, 2003: 154).

Habrán entonces que atender a estos pequeños rituales, cotidianos pero sobre todo duraderos, que consagran la diferenciación entre los sexos, al establecer formas de caminar, de hablar, de portar el cuerpo; en suma, *hexis* corporales que nos recuerdan constantemente las divisiones que regulan las relaciones entre los géneros y que, al mismo tiempo, arraigan las desigualdades. Incluso cuando las mujeres logran incursionar en actividades designadas como “masculinas” el cuerpo (socialmente constituido) hace su aparición y les recuerda, en forma de estrés o cansancio, la línea que transgreden:

En la definición de una profesión hay también todo aquello ligado a la persona que la ejerce. Si está hecha para un hombre con bigotes y llega a ejercerla una jovencita con minifalda, pues ¡no está bien! Siempre faltará el bigote, la voz grave y sonora que conviene a una persona con autoridad: “¡Hable más fuerte, no se le oye!”, ¿qué mujer no ha padecido esta exclamación en una reunión de trabajo? La definición tácita de la mayoría de los puestos de dirección supone una forma de levantar la cabeza, de modular la voz, seguridad, desenfado, el “hablar para no decir nada” y si ella habla con más intensidad de la cuenta, con seriedad o ansiedad, pues eso resulta inquietante. Sin analizarlo siempre, las mujeres resienten todo esto, a menudo en sus cuerpos, como una forma de estrés, tensión, sufrimiento, depresión... (Bourdieu, 1998: 3).

Es interesante cómo este ejemplo puede ser leído a partir de una clave muy goffmaniana, pues todo puesto de dirección encierra unas expectativas que han de encarnarse en el agente que ocupa el puesto. Evidentemente, el género juega un papel importante en la definición de tales expectativas; de tal forma que la relación masculino-poder-puesto de dirección, no es gratuita. Cuando las mujeres acceden a ese tipo de cargos, las expectativas depositadas en el puesto les recuerdan constantemente que ocupan un lugar que no les corresponde, dada la relación

que se exige a las mujeres con su cuerpo. Las desventajas para las mujeres quedan así obnubiladas por el empalme entre la división sexual y social del trabajo, que encubre la distribución desigual de recursos simbólicos —y materiales— entre hombres y mujeres.

Desmontar este andamiaje implica reconocer que el género no sólo opera en las estructuras familiares o del parentesco, además se inscribe en los cuerpos de manera casi indeleble, a partir de estos pequeños detalles de los que día con día nos hacemos partícipes. Hacer frente a este desafío implica “refinar la mirada” (Simmel *dixit*) para hacer evidente la totalidad en los detalles aparentemente más nimios, tal y como predicara Georg Simmel hace más de un siglo, cuando describía las tareas del sociólogo.

Las identidades radicales: el potencial del cuerpo

Las identidades radicales se han caracterizado por desafiar las nociones tradicionales asociadas a los roles de género. Dentro de este ámbito pueden entrar una gran cantidad de nuevas pertenencias identitarias, por ejemplo, transexuales y transgénero, o prácticas como el travestismo o la actuación del *drag* (el *performance* de mujeres como hombres, *drag king*, u hombres como mujeres: *drag queen*). No es mi intención dilucidar claramente en qué se distinguen unas identidades/ prácticas de otras, sino mostrar una semejanza:⁹ el re-entrenamiento del cuerpo que llevan a cabo hasta adecuarse a las expectativas depositadas en el rol de género elegido frente al de adscripción. Llamo género de adscripción a aquél que fue asignado al momento de nacer en función, primero, de la mirada médica y los discursos que ésta ha construido alrededor del género y la sexualidad, y que después ha de conformar la mirada de la familia y otras instituciones. En cambio, cuando hablo de un género buscado sólo hago hincapié en el proceso por el que transexuales y transgénero, en función de un trayectoria psíquica particular, desafían las identidades de género tradicionales y transitan entre una y otra.

⁹ Una tarea así excede los límites de este trabajo, pues son muchos los discursos que configuran estas identidades; entre los más importantes se encuentra el producido por la mirada médica (véase Fausto-Sterling, 2006) y los de la propia militancia. Para una teorización propia de estas identidades, no puede dejar de consultarse el trabajo de Butler (2001).

De tal suerte que sea que lo modifiquen quirúrgicamente, en el caso más extremo, o se travistan, el cuerpo que sostiene las identidades radicales, y las prácticas como el *drag*, se encuentra hiper-ritualizado como producto de una re-elaboración identitaria que trasciende una adscripción de género. En este último apartado quisiera ilustrar lo dicho más arriba con algunos ejemplos tomados del trabajo de Amy Bloom en *Normal* y Julie Hanson en *Drag Kinging: Embodied Acts and Acts of Embodiment*. *Normal* es resultado del trabajo periodístico de la autora, quien nos muestra el camino que siguen las personas para adecuar su propio cuerpo con lo que consideran su identidad auténtica (cf. Bloom, 2002). Mientras que Hanson señala los efectos del *drag king* como un acto que modifica la relación con el cuerpo al fungir como una vía donde las mujeres logran identificarse con su masculinidad. (Hanson, 2007)

Un cuerpo que no es mío: De las técnicas corporales a un nuevo habitus

¿Por qué elegir las identidades radicales o las prácticas del *drag king* para ejemplificar la ritualización cotidiana de los cuerpos bajo las normativas del género? Porque en ellas este proceso se vuelve evidente. A través del tránsito entre un género y otro, aun cuando sólo sea una rápida instantánea como en el caso del *drag king*, se deja ver el trabajo corporal que se invierte en la adecuación a las expectativas del género que se busca. Así, ponen de manifiesto las determinaciones sociales de las identidades de género a la vez que transgreden las nociones tradicionales en torno a ellas.

Para ello se valen de un re-entrenamiento corporal a través de las técnicas de las que habla Mauss; técnicas definidas en relación al imaginario de la masculinidad y la feminidad y las expectativas que engendra. Así, aun cuando la operación quirúrgica de reasignación sexual, en el caso de los transexuales, representa una de las situaciones más extremas de modificación corporal, no basta; todavía habrá que realizar un trabajo que conlleve la adquisición de una *hexis*, pues los tratamientos hormonales y las cirugías resultan insuficientes.¹⁰ En este caso los transexuales, pero

¹⁰ No niego la importancia de los tratamientos hormonales en ese sentido; aun así, es necesario cierto trabajo sobre el *habitus*.

también los transgénero o los *drag*, emprenden un camino nuevo que los enseñará a *(re)presentarse y apropiarse del mundo desde otra perspectiva*: la modulación de la voz, las formas de hablar, de moverse, de caminar, de vestirse, serán ahora distintas, acordes a la actuación del género que se busca.

Este tránsito deriva en la adquisición de un *habitus* distinto en tanto se encarnan valores del género buscado. La relación con el cuerpo se modifica, aunque siempre dentro de los referentes de la masculinidad o la feminidad. En un nivel fenomenológico, los sujetos, sean transexuales, transgénero o *drag*, experimentan su nueva identidad en términos de una redefinición del cuerpo y la apropiación que a través de él hacen del mundo. La articulación de la existencia que tiene su punto de arranque en el cuerpo (cf. Merleau Ponty, 1957) se modifica entonces en función de la redefinición de las expectativas de género.

Bloom nos relata la historia de Michael, un chico que, adscrito al género femenino cuando nació, no se sentía a gusto consigo mismo. Michael emprendió así un tratamiento de reasignación que le permitió *ser libre* (cf. Bloom, 2002: 50). Sin embargo, comportarse como varón implicó un trabajo más amplio, se volvió más responsable en su vida erótica, tal vez más agresivo y obtuvo una caja de herramientas. La relación con su cuerpo se modificó al grado de buscar trascenderlo. La caja de herramientas resulta sumamente significativa pues socialmente se ha asociado a la técnica, lo que a su vez se asocia con lo masculino:

I'm the same personality -a little more visually responsive erotically, maybe a little more aggressive, but I was always aggressive. You know what's different? I have a toolbox. My whole life, I never thought about one, I'm not a big fixer. But now every once in a while, I find myself buying another wrench, or one of these very small screw drivers. That's different (citado por Bloom, 2002: 53).¹¹

¹¹ "Tengo la misma personalidad -un poco más receptiva visualmente en lo erótico, quizá un poco más agresiva, pero siempre he sido agresivo. ¿Sabe cuál es la diferencia? Tengo una caja de herramientas. En toda mi vida, jamás había pensado en tener una. No soy un gran reparador. Pero ahora, de vez en cuando me encuentro comprando otra herramienta, o uno de esos desarmadores pequeños. Eso es diferente". Traducción propia.

Así, aun cuando él no considera que hubiera un cambio en su personalidad, sí lo hubo en la relación que mantiene con su cuerpo. Resulta interesante, además, hacer notar que este tipo de separación ratifica la oposición entre cuerpo y alma; en donde el primero es un mero accesorio que aprisiona, por usar una de las metáforas favoritas de Platón, la verdadera “esencia” de la persona.

Por su parte, la práctica del *drag king*, aunque sólo sea por un momento, también evidencia la transformación corporal de quienes lo llevan a cabo. El material recopilado por Julie Hanson es prolijo en ejemplos. Stacey, quien se convierte en Johnny Kat como *drag king*, refiere (en Hanson, 2007: 99):

Putting on a costume, packing and putting on facial hair does give me a different bodily experience... As Johnny Kat, I gesture differently, walk differently, speak differently; I do all of these things to evoke the man I believe him to be.¹²

Esta transformación se acompaña de una re-apropiación del mundo desde el cuerpo, en suma, de la adquisición de un *habitus* nuevo, donde el cuerpo mismo se re-significa. El caso de Melanie, quien como mujer se considera obesa, cómo *drag king* reinterpreta su cuerpo como grande y poderoso. Hanson dice al respecto (2007: 84):

Whilst Melanie reduces masculinities to images and styles rather than a product of biology or embodiment, she discusses herself and her body in (relation to) drag specifically within terms of embodiment. She writes: I'm not small, and when I'm in drag I don't feel fat, I feel big and powerful... strong, sexy, more comfortable in my body. For Melanie, a body that is normally considered and “felt” as “fat” is re-embodied, re-written and re-read as ‘big and powerful’ all at the same time. In effect, Melanie self-creates a differently composed and alternative knowledge of her

¹² “Ponerme el vestuario, el ‘paquete’ [refiriéndose a la simulación del pene] y el vello facial en la cara me da una experiencia corporal distinta... Como Johnny Kat, gesticulo diferente, camino diferente, hablo diferente; hago todas estas cosas para evocar al hombre que creo que soy”. Traducción propia.

embodied self in conjunction with an altered or changed corporeality.¹³

La re-interpretación del cuerpo de Melanie y los efectos subjetivos que conlleva en la actuación que hace como *drag king* tendrá que ver entonces con la ritualización corporal que lleva a cabo al personificarse como hombre, aunque también con la modificación de los criterios a partir de los cuales juzga su cuerpo: un cuerpo robusto, que en la mujeres resulta particularmente incómodo, toda vez que el cuerpo femenino se asocia a lo frágil y delgado (cf. Bourdieu, 2005) se resignifica como grandeza y poderío si ese mismo cuerpo se asume como masculino. Y tal resignificación tiene efectos prácticos: una nueva relación con el mundo.

Además, cabe destacar que, al igual que lo que pasó con Michael, y el chico de Bloom en *Normal*, los casos que Hanson presenta muestran cómo se puede transitar del género femenino al masculino, lo cual apunta a la trascendencia del cuerpo:

But dressing in drag taught me about posturing myself, and how my body language can determine how people treat me. It's about owning space. Men tend to spread out more -they put their legs apart, they have their shoulders wide, they relax when they're in the presence of people. As a girl, at least in my experience, I was conditioned to be very conscious of my space and contain my space and not let my space overflow into other people's space (en *Genderblender* de Kendra Kuliga, citado por Hanson, 2007: 65. Énfasis añadido).¹⁴

¹³ “Mientras Melanie reduce las masculinidades a imágenes y estilos más que a un producto de la biología o la corporalidad, ella se discute a sí misma y su cuerpo en (relación a) el drag, específicamente dentro de términos corporales. Ella escribe: ‘No soy pequeña y cuando estoy en drag, no me siento obesa, me siento grande y poderosa... fuerte, sexy, más cómoda con mi cuerpo’. Para Melanie, un cuerpo que es normalmente considerado y ‘sentido’ como ‘obeso’ es re-encarnado, re-escrito y re-leído como ‘grande y poderoso’ todo al mismo tiempo. En efecto, Melanie auto-crea un conocimiento alternativo y compuesto distintamente de su yo encarnado, en conjunción con una corporalidad alterada o cambiada”. Traducción propia.

¹⁴ “Pero al vestir en drag me enseñó acerca de mi propia postura y cómo mi lenguaje corporal determina el modo en que la gente me trata. Es acerca de la apropiación del espacio. Los hombres tienden a extenderse más allá de –separar sus piernas, tienen sus hombros abiertos, están relajados cuando están en presencia de la gente–. Como chica, al menos en mi experiencia, he sido condicionada para ser muy consciente de mi espacio y contener mi espacio y no dejar que mi espacio invada el de otras personas”. Traducción propia.

Sara: [Doing drag] is pleasurable because it makes me feel sexy... Good women, proper women aren't supposed to feel sexy... if women feel sexy on their own, they don't need men's approval to feel good about their appearances, and they don't need other women's approval either... *Performing as a king makes me feel sexier, less afraid, and more adventurous* (en Hanson, 2007: 66. Énfasis añadido).¹⁵

Devon: I am very feminine and 'girly' most of the time, but I also enjoy being a boy... doing drag gives me space to take that to an extreme and live it out... I like to dress up like a tough guy... *My body feels bigger, and I take up more space. I feel stronger in a different way than usual.* I always feel strong when I'm myself- Jake's strength is a different kind of strength. One that is more physical and less mental. When I'm myself and I walk down the street, I walk tough and my attitude says, 'don't even try anything because I'll kick your ass, and my king walk is much the same, but it doesn't even expect to have anything tried. It's less reactionary, it's more assumed' (en Hanson, 2007: 87. Énfasis añadido).¹⁶

La apropiación del espacio y una mayor seguridad en sí mismas salta a la vista en las mujeres que practican el *drag king* en tanto encarnan valores propios de lo masculino y se alejan del ser femenino como ser percibido (cfr. Bourdieu, 2005). El cuerpo, redefinido a través de las expectativas del género buscado y las técnicas corporales que lo acompañan, produce una re-elaboración identitaria, al menos en un sentido fenomenológico. Esto

¹⁵ Sara: [Hacer drag] es placentero porque me hace sentir sexy... Las buenas mujeres, las mujeres apropiadas se supone que no son sexys... si las mujeres se sienten sexys por sí mismas, no necesitan la aprobación de los hombres para sentirse bien acerca de su apariencia y tampoco necesitan la aprobación de otras mujeres. Personificarme como king me hace sentir más sexy, menos temerosa y más audaz

¹⁶ Devon: Soy muy femenina la mayor parte del tiempo, pero también me divierte ser un chico... hacer drag me permite llevarlo al extremo y vivirlo... me gusta vestirme como un rufián... mi cuerpo se siente más grande y tomo más espacio. Me siento fuerte en una vía diferente a la usual. Siempre me siento fuerte cuando soy yo -la fortaleza de Jake es de un tipo distinto. Una es más física y menos mental. Cuando yo camino por la calle mi actitud dice: 'No intentes nada porque puedo patear tu trasero' y mi caminata king es muy parecida, pero no espera que algo pase. Es menos reaccionaria y más asumida.

devela así el papel que juega el cuerpo en la producción de identidades de género: su ritualización a través de técnicas particulares produce un *habitus* diferenciado entre hombres y mujeres. Las técnicas corporales de Mauss y el *habitus* de Bourdieu se presentan entonces como categorías de análisis pertinentes para explorar la ritualización que hace partícipes a los cuerpos de las formas en que el género se constituye en identidad.

De vuelta

Las identidades radicales y las prácticas como el *drag* suponen un reto a la dicotomía masculino/ femenino. Judith Butler ha hecho notar cómo socavan nuestros marcos de pensamiento, pues parecieran poco clasificables. En buena medida, la emergencia de este tipo de identidades ha contribuido a la discusión sobre la dimensión corporal del ser humano y las posibilidades que están a nuestro alcance para modificarla. Sin embargo, estas identidades, como cualquier otra, recurren a los referentes que les son más próximos. En este caso, los valores hegemónicos de la masculinidad y la femineidad entran de nuevo en juego, con lo que contribuyen a reforzar lo que Bourdieu llama dominación simbólica; es decir, la aplicación por los dominados de categorías construidas desde parámetros dominantes. Así, por poner una analogía, las identidades radicales encierran un gran potencial, pero corren el peligro de reforzar los ordenamientos vigentes del género. En ese sentido, podría pasar lo que acontece con el nigeriano, luego de haberse librado del yugo inglés: adopta la *hexis* corporal inglesa para conseguir imitar su acento nasal (cf. Bourdieu, 2005: 54n, citando a Goke-Pariola).

Conclusiones

Teresa De Lauretis, en una reelaboración del planteamiento foucaultiano acerca de las “tecnologías del yo”, deja ver cómo el género, al ser un significante primario de poder, contribuye a constituir identidades a la vez que (re) produce la dominación masculina (cf. De Lauretis, 1991). El cuerpo, a través de su continua ritualización, juega un papel clave en estos procesos. Vale la pena citar aquí de nuevo a Virginia Woolf cuando narra las experiencias por las que pasa Orlando-Orlan:

Esta modestia de su obra, esta vanidad de su persona, estos temores por su seguridad parecen desmentir lo que antes dijimos sobre la absoluta igualdad de Orlando hombre y de Orlando mujer. “Se estaba poniendo algo más modesta, como la mayoría de las mujeres, de su inteligencia; un poco más vanidosa, como la mayoría de las mujeres, de su persona. Ciertas sensibilidades aumentaban, otras disminuían.” (Woolf, 2004:164; las comillas son mías).

Orlan se vuelve mujer en la medida en que la relación con su cuerpo se modifica. La relación asimétrica que subyace a lo masculino y a lo femenino se reproduce así junto con la adquisición de esta nueva forma de ser. Las identidades no escapan entonces a las relaciones de dominación que subyacen al género, por el contrario, se gestan a partir de ellas; lo que no quiere decir que sean inmutables, sino que simplemente muestran la impronta que la historia ha dejado en ellas. Modificar el curso de esta última es una tarea que ya se ha emprendido desde varios frentes, entre ellos el movimiento feminista, aun cuando se han encontrado reticencias. En lo que toca a las ciencias sociales, son varios los retos que se han definido y que seguirán haciéndolo; uno de los más persistentes, sin embargo, ha sido develar los mecanismos que sostienen —de una forma tan poderosa— las desigualdades entre los géneros.

Es en este sentido que se vuelve pertinente el análisis sobre la construcción de la diferencia sexual y sus desigualdades como parte de un proceso de ritualización que opera desde el cuerpo mismo y que se construye día con día, casi sin darnos cuenta y que, en ese transcurso, produce subjetividades diferenciadas. En este texto, me he valido de dos conceptos sumamente valiosos para dar cuenta de esto último: las *técnicas corporales* de Marcel Mauss y el *habitus* de Pierre Bourdieu. Éstos, sin embargo, no son categorías que nos resuelvan los problemas, más bien orientan nuestra mirada en un sentido específico. Hace falta una mayor profundidad teórica y empírica para lograr una investigación más consistente. Aquí, apenas he trazado algunas directrices que, sin embargo, ya dejan ver la relevancia de un análisis como éste. ■

Recepción: Junio 17 de 2010
Aceptación: Octubre 2 de 2010

R. Priscila Cedillo Hernández

pricha07061983@hotmail.com

Mexicana. Licenciada en sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es asistente de Investigación en el Centro de Estudios Sociológicos en El Colegio de México. Líneas de investigación: sociología del cuerpo, género y cultura.

Bibliografía

- Barret, Michelle y Anne Phillips (1995). Debates feministas contemporáneos. En: *Debate Feminista*, México, año 6, vol. 12, octubre.
- Bloom, Amy (2002). *Normal. Transsexual CEOs, Crossdressing Cops, and Hermaphrodites with attitude*, New York: Vintage Books-Random House.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*, México, Grijalbo-CONACULTA.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1993). *Cosas dichas*, Madrid, Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (1998). Existir para la mirada masculina: la mujer ejecutiva, la secretaria y su falda. Entrevista realizada a Pierre Bourdieu por Catherine Portevin, consultada en <http://www.jornada.unam.mx/2000/05/04/ls-bourdieu.html> (18-oct-2010).
- Bourdieu, Pierre (1999a). El conocimiento por cuerpos. En *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 169-214.
- Bourdieu, Pierre (1999b). Sobre el poder simbólico. En: *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 65-73.
- Bourdieu, Pierre (2005). *La dominación masculina*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Editorial Anagrama, 4ta Edición.
- Bordo, Susan (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. En: Revista *La Ventana*, No. 14, pp. 7-80. México: Universidad de Guadalajara.
- Butler, Judith (2002). Introducción. En: *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós.

- Butler, Judith (2001). *El género en disputa*, México, UNAM-PUEG-Paidós, introducción, capítulos 1 y 2.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad* (Trad. Ambrosio García Leal), Barcelona, Melusina.
- García Selgas, Fernando (1994). El cuerpo como base del sentido de la acción social. En: *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 68, pp. 41-84.
- Galindo, Jorge (2007). El cuerpo en sociedad como cuerpo vestido. Ponencia presentada para el Primer Encuentro de Sociología de la UAM, México.
- Goffman, Erving (1994). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Gross, Elizabeth (1995). ¿Qué es la teoría feminista? En: *Debate Feminista*, México, año 6, vol. 12, octubre.
- Hanson, Julie (2007). Drag kinging: Embodied acts and acts of embodiment. En: *Body and Society*, marzo, vol. 13, No. 1, pp. 61-106.
- Héritier, Françoise (2007). *Masculino / Femenino II. Disolver la jerarquía*, México, FCE.
- Lamas, Marta (1996). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. En: Marta Lamas (comp.) *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Programa Universitario de Estudios de Género / Porrúa Editorial.
- Lamas, Marta (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*, México, Taurus Ediciones.
- Lauretis, Teresa de (1991). Tecnologías del género. En: Carmen Ramos Escandón (editora), *El género en perspectiva*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 231-278.
- Le Breton, David (2002). *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, Col. Claves.
- Mauss, Marcel (1979). Técnicas y movimientos corporales. En: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 335-356.
- Merleau Ponty, Maurice (1957). *Fenomenología de la percepción*, México, FCE, pp. 70-219 y 269-330.
- Millán Mágina (2003). La categoría de género y su aporte a las ciencias sociales. En *La sociología hoy en la UNAM*, México, FCPYS-UNAM.

Rodríguez, Menéndez, María del Carmen (2003). *La configuración del género en los procesos de socialización*, colección Alternativas, Oviedo, KRK Ediciones.

Sabido, Olga (2007). Cuerpo. Trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología. En: Gina Zabudovsky (coord.) *Modernidad y cambio conceptual*, México, Siglo XXI Editores.

Serret, Estela (2001). *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Scott, Joan (2008). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: *Género e historia*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Fondo de Cultura Económica.

Woolf, Virginia (2004). *Orlando*, Barcelona, Edhasa.