

Cuerpo femenino y feminismo filosófico. Por un “cuerpo” estratégico

Female body and philosophical feminism. For a strategic “body”

LUISA POSADA KUBISSA*

*Facultad de Filosofía-Universidad Complutense
de Madrid*

Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM
ORCID ID: 0000-0002-0553-0815

Recibido: 23/3/2024

Aceptado: 10/1/2025

doi: 10.20318/femeris.2025.9170

Resumen. La tradición de pensamiento en su dilatada historia ha conceptualizado el cuerpo de diversas maneras. Si repasamos, aunque sea algo sumariamente, las distintas perspectivas vemos que todas ellas han tenido en común la asociación del cuerpo con lo femenino. Y esta asociación, que pervive en el imaginario social e individual de nuestro mundo, colabora a que se haya asentado una idea bien diferenciada sobre los cuerpos femeninos y masculinos, a saber: la idea de que las mujeres son cuerpo, en tanto que los hombres portan un cuerpo. A partir de ese resultado, al que es posible llegar tan solo con una rápida revisión histórica, este trabajo quiere analizar cómo se expresa una visión crítico-feminista sobre el cuerpo femenino. Una visión que, de hecho, no es homogénea y que da lugar a elaboraciones teóricas bien diferenciadas. Así, es posible detectar una clara confrontación en dicha visión crítico-feminista entre las tesis sobre el cuerpo de orientación más materialista frente a aquellas con una dirección netamente constructivista. Para ilustrar esta discrepancia teórica entre el materialismo corporal y el constructivismo se parte aquí de las posiciones teóricas de las filósofas Rossi Braidotti y Judith Butler, respectivamente. En las conclusiones, se propone una vía intermedia entre ambos extremos conceptuales, que pasa por repensar el cuerpo femenino como lugar “estratégico”.

Palabras clave: Cuerpo, cuerpo femenino, materialismo, constructivismo, perspectiva crítico-feminista.

Abstract. The tradition of thought in its long history has conceptualized the body in various ways. If we review, even somewhat summarily, the different perspectives we see that they have all had in common the association of the body with the feminine. And this association, which survives in the social and individual imaginary of our world, contributes to the establishment of a well-differentiated idea about female and male bodies, namely: the idea that women are bodies, while men carry a body. Starting from this result, which can only be reached with a quick historical review, this work aims to analyze how a critical-feminist vision of the female body is expressed. A vision that in fact is not homogeneous and that gives rise to very differentiated theoretical elaborations. Thus, it is possible to detect a clear confrontation

* mlposada@ucm.es

in this critical-feminist vision between the theses on the body with a more materialist orientation versus those with a clearly constructivist direction. To illustrate this theoretical discrepancy between bodily materialism and constructivism, we start here from the theoretical positions of the philosophers Rossi Braidotti and Judith Butler respectively. In the conclusions, an intermediate path is proposed between both conceptual extremes, which involves rethinking the female body as a “strategic” place.

Keywords: Body, femenine body, materialism, constructivism, critical-feminist perspective.

1. Introducción

Luego, déjennos alcanzar la perfección corporal [...] y podremos saber hasta dónde se extiende la superioridad natural del hombre (Wollstonecraft, 1996, p. 227).

Parece obvio decir que el cuerpo también se enseña. Se transmite ya en los grupos primarios de socialización, activada esa enseñanza esencialmente en torno a la diferenciación corporal que determina y fundamenta los estereotipos de género con los que el niño o la niña habrán de identificarse. Esa corporalidad diferenciada y su percepción como tal está presente desde la infancia, en las relaciones y prácticas de la familia, y en el refuerzo de estas por la escuela y por la sociedad en general.

Como se ve por la cita que encabeza este apartado, ya Mary Wollstonecraft sospechaba en 1792 que la supuesta superioridad de la fortaleza física de los hombres no se debía a otra cosa que a la deficiente educación corporal de las mujeres. Efectivamente, de manera secular la educación física de los niños se ha orientado a fortalecer su cuerpo y redoblar su vigor, mientras que a las niñas se las ha ejercitado con miras a lo que tiene que ver con el embellecimiento de sus cuerpos. Y esta diferente educación de los cuerpos redunda en aquello que subyace a esta diferencia: es decir, los mandatos de género determinan una actuación física diferenciada entre cuerpos femeninos y masculinos cuya diferencia, a su vez, determina esos mandatos.

En términos muy generales, cabría decir que las niñas aprenden a *ser* cuerpo, en tanto que los niños reciben la enseñanza, no de que *son*, sino de que *portan* un cuerpo. Esta distinción aparentemente inocua se traduce, entre otras muchas cosas, en que en la tensión entre inmanencia y trascendencia la primera caerá siempre del lado de lo femenino, tal como ya lo viera Simone de Beauvoir a lo largo de su famosa obra *El segundo sexo* (2005) y, en especial, en la primera parte de esta. Y esta atribución de falta de trascendencia tiene un sentido material, un sentido no emparentado con algo metafísico, sino con la condición más cotidiana de ser, ya que “cuanto mayor sea la autonomía corporal y la apropiación de las posibilidades corporales, la mujer podrá llevar a su máxima expresión su corporeidad, una corporeidad fecunda que represente una fuente de goce estético para ser/hacer en el mundo” (Pateti Moreno, 2007, p. 457).

El cuerpo es una de las variables fundamentales, aunque no sea la única, que constela la identidad, en tanto en cuanto concentra una parte de la densidad del dispositivo de la sexualidad en sentido foucaultiano. Y ese dispositivo de la sexualidad, formado por las capas de múltiples discursos (científico, filosófico, religioso, etc.), tiene como requisito que los sujetos tengan que adquirir una posición sexo-generizada para ser legibles culturalmente.

Leer culturalmente el cuerpo y explicar qué es el cuerpo ha constituido la preocupación de algunas filosofías. Pero, paradójicamente, la tradición de pensamiento occidental nos desvela que para estas ha resultado en muchos casos más evidente o, al menos, menos problemática la determinación y la reflexión sobre el “alma” que sobre el cuerpo. Así, ya en Platón el cuerpo se viene a entender, como es sabido, como aquello que resulta ser la cárcel del alma y, en ese sentido, “la tarea moral, religiosa e intelectual del hombre consistirá en intentar liberarse de las exigencias del cuerpo y de sus limitaciones” (Gómez Arévalo y Sastre Cifuentes, 2008, p. 122). Siempre se ha interpretado que en la filosofía griega clásica será Aristóteles quien, contra su maestro, revalorice el cuerpo en la concepción antropológica dualista. Pero tampoco la concepción aristotélica de cuerpo se aleja de la visión platónica sobre la superioridad del alma respecto de aquél, ya que (Salinas Fuente y Amorós Hernández, 2019, p. 272)

Aristóteles ve en el cuerpo un microcosmos, igual que los autores anteriores, y lo divino en lo humano le viene desde fuera y es eterno, es el intelecto activo, se trata en realidad de un pensamiento que ya está en Platón, pero ahora con mayor fijación fisiológica en el cuerpo humano.

Si pensamos *grosso modo* la intelección de la dimensión corporal medieval puede decirse que la extensión del cristianismo supuso venir a entenderla como un obstáculo para el perfeccionamiento del alma: “La mortificación y la tortura del cuerpo fueron parte de una tradición espiritual cristiana, empeñada en doblegar los impulsos de la naturaleza biológica, en búsqueda de una perfección del alma para la cual el cuerpo era un lastre” (Gómez Arévalo y Sastre Cifuentes, 2008, p. 123). No obstante, en san Agustín cabe entender que el cuerpo es quien media en la relación del espíritu con el mundo. Y que, por tanto, por medio de los sentidos “el hombre tiene siempre que conectar con el mundo exterior y desplegar las posibilidades internas de su personalidad espiritual. Su único medio de adquisición y de expresión es el cuerpo” (Espada Ferrero, 1977, p. 352). Y, en este sentido, en el Doctor de la Iglesia, santo Tomás de Aquino, se ha interpretado también que “la relación del alma y el cuerpo es una relación natural, no una situación forzada y antinatural, según la cual estaría el alma en el cuerpo como el prisionero en la celda”. Porque, como se añade de inmediato en esta lectura, siendo esto así, en este pensador cabría decir que “no se puede interpretar la interdependencia entre el alma y el cuerpo como un castigo para el alma, en contra de lo que los neoplatónicos afirmaban” (Gómez Arévalo y Sastre Cifuentes, 2008, pp. 123-124).

El giro antropológico que supone el Renacimiento rompe con la visión teocéntrica y cabe decir que, con ello, desplaza también la concepción peyorativa del cuerpo. El interés reforzado por el cuerpo forma parte central del auge de las ciencias médicas y, especialmente, del de la anatomía, así como también del campo de la representación artística. Aquí subyace la concepción del cuerpo como máquina, una concepción que entra ya en la modernidad cartesiana del XVII, con su dualismo sustancial: la apuesta epistemológica racionalista concede superioridad a la mente sobre el cuerpo y predica el engaño de los sentidos. Esos sentidos que serán reivindicados por el también moderno empirismo, ya que sus representantes, con todas sus diferencias, “reivindicarán en oposición al cartesianismo,

el cuerpo como entidad que «siente» y es importante para que ejecute el acto de conocer” (Gómez Arévalo y Sastre Cifuentes, 2008, p. 125). El avance de las ciencias físicas lleva, por ejemplo, en el caso de Hobbes, a una posición de radical materialismo o mecanicismo, que va a entender que los cuerpos son máquinas y el mundo animal, incluido el humano, está compuesto de esas máquinas, hasta el punto de afirmar en su *Leviatán* (1979, p. 707):

El universo, es decir, toda la masa de cosas existentes es corpóreo, es decir, tiene cuerpo; y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber: longitud, anchura y profundidad. Igualmente, cada parte del cuerpo es del mismo modo cuerpo y tiene esas mismas dimensiones; y, en consecuencia, cada parte del universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no forma parte del universo.

En términos muy generales puede decirse que, entrada ya la filosofía contemporánea, el cuerpo se va a liberar de su determinación mecanicista e, incluso, biologicista. A la dimensión prioritariamente física de la corporalidad se suman ahora otros ejes que la atraviesan y permiten pensarla como complejidad psicológica, social, filosófica, política y cultural. El cuerpo es pensado en autores como Maurice Merleau-Ponty o Michel Foucault desde unas reflexiones que ya rompen definitivamente la tradición devenida del dualismo cartesiano de las sustancias. En particular, reduciendo mucho aquí la inabarcable amplitud que supondría describir todo el panorama contemporáneo, interesa el análisis de Foucault (2002, p. 140) en torno al cuerpo en su doble registro hasta la modernidad: como texto para las ciencias médicas y la reflexión filosófica, por un lado, y como lugar de domesticación y de aplicación de las técnicas normalizadoras, por otro. En ese sentido, escribe en *Vigilar y castigar*:

Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. Podrían encontrarse fácilmente signos de esta gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican. El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo.

En Foucault no se trata de reflexionar o especular sobre cuál sea la naturaleza o la definición del cuerpo, como en la tradición anterior, sino de analizar (Sossa Rojas, 2011, p. 5)

las formas de gobierno encaminadas a vigilar y orientar el comportamiento individual, a través de distintas instituciones; la medicina, la escuela, la fábrica, el ejército, etc. Y cómo a través de estas entidades se dota al individuo, de estrictas normas corporales; de una manera de actuar y de obedecer, que, de ser exitosa, es un garante del orden social.

Puede decirse que en la filosofía foucaultiana el cuerpo es pensado como una construcción biopolítica y que es lo que está sometido a las técnicas de normalización y, a la vez, es el lugar que se resiste a esas técnicas.

2. Pensar el cuerpo femenino

2.1. Metodología y marco teórico

En este breve recorrido introductorio el cuerpo ha sido objeto de reflexión en la tradición occidental desde una perspectiva que podríamos calificar de universalismo androcéntrico¹. Es decir, se ha pensado como un universal que asimila lo universal a lo masculino. Esto no significa que las mujeres no hayan sido también significadas por esa visión androcéntrica, si bien lo han sido siempre atrapadas en las redes categóricas y simbólicas de esta. Y en esas redes cabría sugerir que las mujeres han sido tradicionalmente presentadas como cuerpos, en particular por su corporalidad reproductora.

Partiendo de esa idea, en este trabajo nos proponemos utilizar la hermenéutica crítica del feminismo como metodología para desvelar y deconstruir precisamente ese supuesto androcéntrico por el que lo femenino viene a asimilarse a los rasgos que esa tradición filosófica ha connotado peyorativamente como lo irracional, lo puramente sensible, lo animal: como la dimensión menos humana del ser humano, en fin. Se trata de un menoscenso del cuerpo femenino que ha sido interpretado sucintamente como algo “significativamente varonil y machista” (Pérez Estévez, 2008, pp. 17-18).

Por su función reproductora las mujeres han sido conceptualizadas en la tradición de pensamiento, y aún hoy, esencialmente como corporalidad, como decíamos. Así lo expresaba ya Simone de Beauvoir cuando escribía: “¿La mujer? Es muy sencillo, dicen los amantes de las fórmulas sencillas: es una matriz, un ovario; es una hembra, y basta esta palabra para definirla” (Beauvoir, 2005, p. 67).

Desde esa concepción de la determinación femenina como cuerpo reproductor las mujeres quedan atadas, como lo subrayó también Simone de Beauvoir (2005, pp. 129-130), a la inmanencia, en tanto los hombres aprenden desde niños a trascender más allá de límites físico y corporales:

La hembra es presa de la especie, más que el macho; la humanidad siempre trató de evadirse de su destino específico; con el invento de la herramienta, mantener la vida se convirtió para el hombre en una actividad y un proyecto, mientras que en la maternidad la mujer permanecía atada a su cuerpo, como el animal. Porque la humanidad se cuestiona en su ser, es decir, prefiere a la vida razones para vivir, el hombre se ha impuesto como amo frente a la mujer; el proyecto del hombre no es repetirse en el tiempo: es reinar sobre el instante y forjar el futuro. La actividad masculina, al crear valores, ha constituido la existencia como valor en sí; ha vencido a las fuerzas confusas de la vida; ha sometido a la Naturaleza y la Mujer.

Esta operación de trascendencia masculina ha ido en la historia del pensamiento occidental de la mano del menoscenso de la inmanencia corporal. Así, el dualismo que de-

¹ Por “universalismo androcéntrico” se entiende aquí algo derivado de lo que la filósofa Seyla Benhabib ha llamado, para el caso de las teorías morales universalistas, el “universalismo sustitivista”, “[...] en el sentido de que el universalismo que defienden se define subrepticiamente identificando experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de lo humano como tal” (2006, p. 176).

fine la filosofía de la modernidad entre mente-cuerpo no es un dualismo inocuo, sino que establece una primacía del primer componente y viene a definir el cuerpo por su carácter defectivo: el cuerpo es lo que *no* es la mente, es lo *no* racional, lo que *no* sale de la sombra de lo meramente sensible, lo que *no* se conduce por la más elevada guía de la razón, en fin. Esta maniobra va de la mano de la asimilación de lo racional a lo masculino y, de este modo, lo femenino queda del lado del cuerpo, de lo que sale de la esfera pública y permanece confinado al ámbito más oscuro de los vínculos privados y domésticos.

El pensamiento feminista contemporáneo ha ejercido su mirada crítica a la hetero-designación patriarcal del cuerpo femenino. Así leemos lo siguiente (Fernández Guerrero, 2012, p. 365):

La teoría feminista contemporánea inicia en estos términos una “hermenéutica del cuerpo”. Tal hermenéutica se plantea como indagación en los contenidos experienciales y simbólicos, como un ‘saber de lo somático’ que sigue el rastro de las vivencias y elementos de la corporalidad que han permanecido excluidos de la cultura.

Y esta orientación feminista contemporánea resulta especialmente significativa en las tesis de lo que configuró el denominado feminismo de la diferencia. Se trata en ese discurso, que se inicia a finales de los años 70 del siglo pasado, de revalorizar el cuerpo femenino como lugar desde el que afianzar un orden simbólico para las mujeres: en la línea del feminismo de la diferencia, se ha interpretado que Luce Irigaray plantea la vivencia femenina de la corporalidad como el asidero desde el que se puede crear un nuevo orden simbólico. Y en consecuencia que este nuevo orden simbólico debe inaugurar “espacios para el diálogo a múltiples bandas y que se erija en elemento de resistencia frente al dominio masculino del mundo” (Fernández Guerrero, 2012, p. 366).

Irigaray (2009, p. 17) denuncia que la sexualidad y la morfología corporal femeninas no han sido pensadas en la tradición filosófica o cultural, porque esta se ha movido en la noción del universalismo androcéntrico que, en realidad, ha sido el no-lugar de lo femenino. Se ha excluido, por tanto, la diferencia sexual a la hora de hablar de la corporalidad y esta ha quedado borrada del pensamiento y del lenguaje, del orden simbólico, en fin. Pero Irigaray (1992, p. 12) defiende que se trata de una tradición de pensamiento que ha excluido aquello que no cabe excluir: “La especie está dividida en dos géneros, que aseguran su producción y su reproducción. Querer suprimir la diferencia sexual implica el genocidio más radical de cuantas formas de destrucción ha conocido la historia”.

El feminismo de la diferencia de Irigaray va a hacer de la morfología corporal femenina el lugar en el que anclar un orden simbólico femenino, que no tiene cabida en los parámetros del orden simbólico masculino. Hay que advertir que la principal seguidora de esta línea de la diferencia de Irigaray en Italia, la filósofa Luisa Muraro, no ha seguido sin embargo su vía: Muraro (1994, pp. 73 y ss.) se distancia del énfasis de la filósofa francesa en la corporalidad femenina y ancla su discurso de la diferencia de manera mucho más metafísica en *El orden simbólico de la madre*.

Heredando los supuestos de la diferencia de Irigaray en su cruce con el postestructuralismo, también la filósofa Rossi Braidotti (2000; 2005) vuelve su mirada reflexiva ha-

cia el cuerpo femenino y cómo pensarlo. Y parte de que es imposible pensarlo abstraído de la diferencia sexual: “La noción de cuerpo que propone Braidotti está mediada por la idea de la diferencia sexual, porque para ella, este concepto permite identificar, analizar y codificar las experiencias diversas que atraviesan los cuerpos”. Como añade de inmediato esta lectura (Díaz Peña, 2021, p. 234), para Braidotti “la diferencia sexual está inscrita en el cuerpo de mil maneras distintas [...]. Es decir que la materialidad tiene que ver con un cuerpo encarnado”.

Esta posición, que podemos describir como de un materialismo somático, aleja a Braidotti de las posiciones de la filósofa Judith Butler sobre el cuerpo (2002; 2007). En ambos casos cabe entender que se da una imbricación indisociable entre cuerpo y lenguaje. Pero, contra Butler, se ha interpretado (Hernández Piñero, 2012, p. 397) que Braidotti siempre va a entender el cuerpo como “cuerpo sexuado bajo el signo de la diferencia sexual”. En tanto que, como se ha resumido, “Butler trabaja a partir de la deconstrucción de la noción de cuerpo-materia y redefine performativamente la materialidad del cuerpo, que es concebida como un efecto de poder del discurso” (Hernández Piñero, 2012, p. 395). Como criterio metodológico atenderemos a estas dos posiciones en contraste para tratar de encontrar una propuesta intermedia.

2.2. *El “cuerpo” femenino a debate*

Frente a la concepción de Braidotti –en el sentido de que “uno/a ha de tomar posición sea de un lado o del otro de la gran división masculino/femenino. El sujeto o bien es sexuado o bien (él/ella) no es en modo alguno” (Braidotti, 2004, p. 191) - Butler (2002, pp. 18-19) entiende que no se puede pensar en el cuerpo como algo dado con anterioridad a la normatividad (hetero) sexual que lo significa y, en esa misma significación, lo constituye en una dirección sexual y constituye también la diferencia sexual:

En este sentido, lo que constituye el carácter fijo del cuerpo, sus contornos, sus movimientos, será plenamente material, pero la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder (...). Antes bien, una vez que se entiende el “sexo” mismo en su normatividad, la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora.

Ahora bien, desde una perspectiva también anti-esencialista cabe aceptar que el cuerpo “pesa”, como lo sostiene la antropóloga Mª Luz Esteban (2004) al proponer su concepción de lo que denomina “itinerario corporal”. Ese itinerario comprende dimensiones económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales, que se dan siempre en el marco de estructuras sociales y que permiten concebir el cuerpo “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” (Esteban, 2004, p. 54).

Esta visión abre la intelección del cuerpo como práctica de todos los individuos, que no queda fijada a la determinación sexual masculina o femenina. Y con ello permite también

romper con la tradición que asocia el cuerpo a lo femenino, que, como decíamos, enseña a las mujeres a *ser cuerpo*, entendiendo ahora por cuerpo esa “construcción social naturalizada” que inscribe la dominación femenina en la diferencia de los órganos genitales regida por un “inconsciente androcéntrico” (Bourdieu, 2000, p. 27). Así aclara Bourdieu (2000, p. 28):

Lejos de desempeñar el papel fundador que se atribuye, las diferencias visibles entre los órganos sexuales masculino y femenino son una construcción social que tiene su génesis en los principios de la división de la razón androcéntrica, fundada a su vez en la división de los estatutos sociales atribuidos al hombre y a la mujer.

Esto es tanto como decir que “el mundo social construye el cuerpo” (Bourdieu, 2000, p. 23). Y en esa construcción las mujeres son, por así decirlo, *más cuerpo* que los hombres, más asignadas a la condición puramente física y sensible, como lo señala también Bourdieu (2000, p. 123):

[...] si cualquier relación social es, desde un determinado punto de vista, el espacio de un intercambio en el que cada cual da a evaluar su apariencia sensible, la parte que, en ese ser-percibido, corresponde al cuerpo reducido a lo que se llama a veces “físico” (potencialmente sexualizado), respecto a unas propiedades menos directamente sensibles, como el lenguaje, es mayor para la mujer que para el hombre.

En efecto, las mujeres están constantemente expuestas a las miradas y la percepción de los demás, lo que les impone desde niñas la presión de tener que alcanzar el cuerpo ideal que la normatividad socio-sexual les prescribe. De manera que el cuerpo femenino se convierte en objeto de la percepción dominante y de la autopercepción. Podríamos decir que la mirada social hace que las mujeres experimenten su cuerpo como lugar de cumplimiento de la normatividad propia de la feminidad. Y esa normatividad incluye la designación, no ya solo de la división entre los sexos, sino del propio sexo femenino fundamentalmente como cuerpo. Este cuerpo, como acabamos de decir, es así objeto de la percepción dominante, pero también de la propia autopercepción como lo que queda “fuera de escena, fuera de la representación, fuera de juego, fuera de yo” (Irigaray, 2007, p. 15). Fueras, en fin, de lo propiamente humano.

La pregunta será si interesa a la hermenéutica crítica feminista vindicar esa asimilación tradicional entre lo femenino y la corporalidad. En particular, habrá que plantearse ese interrogante desde la concepción androcéntrica del cuerpo, una concepción que no cabe pretender sin más que no ha sido y no sigue siendo la dominante. Y volver a pensar el cuerpo de otra manera pasa por disociar de entrada esa identificación mujer-cuerpo, ya que resulta obvio convenir que, desde la misma, el cuerpo se ha construido socialmente “de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres” (Bourdieu, 2000, pp. 23-24).

Podemos decir que, en términos generales, el constructivismo ha culminado de manera particularmente radical en las tesis de la pensadora Judith Butler y su resignificación de la noción de cuerpo. A partir de la tesis de la pura performatividad heteronormativa de

los signos corporales, esta filósofa (Butler, 2002, p. 57) rechaza que el cuerpo concebido como previo a la acción misma de significación tenga algún sentido:

El cuerpo postulado como anterior al signo es siempre *postulado* o *significado* como *previo*. Esta significación produce, como un *efecto* de su propio procedimiento, el cuerpo mismo que, sin embargo y simultáneamente, la significación afirma descubrir como aquello que precede a su propia acción.

El cuerpo, como lo no significado, es por tanto leído como un lugar (imposible) de preexistencia cultural y discursiva. Ahora bien, si la cultura asigna cuerpos masculinos o femeninos como resultado de una “producción histórica y cultural” (Lamas, 2000, p. 4), también hay que decir que esa asignación está regida, desde la modernidad al menos, por la inseparable asimilación que señalábamos antes de lo femenino al cuerpo.

Abandonando la tesis de un radical constructivismo, por la cual la materialidad de los cuerpos viene a ser concebida como efecto de un conjunto de significantes, sigue quedando en pie la cuestión del cuerpo y lo femenino. Pensar el cuerpo desde una sana perspectiva constructivista permite deshacer esa maniobra ideológica de suponer una feminidad natural inscrita en el cuerpo femenino.

Ha habido quien, como la pensadora Silvia Federici (2010), ha hablado de la expropiación del cuerpo femenino, que habría sido paralela a la expropiación de las tierras comunales en la instauración violenta del capitalismo. Y de esa manera, esta autora (Federici, 2010, p. 22) analiza “la transición del feudalismo al capitalismo desde el punto de vista de las mujeres, el cuerpo y la acumulación primitiva”. Según esta pensadore marxista (Federici, 2010, p. 23), el impacto del advenimiento del capitalismo en las mujeres y en sus cuerpos no habría sido un fenómeno atendido por el propio Marx. Y, en orden a corregir tal ausencia, propone introducir tres aspectos analíticos a la hora de dar cuenta de la acumulación primitiva:

De aquí que mi descripción de la acumulación primitiva incluya una serie de fenómenos que están ausentes en Marx y que, sin embargo, son extremadamente importantes para la acumulación capitalista. Estos incluyen: i) el desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; ii) la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres; iii) la mecanización del cuerpo proletario y su transformación, en el caso de las mujeres, en una máquina de producción de nuevos trabajadores.

Esta relectura postmarxiana de la génesis del capitalismo lleva a pensar que, para su autora, las mujeres y su cuerpo no habrían sido objeto de expropiación en el mundo pre-capitalista comunal y anterior a la expropiación de las tierras comunales. Y ello, extrapolando mucho aquí, nos evoca la tesis posterior del feminismo descolonial y comunitarista de la antropóloga Rita Laura Segato, cuando adjudica a las mujeres el papel de ser “emblema de la comunidad” (Segato, 2016, p. 105), si bien desde una perspectiva bien distinta de la de Federici y en la que aquí no vamos a entrar.

Remitir al cuerpo femenino o, más bien, remitir a lo femenino como cuerpo hace que nos tengamos que preguntar de inmediato de qué hablamos al hablar de cuerpo. Más allá de las lecturas filosóficas que hemos delineado brevemente en el primer apartado de este escrito, parece claro señalar que el cuerpo es un punto en el que “intersecan” lo físico, lo simbólico y lo material (Reverter Bañón, 2001, p. 21). Esta intersección produce efectos nada inocuos para las mujeres: la dimensión simbólica conecta el cuerpo femenino con los estereotipos y las normas de género. Por estos, como sabemos, la imposición patriarcal de la feminidad define esta como lo irracional, lo débil, lo sensible, ...: lo inferior a lo masculino, en fin.

A partir de esas significaciones genéricas, las mujeres actúan su corporalidad en ese entramado físico y simbólico que el “inconsciente androcéntrico” hace pasar por un orden natural: se trata, como ya vimos en Bourdieu, de una “construcción social naturalizada”. De manera que, como lo resume Braidotti, “los varones y las mujeres morfológicas se conectan culturalmente con los códigos de los roles masculinos y femeninos” (Braidotti, 2004, p. 191). Y ello hace que repitamos las palabras de Braidotti, “uno/a ha de tomar posición sea de un lado o del otro de la gran división masculino/femenino. El sujeto o bien es sexuado o bien (él/ella) no es en modo alguno” (Braidotti, 2004, p. 191).

Esta reclamación en línea con el pensamiento de la diferencia sexual pone énfasis en la corporalidad femenina como lugar a reivindicar desde el feminismo (Díaz Peña, 2021, p. 236):

En suma, Braidotti propone una nueva aproximación a que sea lo femenino lo que pueda reappropriarse y resignificarse para combatir el patriarcado. En esta reconfiguración, el cuerpo surge como una herramienta política que trasciende la noción del sujeto racional masculino. Partir de esta materialidad de la diferencia sexual entre los cuerpos de hombre y mujeres rompe con la estructura del esencialismo y le permite hacer una reaproximación desde el cuerpo a nuevas relaciones colectivas y comunitarias entre las mujeres y sus cuerpos.

Frente a esta posición de Braidotti, hemos sugerido ya cómo el constructivismo radical de Butler entiende que el cuerpo no tiene existencia fuera de la “marca de género” que lo significa, antes por tanto de su inscripción cultural y (hetero)normativa (Butler, 2007, p. 58). Esto implica también la lectura (Hernández Piñero, 2012, p. 395) de que se trata en Butler de rechazar la idea de una corporalidad como lugar identitario al que apelar, un lugar prediscursivo o precultural que pudiera ser reivindicado para pensar lo femenino:

Butler trabaja a partir de la deconstrucción de la noción de cuerpo-materia y redefine performativamente la materialidad del cuerpo, que es concebida como un efecto de poder del discurso. En *Cuerpos que importan*, la filósofa estadounidense replantea la relación entre cuerpo y lenguaje en términos de procesos discursivos de materialización, estableciendo y desarrollando un vínculo entre la materialidad del cuerpo y la performatividad del género.

Estas dos visiones antagónicas, sin embargo, no diferirían –creemos– a la hora de aceptar que la corporalidad –sea como lugar material, sea como significación cultural–

determina decisivamente al sujeto y que esa determinación no es la misma para hombres y mujeres: la significación cultural del cuerpo ha sido, y es en gran medida, la significación de lo femenino *como* cuerpo. Pensar lo femenino *como* cuerpo constituye una maniobra de efectos simbólicos y materiales nada inocentes: esa significación implica legitimar y perpetuar las condiciones de dominación femenina, una vez que lo femenino –con el discurso de la modernidad– se instituye como lo diferente por inferior a la mente o razón.

Desde una deriva radicalmente *queer* ha habido quien, como el filósofo Paul B. Preciado (2002), ha propuesto un modelo contrasexual que parte de negar la existencia de cuerpos masculinos y femeninos: “En el marco del contrato contra-sexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes, y reconocen a los otros como cuerpos parlantes” (Preciado, 2002, p. 13). Y, en consecuencia, renuncian a una identidad sexual cerrada y determinada naturalmente. Pero si obviamos esta estrategia discursiva que, creemos, no resulta en absoluto rentable para una crítica feminista, quedará en pie la pregunta: ¿cómo pensar el cuerpo? Y, en concreto, ¿cómo pensar el cuerpo femenino más allá de la dicotomía entre la perspectiva prioritariamente esencialista y la que se mueve en un extremo radicalmente constructivista?

3. Alguna conclusión

Responder, en la medida de lo posible, a esta pregunta significa también llegar aquí, al menos brevemente, a alguna conclusión. Podemos sugerir una alternativa que, frente a esos discursos opuestos sobre el cuerpo femenino, se proponga algo así como una concepción estratégica del mismo. Con esta denominación no se trata de proponer un sentido abierto a que quien quiera pueda adoptarla estratégicamente: se trata más bien de pensar una corporalidad femenina no esencial, que nos permita conjugar el hecho material de ser mujeres como sexo con nuestra diversidad local, cultural, de “raza”, de clase, de preferencia sexual, etc. De modo que, desde esta comprensión, también resulta ser estratégico comprender el cuerpo femenino como lugar de resistencia y de subversión feministas.

Como lugar de resistencia, se trata de denunciar la expropiación del cuerpo a las mujeres y, con ello, de sacar a la luz pública y de examinar “asuntos relacionados con la división sexual del trabajo, la salud reproductiva de las mujeres o los efectos negativos de los cánones de belleza” (Fernández Guerrero, 2012, p. 368). Así, por ejemplo, en el caso de la división sexual del trabajo, esta asigna a la mujer el trabajo reproductivo en virtud de la capacidad reproductiva de su cuerpo, lo que conlleva asignarle a su vez el espacio privado excluido del ámbito público propio del trabajo productivo. Esta división implica unas relaciones jerárquicas y no igualitarias, conforme a una distribución de roles que desvalorizan los que se asocian a lo femenino: el trabajo doméstico, los cuidados y, en fin, la reproducción de los vínculos relacionales propios de la comunidad. El feminismo ha enfrentado esta construcción social de la desigualdad de las mujeres en su larga tradición y ha reclamado acciones y políticas públicas para erradicar esta heterodesignación patriarcal y su traducción en los estereotipos de género.

Entendido el cuerpo como “la base material que motiva y soporta el desplazamiento frente al poder” (Sáenz, 2017, p. 88), es posible entender el cuerpo femenino como lugar de resistencia sociosimbólica y, a la vez, material, contra el ejercicio de poder patriarcal. Y esa resistencia es también subversión frente a ese poder. Una subversión que se concreta como liberación de la normatividad de los conceptos de cuerpo y género impuesta a las mujeres. Si convenimos en que “reconocer el peso de la cultura no es suprimir la biología, que es interpretada indefinidamente por aquella en una relación de tensión inevitable” (Ponce de León, 2021, p. 70), también parecerá lo suyo aceptar que “una visión actual de lo femenino requiere transitar autores que trabajan con la noción de género, que sostienen que lo femenino es simbolizable y reivindican la posibilidad de un tipo deseante de subjetividad femenina, no solo objeto, sino sujeto de deseo” (Ponce de León, 2021, p. 81).

Constituirse como sujeto de deseo supone subvertir las normas patriarcales de sometimiento de las mujeres y de su cuerpo al deseo de los otros, a pesar de quedar expuestas a la violencia como contrarreacción frente a esa subversión. Si toda subversión abre la puerta a una resignificación, a una transformación, a una liberación de la normatividad y la lógica impuestas incluso con violencia, estaremos hablando de un proyecto de emancipación. Y no otra cosa que un proyecto de emancipación es el discurso y la praxis feministas en su dilatada historia. Y lo es también al confrontar el relato patriarcal de las mujeres *como* cuerpo, connotado como lo irracional, lo oscuro, lo excluido. Se trataría, entonces, no de negar la relevancia del cuerpo femenino ni su materialidad, sino de pensarlo de una nueva manera: ni identidad esencial ni mero constructo, sino lugar estratégico para resistir y subvertir toda cosificación.

4. Bibliografía

- Arlés Gómez Arévalo, José y Sastre Cifuentes, Asceneth (2008). En torno al concepto de cuerpo desde algunos pensadores occidentales. *Hallazgos-Universidad de Santo Tomás de Bogotá*, 9, 119-131. Recuperado de <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/hallazgos/article/view/1710> (Consultado: 12/09/2023).
- Beauvoir, Simone de (2005). *El segundo sexo*. Madrid, España: Cátedra (Feminismos).
- Benhabib, Seyla (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.
- Braidotti, R. (2000). Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Braidotti, Rossi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, España: Akal.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Argentina y Barcelona, España: Paidós.

- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires, Argentina y Barcelona, España: Paidós.
- Díaz Peña, Iván Eduardo (2021). La noción de cuerpo en Judith Butler y Rosi Braidotti. *Praxis Filosófica*, 53, 225-238. Recuperado de <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11526> (Consultado: 14/01/2024)
- Esteban, Mª Luz (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, España: Edicions Bellaterra.
- Espada Ferrero, Antonio (1977). Notas sobre la función mediadora del cuerpo en san Agustín. *Estudio agustiniano*, 12 (1-3), 343-368. Recuperado de https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos/estudio1977/estudio_1977_1_16.pdf (Consultado: 20/09/2023)
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Fernández Guerrero, Olaya (2012). Pensar con el cuerpo, pensar desde el cuerpo. *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 361-368. Recuperado de https://www.unirioja.es/genero/archivos/pdf/comunicacion_pensar_cuerpo.pdf (Consultado: 02/02/2024)
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Hernández Piñero, Aránzazu (2012). ¿La marca del género? A propósito de la materialización de los cuerpos en Rosi Braidotti y Judith Butler. *Thémata. Revista de Filosofía*, (46), 395-400. Recuperado de http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_35.pdf (Consultado: 12/11/2023).
- Hobbes, Thomas (1979). *Leviatán*. Madrid, España: Editora Nacional.
- Irigaray, Luce (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid, España: Cátedra (Feminismos).
- Irigaray, Luce (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid, España: Akal.
- Irigaray, Luce (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid, España: Akal.
- Lamas, Marta (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7 (18), 1-24. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/351/35101807.pdf>
- Muraro, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid, España: Horas y Horas.
- Pateti Moreno, Yesenia (2007). Escuela y corporeidad femenina: La cuestión del género en el desarrollo motriz de la mujer. *Educere. La revista Venezolana de Educación*, 11 (38) 455-460. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/356/35603811.pdf> (Consultado: 20/11/2023)
- Pérez Estévez, Antonio (2008). Tomás de Aquino y la razón femenina. *RF*, 26, (9), 9-22. Recuperado de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-1171200800200002 (Consultado: 13/12/2023).
- Ponce de León, Ema (2021). ¿Subversión de lo femenino o lo subversivo femenino?. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 132, 69-84. Recuperado de <http://publicaciones.apuruguay.org/index.php/rup/article/view/5> (Consultado: 20/02/2024).
- Preciado, Paul B. (2002). *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid, España: Editorial Opera Prima (Pensamiento).

- Reverter Bañón, Sonia (2001). Modificación del cuerpo: ¿Parodia o subversión?. *Cuadernos Feministas-Seminari d'Investigació Feminista*, 5, 39-50. Recuperado de https://www.academia.edu/1302628/Modificaci%C3%B3n_del_cuerpo_Parodia_o_subversi%C3%B3n (Consultado: 30/11/2023)
- Sáenz Cabezas, Marya Hinira, Sylvia Cristina Prieto Dávila, Catherine Moore Torres, Lilith Cortés Mora, Angie Dayana Espitia Mendieta y Liniane Katerine Duarte Pedroza (2017). Género, cuerpo, poder y resistencia. Un diálogo crítico con Judith Butler. *Estudios Políticos*, 50, 82-99. Recuperado de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/25980> (Consultado 01/01/2024).
- Salinas Fuentes, Héctor y Miquel Amorós Hernández (2019). El cuerpo en la filosofía: las etapas del discurso filosófico sobre el cuerpo en Occidente. *Ars Brevis*, 25, 258-280. Recuperado de <https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/371422> (Consultado: 25/02/2024).
- Sossa Rojas, Alexis (2011). Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo. *POLIS-Revista Latinoamericana*, 10 (28), 559-581. Recuperado de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682011000100026 (Consultado 10/02/2024).
- Wollstonecraft, Mary (1994). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, España: Cátedra (Feminismos).