

CUERPOS ARRIESGADOS: EL CUERPO COMO FENÓMENO CULTURAL DE GÉNERO

HAZARDOUS BODIES: THE BODY AS A CULTURAL PHENOMENON OF GENDER

José Turpín Saorín*

Asociación Murciana de Antropología (España)

Resumen

El cuerpo como sujeto material determina género, es un elemento que nos pertenece y como tal es transformable al tiempo que espejo del medio en que nos desenvolvemos, convirtiéndose en construcción simbólica de un tiempo y un lugar; bisagra de encuentro entre nosotros y el mundo. Pero no es sólo eso, nuestro cuerpo siente y sobre todo actúa, convirtiéndose desde ese instante en agente transformador, y por ende fenómeno constituyente y constitutivo de cultura, envuelto en todo momento de una realidad multidimensional en donde la incertidumbre y las interrelaciones van a marcar la necesidad de una continuada redefinición del concepto género, así como de las relaciones cuerpo/medio.

Palabras clave: Cuerpo. Género. Complejidad. Habitus. Transdisciplinariedad.

Abstract

Our body as a material subject determines the gender, it is an element that belongs to us and it is transformable and at the same time a mirror of the environment that surrounds us, becoming in a symbolic construction of a time and a place; hinge of a encounter between us and the world. But it is not only that, our body feels and mainly acts, turning from that moment in a transforming agent and so a phenomena constituent and constitutive of culture, wrapped all the time by a multidimensional reality in where the uncertainty and the interrelations show the necessity of a redefinition of the concept of gender, just like the relations body/context.

Key words: Body. Gender. Complexity. Habitus. Transdisciplinary.

* Doctor en Antropología Social por la Universidad de Murcia, licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia licenciado en Antropología Social por la Universidad Miguel Hernández de Elche (España). Actualmente es miembro de la Asociación Murciana de Antropología.

INTRODUCCIÓN

Durante siglos el cuerpo fue considerado como un aspecto secundario de la personalidad, o como un impedimento para las realizaciones más elevadas porque, históricamente, se consideraba que la materia era opuesta al alma. Platón, en el *Gorgias* y en el *Fedón* (1973), al manifestar que el alma de los seres humanos pensantes, como los filósofos, en alguna medida desprecian al cuerpo, establece un modelo que dificulta al hombre aceptarse como un ser carnal.

Pero es a partir del siglo XX cuando tanto la fenomenología como la antropología, comienzan a priorizar la alteridad y la corporalidad como ejes centrales de estudio; el “yo-mismo” (“Myself”) empieza a ser pensado como rasgo distintivo de nuestra subjetividad y el cuerpo elemento de encuentro. Mauss (1936), Marcel (1940), Sartre (1943), Merleau-Ponty (1945), Husserl (1952), Goffman (1963), Ricoeur (1963), Foucault (1975), Bourdieu (1980), Csordas (1994), Waldenfels (2001), tratan de alguna u otra manera la relevancia del cuerpo (nuestro cuerpo) como eje central para entender y conocer nuestro quehacer (cómo nos presentamos y como nos relacionamos).

Si bien considero que fue a partir de Turner y tras publicar *The body and society* (1984) cuando se comienza a crear escuela en torno a sus propuestas. Así se fueron agrupando diferentes investigadores que realizaron/realizan, desde distintas disciplinas, otras miradas del cuerpo. Pudiendo afirmar que el siglo XX, en especial sus últimas décadas, se ha ido caracterizando por profundizar en la noción de carne.

Y es que el hecho de partir del “cuerpo como...” lleva intrínseco el reconocimiento de que el mismo puede ajustarse a variados significados, tanto desde la materialidad semiótica (signos visuales) como discursiva (signos verbales). Desde aquí podemos tejer un puente con el reto de la diversidad de expresiones corporales; si bien, mi interés se centrará en acercarme al cuerpo como elemento constituido y constituyente de cultura atendiendo al sexo.

Mientras hablar de género implica hablar de las relaciones sociales, en este caso de las relaciones sociales de los sexos, aproximarnos al cuerpo como fenómeno cultural de género significa observar y analizar el cuerpo como factor de relaciones sociales de todos y cada

uno/a de nosotros/as, partiendo del hecho de sus diferencias sexuales. Con esto coloco la diferencia sexual como principio de la desigualdad entre hombres y mujeres sobre el cual, se construye el género, que se define como una construcción social que cada cultura elabora. “Estableciéndose normas y expectativas sociales sobre los papeles, las conductas y los atributos de las personas en función de sus cuerpos” (Lamas, 2002: 3-4).

El concepto analítico de “género”, pretende superar ese enunciado esencialista y universalista según el cual en última instancia la “biología es destino”. Trasciende el reduccionismo biológico al centrar el análisis en las relaciones entre mujeres y hombres entendidas como construcciones culturales. La teoría de género hace hincapié, además, en que las identidades de género se constituyen recíprocamente y que, por lo tanto, para comprender la experiencia de ser mujer en un contexto histórico concreto es imprescindible tener en cuenta los atributos del ser hombre, como una comprensión y coexistencia de opuestos.

Ahora bien, retomemos algunas cuestiones que originaron este artículo. ¿Por qué el cuerpo como objeto de estudio?, ¿qué consecuencia e interés tendría el investigarlo y reflexionar sobre él? En ocasiones lo común, por evidente resulta ser obviado y es que la conducta humana ocurre en tanto es corporal. Lo que me sugirió entonces... ¿Qué podemos aprender del cuerpo como constructor discursivo y de cultura, desde la diferencia de sexo?

Como hemos avanzado, durante siglos los cuerpos se han ocultado, considerándolos causa principal de vergüenza, pecado y culpa. En época premoderna, las almas parecían más duraderas que los cuerpos porque éstos cambiaban más deprisa que aquéllas. Pero en la actualidad se ha invertido el sentido. El cuerpo es el elemento constante de la vida de una persona, por eso la única continuidad biográfica que podemos considerar real es la corporal. “Del Cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva” (Le Breton, 2008: 7).

Descubriéndose los cuerpos como un territorio cargado de significaciones en donde se construyen y deconstruyen imágenes culturales, que nos revela entramados complejos de relaciones sociales, cuerpos cognitivos que funcionan como símbolos culturales en donde

se deja notar el espacio y el tiempo¹, en donde se proyectan señas de identidad y de alteridad en definitiva cuerpos que nos ayudan a comprender mejor el mundo que nos rodea. Como bien nos indica Bernard (1985: 180) “(...) la cultura, parece haberse transformado en una cultura del cuerpo”.

Así pues las representaciones de la persona y las del cuerpo, están siempre insertas en las visiones del mundo de las diferentes comunidades humanas. El cuerpo parece ser algo evidente pero, no hay nada más difícil de penetrar que en él. La concepción moderna de cuerpo implica que el ser humano sea separado del cosmos (ya no es el macrocosmo el que explica la carne, sino una anatomía y una fisiología que sólo existe en el cuerpo), de los otros (pasaje de una sociedad de tipo comunitaria a una sociedad de tipo individualista en la que el cuerpo es la frontera de la persona) y, finalmente, de sí mismo (el cuerpo está planteado como algo diferente de sí mismo).

Somos cuerpo y al mismo tiempo lo tenemos; podemos utilizarlo como instrumento. Produciéndose entonces una pregunta inevitable que de manera central justifica el interés de mi reflexión: ¿el concepto que nos merece el cuerpo, nuestro cuerpo, determina género? O lo que sería más arriesgado preguntarnos... ¿el cuerpo es género? Esta cuestión no ha resultado banal en los últimos años, pues en el moderno occidente los usos y prácticas del cuerpo se asocian a un exponente que destaca individuo-grupo, que hacen que cada vez la toma de conciencia del cuerpo, del propio cuerpo, estarían ligadas a la identidad y por ende, serían constitutivas, entre otros, de género.

Ahora bien y sin olvidar que en el momento en que nos encontramos sería craso error, ignorar la complejidad de... “una sociedad compleja”². ¿Esto qué significa? Geertz (1973) y Turner (1982) proponían recurrir a la metáfora del juego como método para la interpretación cultural. Y en cierto sentido lo que nos propone la complejidad es interpretar la realidad desde distintos campos de conocimiento, es decir, jugar (aglutinar) con la transdisciplinariedad de las ciencias y el relacionarlas, lo que significa en nuestro laborar el tener que llevar a cabo un ejercicio de constricción a mirar sistemáticamente de manera transversal y bebiendo de distintas fuentes científicas. Bateson (2011: 80) decía: “dos descripciones son mejores que una”.

¹ En el sentido indisoluble utilizado por Batjín (1987), conexión de las relaciones espacio-temporales vivido por el sujeto y representado por “el aquí y el ahora”... vital.

² Basado en la Teoría de la Información y de los Sistemas.

La complejidad a pesar de no ser una corriente joven, sí lo es al uso; y nos exige el tener que buscar una práctica de sistematización que exprese sensibilidades acordes a un proceso investigativo, que integre diferentes saberes y ciencias, que fomente un conocimiento autónomo y comprometido con la transformación cotidiana de pensamientos, estructuras y subjetividades en general. Lo que Pozzoli (2007) denomina “Cirugía de la interioridad”.

MARCO CONCEPTUAL

Cuerpo

El concepto “cuerpo” no se presenta como una tarea fácil, desde distintas disciplinas se ha acercado la historia, a través de distintos pensadores, pero voy a comenzar planteándome la pregunta más sencilla y quizás más recurrente a través de esta historia ¿qué significa la palabra “cuerpo”?

Según una definición de Platón en *Cratilo o del lenguaje*, el cuerpo tiene dos significados: el primero —*sooma*— lo remite a ser el portador o guardador del alma, según las creencias órficas; y el segundo —*seema*— supone que el cuerpo es el medio por el cual el alma expresa todo lo que quiere decir. (Salinas, 1994: 85-86). El término *sooma* se conserva en la terminología médica actual al referir a cuestiones somáticas, o en el léxico de las ciencias deportivas cuando se emplea somatotipo; pero el segundo, es más interesante porque remite a *sema*, nutriendo a palabras como semántica e inscribiéndose en la familia de significados que incluyen vocablos como sentido, significado, semiosis, significante, significación.

El hablar del cuerpo nos conduce a una infinidad de campos del conocimiento y experiencia: el cuerpo productivo y el reproductivo, el del *performance*, el de la biología y la genética, el del niño y del anciano; el de la sexualidad, el goce y el de esos otros cuerpos desobedientes, como los *queer*, los anoréxicos, los obesos, también los mutilados por la guerra, los desnutridos... Pero tanto unos como otros, cuerpos sexuados y genéricos. Y es que la concepción del cuerpo tiene una historia marcada por los procesos mismos de la construcción de sujetos sexuados en occidente. Entendiendo el cuerpo, de este modo, como una entidad que actúa constantemente como medio de percepción y expresión

individual de la cultura de referencia, y que se encuentra, además, sujeta a significados cambiantes y variables, permitiendo que lo biológico y lo cultural se entremezclen.

Ahora bien, ¿cómo entender al cuerpo, reconociendo a la vez su corporeidad, su materialidad que, por una parte está fuera del discurso (nace y muere, envejece y enferma, produce vida), pero que no puede entenderse sin el discurso? Nos encontraríamos entonces... ¿ante una corporeidad atrapada por la cultura?

Existe una estrecha relación entre actitudes corporales que se llenan de significados desde las diferentes maneras de posicionarse y encontrar un lugar en él. Todas las culturas construyen sus significados corporales desde sus propios lenguajes cosmovisivos. Por lo tanto, el cuerpo no lo podemos concebir fuera del discurso de un orden signifiante o de la cultura, pero no significa que debamos reducirlo a ello. Siguiendo a Lisón: “El cuerpo es locus de sufrimiento y lieu de inscripción ritual, ambos en implicación simultánea” (2012: 146).

Le Breton afirma: “La primera tarea del antropólogo es distanciarse de la idea discutible de que el cuerpo es un atributo de la persona, un “tener” (2008: 33). Disiento de Le Breton y eso es parte de mi reto: El acercarme a la idea de “tenemos cuerpo”, pues si algo ha venido quedando claro (Merleau-Ponty y Csordas, *embodiment*) es que somos cuerpo, pero... ¿de qué manera las transformaciones corporales y el uso e intención con que las hacemos, no hacen sociedad, no cambian percepciones e incluso conceptos?

El cuerpo es afecto y lugar desde el que actuamos; está vivo y da sentido a nuestra experiencia, a la vez es reflejo de una sociedad en un determinado momento y en un tiempo concreto, y es a través de esta fenomenología del cuerpo donde se vendría a reconocer el ensamblaje cultura-self³. Encontrar la justa relación es parte de mi reflexión. “El cuerpo moderno... implica la ruptura del sujeto con los otros... incluso consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser un cuerpo)” (LeBreton, 2008: 8).

³ La traducción más ajustada en español sería “yoidad” si bien prefiero dejarlo en inglés pues creo recoge mejor la idea de mí yo en un aquí, y en un ahora; en un continuo proceso de recursividad. El “self”, vendría a recoger la idea que tiene uno mismo insertado en ese complejo entramado que implica la condición humana (conciencia reflexiva, existencia interpersonal, función ejecutiva, historia y cultura).

Género

El término género proviene del latín *genus*, clase. Si bien su uso en las ciencias sociales y en especial en antropología, se debe a una traducción casi literal del término inglés-americano, *gender* que intenta eludir la palabra sexo, en ocasiones tan tabú, y de paso recoge modelos de representación ideológica.

En contra de lo que podríamos pensar el término no fue originalmente feminista, sino que sus primeras conceptualizaciones, proceden del campo de la medicina, biología o lingüística. Ya en la década de los cincuenta, John Money y Patricia Tucken (1975) utilizaron el concepto de identidad de género en su libro *Asignaturas Sexuales*. En 1968 el término género aparece en el título del libro de Stoller *Sex and Gender* y en 1972 en el trabajo de Oakley titulado *Sex, Gender and Society*. En esos libros ya se presenta el término sexo asociado a las características biológicas que diferencian a los machos de las hembras o a los varones de las mujeres, y el concepto de género vinculado a la cultura y a la definición de la masculinidad y de la femineidad realizada por las diversas culturas.

El género constituye una categoría relacional que como concepto cultural alude a la atribución de papeles diferenciados en lo masculino y lo femenino. En donde y a través de una construcción de significados, se agrupan todos los aspectos psicológicos, sociales, culturales y simbólicos de femineidad/masculinidad. Constituyéndose la acción e interacción social en definitiva para su aprendizaje y desarrollo.

Así, todo ser humano en nuestra cultura es clasificado desde y en el momento de nacer como hombre o mujer, y es en ese mismo instante que comienza todo un proceso en relación a la imposición y adquisición del género ya sea masculino o femenino según corresponda. De esta forma, se visualiza la construcción del cuerpo femenino y del cuerpo masculino. De forma general podemos señalar que el género se entiende como la construcción cultural de los sexos. Creando un sistema sexo/género⁴ que Rubin (1975) entiende como arreglos de una sociedad.

Si analizamos el concepto de “género”, observamos que pretender superar ese enunciado esencialista y universalista según el cual en última instancia la “biología es destino”.

⁴ Siguiendo a Lorite (1987: 29) en hace que “(...) el individuo se inscriba diferencialmente en el orden social y en la relación de poder en función de su aparecer genérico”.

Trasciende el reduccionismo biológico al centrar el análisis en las relaciones entre mujeres y hombres entendidas como construcciones culturales. La teoría de género hace hincapié, además, en que las identidades de género se constituyen recíprocamente y que, por lo tanto, para comprender la experiencia de ser mujer en un contexto histórico concreto es imprescindible tener en cuenta los atributos del ser hombre.

Así pues, la noción de género se ha convertido en una especie de término académico sintético que con frecuencia es simplemente y mal utilizada como sinónimo culturalista de sexo, a tal punto que no es infrecuente oír hablar de dos géneros, el género femenino y el masculino. Con ello, no obstante, se abandona precisamente esa perspectiva relacional fundamental que necesariamente exige un análisis histórico de las relaciones culturalmente diversas de poder y de dominación constitutivas de las identidades y sistemas de género.⁵

El género es una institución que se inserta en la objetividad de las estructuras sociales y también en la subjetividad de la estructura psíquica de las personas. Como dice Marshall (1994: 112), “el género no es solamente un ordenador psíquico de las diferencias biológicas (sexuales), es también ordenador social de esta diferencia”. La cultura marca a los seres humanos con el género, y el género marca la percepción de todo lo demás. La lógica del género es lógica de poder y de dominación. Esta forma de dominación, lo que Bourdieu denomina violencia simbólica, está asegurada por su “naturalidad”, se inserta en la subjetividad de los sujetos y configura su identidad. Siguiendo a Comas (1995: 40): “La forma de representar las diferencias entre los sexos y asignar a estas diferencias, estatus social”.

Ahora bien, quien mejor recoge los elementos y la idea de género es Scott (1986) asumiendo el *habitus* de Bourdieu (estructura las percepciones). Así, se van creando unas referencias diferenciales atendiendo al sexo que llevan implícito construcciones de poder (bio-poder, Foucault), reconociendo el género como lugar primario por medio del cual se articula el poder. Así pues debemos asumir que la categoría “género” resulta indispensable para desentrañar los significados de la cultura, para cuestionar códigos heredados, sean éticos, políticos o de cualquier otra índole. Y es que las relaciones de género son una

⁵ Para un análisis antropológico histórico relacional véase, Stolcke (1988) “Coffee Planters, Workers and Wives. Class Conflict and Gender Relations”.

dimensión fundamental para la comprensión del cuerpo humano, pues hay una forma propia de vivir el cuerpo, “vivir su cuerpo”⁶, atendiendo al sexo.

EL CUERPO COMO FENÓMENO CULTURAL DE GÉNERO

La filosofía clásica se preocupó por el tema del cuerpo desde Platón y Aristóteles en una perspectiva dualista que pasó a través de Descartes y Spinoza. En Kant son los sentidos los que “hacen posible que el cuerpo sea afectado por las cosas externas” (Kant, 1995: 65). Wittgenstein nos afirma que “no podemos definir un sentimiento al margen del objeto, las alteraciones corporales y la conducta” (1982: 132). Y ya en el siglo XX la filosofía fenomenológica, especialmente la generada por Husserl en [1931] 1996 *Meditaciones cartesianas* y Maurice Merleau-Ponty ([1945] 1994) con su *Fenomenología de la percepción*, se ocuparon del cuerpo como un plano de la interrogación sobre la realidad y el conocimiento, la identidad y la existencia: “la experiencia del propio cuerpo nos enseña a arraigar el espacio en la existencia” (Merleau-Ponty, 1994: 165).

De ellos fue Merleau-Ponty (1994) quien comprende al cuerpo como un concepto pre-reflexivo. El cuerpo está en el mundo desde el comienzo, siendo el punto de partida de la percepción. En su sentido fenomenológico de cuerpo vivido, puede ser caracterizado al menos tres aspectos de la condición corporal mundana de las existencias sociales, siguiendo a Merleau-Ponty (1976, 1981). En primer lugar, ser cuerpo quiere decir existir mundanamente en el doble sentido de “ser-en-” y “ser-del-” mundo, tal como puede decirse con el vocablo francés de estilo heideggeriano empleado por Merleau-Ponty (*être-au-monde*), que une en un sólo término ambas caras de la relación corporalidad-mundo: por un lado, que “el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo” (Merleau-Ponty, [1975] 1994: 162), es decir, el modo en que somos *del* mundo, y, por otro lado, que el cuerpo es a la vez también “nuestro medio general de poseer un mundo” (Merleau-Ponty, [1975] 1994: 163). En segundo lugar, el cuerpo es caracterizado como existencia inter-mundana, porque el mundo en el que estamos, del que somos y del que nos hacemos por la corporalidad vivida es un “mundo-entre” o “inter-mundo”, en tanto en cuanto que es un mundo constituido intersubjetivamente y que él es el que media constantemente en todas nuestras interacciones. Y en tercer lugar, cabe decir, que el cuerpo es existencia carnal inter-

⁶ Es Merleau-Ponty quien, y desde una perspectiva fenomenológica, afirma que el cuerpo es el punto de referencia a través del cual se articula el mundo, y se ponen en juego lo subjetivo e intersubjetivo del ser.

mundana, porque es en tanto que carne que el cuerpo propio vivido es un estar en el mundo.

Merleau-Ponty apunta algo muy interesante para mi línea de investigación, “El cuerpo no es un objeto”, es decir, no somos un intelecto que nos podamos escindir de un cuerpo, somos en el mundo y “somos en el mundo” en virtud de nuestro cuerpo. Así pues, nuestro cuerpo, se convierte en nuestro vehículo en el mundo a la vez que en un complejo innato bajo el cual constituimos el medio general al que tenemos que pertenecer para hacernos un mundo personal.

En el pensamiento contemporáneo, o más precisamente, en la filosofía de la existencia, se piensa el cuerpo en el cuadro de la categoría heideggeriana ser-en-el-mundo, es decir, la estructura fundamental de la realidad humana. Y es que resulta aquí necesario reivindicar el cuerpo como una realidad primordial. El filósofo galo, Serres ([1985] 2002), se ocupa de instancias –cotidianas- donde lo corporal se manifiesta -o se oculta-: los velos, los tatuajes, los comportamientos en la mesa, las resonancias auditivas, las visitas y la apariencia, el goce y el placer, como escenarios donde el cuerpo se mueve en su ambiente específico y se vuelve subversivo, justo por la libertad que exige y despliega. Más recientemente, Jardines (2004), en su obra *El cuerpo y lo otro*, arriesga la hipótesis de considerar el cuerpo como un fenómeno de naturaleza mental a partir de una radicalización de la fenomenología husserliana.⁷

Lo que ya he avanzado (a través de la retórica preguntada en la definición de cuerpo) es lo que pretendo fundamentar en este apartado, y es que el cuerpo como espejo de lo social como elemento que nos habla de un tiempo y de un lugar es algo que considero asumido, pero un cuerpo con el que podemos transformar la realidad que nos rodea es algo de lo que debemos ser conscientes, no es un elemento pasivo, al menos no de la manera que en ocasiones podemos pensar. Sin embargo, y para evitar posibles ambigüedades que a la hora de hablar de cuerpo en lugar del término persona, nos pueda hacer caer en la trampa dualista, conviene fundamentar el discurso. Y es que en la actualidad nos podemos encontrar cierta convergencia alrededor del conocimiento corporal, a saber:

⁷ Con excepcional rigor, deconstruye el camino de las diversas *epojés* fenomenológicas, descubriendo los equívocos y limitaciones de Husserl y sus epígonos, y revela que sólo a través de un retroceso actual, puede hallarse la ruta hacia la comprensión de la cultura como universo de sentido de lo humano.

- El cuerpo *como construcción social*, el cuerpo no viene dado de forma natural, se encuentra elaborado social y culturalmente por cada sociedad y en cada momento histórico. Le Breton: “el cuerpo no existe en estado natural, se encuentra aferrado a la trama del sentido (1992: 37).
- El segundo elemento clave en la constitución del saber corporal versa sobre que el cuerpo es *constitutivo de la persona*. Posibilita que el sujeto encarne su cuerpo, lo represente y lo viva como unidad psicósomática.⁸
- El tercer elemento se fundamenta en la idea de que el cuerpo es *uno de los ejes centrales en los discursos de las ciencias sociales* en el contexto cultural postmoderno.
- El cuarto elemento es el *cuerpo reivindicativo*, en el que éste no sea ya concebido como un mero objeto pasivo receptor de discursos. “Cuerpos en procesos de emancipación” dice Esteban (2004: 250). Es decir, como agente capaz de contribuir a transformar la realidad⁹, creador de redes y comunidad.

Si bien y en principio todos están imbricados y no podríamos aproximarnos a uno sin aludir a los otros, es el cuarto del que me serviré sobremanera. Es decir, “la fachada personal” Goffman (1991), es lo que me interesa y cómo a través de ella creamos, construimos género. “Hablamos con nuestros órganos fonadores, pero conversamos con todo nuestro cuerpo” (Abercrombie, 1968: 55)¹⁰. Sin obviar, evidentemente, las prácticas corporales, en las que se condensan aspectos perceptivos, lingüísticos y corporales, lo que se conoce como performativo.

Considero que el cuerpo no es una idea histórica (solamente) sino un conjunto de potencialidades continuamente realizables, que vendría a significar que el cuerpo es algo que se hace y hace. Lo que nos cuestiona, entre otras, ¿el cuerpo hace género? Que nos redirige a una segunda cuestión ¿tienen los hombres y las mujeres una forma propia y distinta de vivir el cuerpo, “su cuerpo”? En definitiva, ¿escenifican su actividad corporal y

⁸ García (1994) en *El cuerpo como base del sentido de la acción*, hace referencia al acto de encarnar los cuerpos y de cómo éste es constitutivo de la persona.

⁹ Tal como escribía la socióloga Liz Frost (2001), “La apariencia puede llegar a determinar quién se mezcla con quién y quién resulta excluido”.

¹⁰ Sobre este tema, véase la selección de estudios a cargo de R. Hinde (1974), *La comunicazione non verbale*, Bari, Laterza, así como la obra de M. Argyle, (1982), *Il corpo e il suo linguaggio*, Bologna, Zanichelli.

sus posibilidades expresivas y representativas de manera distinta? Que nos supone tener que entrar de lleno en la observación de los actos del cuerpo, “producto reflexivo del yo”.

Todas estas cuestiones no hacen más que incidir en la necesidad de crear una nueva mirada desde y sobre el cuerpo, que se producen a partir de cambios en las representaciones tradicionales del cuerpo pasivo y representacional, y es que la forma de abordar el estudio del cuerpo desde esta perspectiva tiende a imponer una mirada “intelectualista” que toma a las representaciones corpóreas como los verdaderos motores de la acción, o dicho de otra manera, se conciben las prácticas corporales como un conjunto de significaciones a ser interpretadas, ignorando el haz de problemas concretos de resolución práctica que les subyacen (Wacquant, 2005).

Así pues, debemos ser conscientes de los cambios ocurridos en nuestra sociedad, asumir la complejidad en una sociedad compleja significa retomar el carácter recursivo de todo quehacer. Desde esta idea, y en el caso que nos ocupa, pasa por recuperar el cuerpo, nuestro cuerpo, como “agencia”, autores desde los estudios culturales performativos, queer, de la diferencia sexual etc. llevan a cabo una apuesta clara en dicho sentido, a través y principalmente cuestionando los postulados post-estructuralistas de Foucault, quien sitúa al cuerpo en centro de producción de la subjetividad. Y el cuerpo, los cuerpos determinados históricamente a través de relaciones de poder.

En línea, nos encontramos que los movimientos políticos de la diferencia (estudios feministas, performativos, postcoloniales, gays, lesbianas...) han provocado importantes y destacados cambios en las conceptualizaciones de las categorías “fijas” que hasta ahora se daban por hecho de mujer, hombre, sexo y género (entre otras). Y han contribuido a que las vivencias, las percepciones y los sentidos cambien. Pues asumir el principio complejo de la recursividad nos obliga a tener que plantear y sobre todo a mostrar que el cuerpo no es sólo simbolismo sino agente, capaz de incidir, cambiar, transformar cultura.

Con el fin de posibilitar la reflexión en torno al cuerpo consideraré la experiencia de cómo el cuerpo sirve de medio, de engranaje en la vida social y de qué manera la socialización recalca en dicho cuerpo, instalando los principios de interpretación simbólica que fundamentan el orden social. El cuerpo es, bajo esta afirmación, un campo cultural y una construcción social, impreso de huellas sociales, susceptible también de construir huellas en

la sociedad y en la cultura. Ese lugar común, como adelantamos; común de lo natural y lo cultural.

Desde la filosofía el mejor acercamiento a esta cuestión es el realizado por Scheler. La categoría que articula toda la reflexión de este filósofo es la de “corporeidad” vista como una dimensión esencial de la persona y, por tanto, una categoría central de la antropología (Scheler, 1941). Pero, ¿qué es esa dimensión? ¿cuáles son las categorías a través de las cuales vivenciamos el cuerpo? ¿qué es lo que nos enseña una fenomenología esencial acerca de esa realidad? Para responder a estas preguntas Scheler distingue nítidamente dos sentidos de la corporeidad: *Körper* y *Leib*. Son dos palabras alemanas que no tienen una traducción exacta en castellano, que Ortega y Gasset tradujo por “extracuerpo” e “intracuerpo” pero que no tuvieron aceptación, y que se empieza a aceptar la terminología siguiente: cuerpo y corporalidad. *Körper* en cuanto objeto o cosa, cuerpo-objeto entre los demás objetos, una masa inerte, es decir, una entidad física sometida a las condiciones del espacio y del tiempo, un conjunto de órganos más o menos independiente, en una palabra, la dimensión material de la persona humana que a nivel micro es descrito en la actualidad por la física cuántica; *Leib* que refiere al cuerpo vital y personal en la medida que no me resuelvo en una cosa material ya que sé que tengo cuerpo aunque no tenga un dominio absoluto sobre él. El ser humano es una persona cuyo núcleo es la conciencia, la cual nos permite poseer un saber vital del cuerpo “situado” que somos (Álvarez Munárriz, 2011).

Ahora bien, es De Beauvoir (1973) en *El segundo sexo* quien de manera determinante toma de base el carácter esencial del cuerpo vivido, y desde una fenomenología existencial nos dice que es preciso mostrar que el cuerpo es el cuerpo de cada uno (en este caso el de una mujer), la unidad entre el sujeto que experimenta y la multiplicidad de sujetos (Godina, 2003: 72). Una multiplicidad de sujetos que hacen del género un factor determinante a la hora de vivir y experimentar el cuerpo. Experiencia que se estructura sobre los márgenes de lo masculino, sobre un conjunto de reglas y prohibiciones que generó en las mujeres un universo simbólico –en palabras de la autora- la condición femenina. (De Beauvoir, 1973: 12).

Lo que nos vendría a sugerir que tanto la masculinidad como la feminidad son el resultado de una operación simbólica de división, que establece unos lugares opuestos, marcados por una profunda asimetría, a los que se adscriben caracteres o rasgos contingentes, históricos,

en la medida en que esa marca simbólica, al inscribirse en los cuerpos, no deja de producir efectos imaginarios. Cada uno, al estructurarse como sujeto sexuado, ha de situarse en relación con esa división que le preexiste. Respecto al tema, Kessler y Mackenna (1978) presentaron un concepto de género, medianamente revolucionario, realización que construye el cuerpo en un artefacto de acuerdo con las normas sociales. Sin embargo, sean cuales sean las tendencias sistémicas, estas pautas nunca se desarrollan como sistemas aislados. Los procesos de construcción de las colectividades, de los sistemas sociales constituyen procesos continuos de lucha, presentando distintos patrones de organización, continuidad y cambio.

Me interesa aquí, conectar las teorías de las instituciones de Gehlen (1940) que junto a la psicología social de Mead (1972 [1934]) nos ayuda a entender de qué manera se produce la socialización del individuo y cómo se sientan las bases de la formación de la identidad personal que dirigen al individuo hacia determinados roles de la realidad social, en nuestro caso hacia el de hombre y/o mujer. Y es que las estructuras de la sociedad se transforman en estructuras de la conciencia. Las personas, no sólo se comportan en conformidad con sus roles, sino que la manera en que piensan, sienten y se conciben a sí mismos se ciñe a la conducta propia de su rol.

Ahora bien quien conceptualiza, define y mejor lo explica es Bourdieu (1980, 1986, 1995) quien nos ofrece un análisis de la corporeidad (cuerpo sentido) potencialmente útil. Y que de alguna manera, nos va ayudar a seguir profundizando en nuestro laborar y es que su concepto de *habitus* es un intento de superar el carácter disyuntivo del objetivismo o del subjetivismo. El *habitus* es un “sistema de disposiciones duraderas y transponedoras” (Bourdieu, 1994: 95) que son producidas por las condiciones particulares de una agrupación de clase social. Estas disposiciones son materiales, se relacionan con el modo en que los cuerpos se desenvuelven en el mundo social. Todas las agrupaciones de clase tienen su propio *habitus*, sus propias disposiciones que son adquiridas mediante la educación, tanto formal como informal (a través de la familia, la escolarización y similares). El *habitus* es, por consiguiente, un concepto que vincula al individuo con las estructuras sociales.

Ahora bien, mi objetivo aquí no es reducir la cultura a una dimensión atributiva, ni a la identidad a un puro sentimiento de pertenencia. Sino que la identidad es un tejido que se construye sobre la base de las representaciones que los individuos se forman de la realidad

social y de sus componentes. Lo que no significa que tales miembros no formen identidades relativamente estables, sean reales o imaginarias, en los contextos relacionales (de ahí su complejidad).

Y es que son términos como los de performatividad, deconstrucción, transculturalidad o política de lo corporal los que encuentran en este marco interpretativo metaconstructivista un enorme reto y desafío, de los movimientos sociales, de los objetos concebidos como condensaciones políticas, de la reivindicación de la arquitectura de lo corporal como un nuevo espacio de politización, en el que resulta ser un eje importante de reformulación la deslegitimación, des-potencialización y trasgresión de los márgenes del “*mainstream*” de la modernidad occidental, y en donde el cuerpo se convierte en un discurso que se pone en acción, un elemento de choque y protesta. Un planteamiento que aborda determinados aspectos íntimamente relacionados con las estéticas.

El cuerpo ya no es ese límite, sino que se convierte en un lugar, abanico de posibilidades que nos ayuda a liberarnos de nuestra condición humana. Un giro políticamente activista y socialmente reivindicativo que se desplaza hacia lo otro, lo diferente, incluyendo tanto lo otro sexual y cultural como al otro étnico y racial, permeable a los diferentes análisis elaborados en los contextos de los denominados “*Gender Studies*”. “El cuerpo se convierte en una especie de socio al que se le pide..., la ostentación de los signos más eficaces” (Le Breton 2002: 46). Convirtiéndose pues en un justificador de normas, niega otras y en última instancia a uno mismo (“*myself*”). Ese carácter dual, así como la compleja estructura del sentido, está presente en toda acción corporal.

Y es que al referirnos a la manera que se constituye la identidad del individuo, quedó claro que es a través del cuerpo, pero no un cuerpo aislado, a la mónada incomunicada. La vida está llena de acción social y por ende de reciprocidad. La acción social y las relaciones sociales se construyen en estas diferentes y complejas dimensiones corporales. De Beauvoir declara que el cuerpo es el resultado de una situación histórica, y Merleau-Ponty añade además que el cuerpo también es conjunto de posibilidades realizables. Ahora toca desentrañar de qué manera actos corporales específicos construyen género así como descifrar las posibilidades de transformación cultural.

En realidad lo que llevo a cabo no es solo una reflexión sobre la forma en que el uso del cuerpo, sus experiencias y prácticas van desarrollando un amplio mundo interior integrado por sentimientos, percepciones, principios morales y pautas de valoración; produciendo así un cuerpo que hace mujer y hace hombre, sino que estos análisis en cierta manera, vienen a exponernos que el cuerpo es portador de historia y cultura humana; memoria cultural colectiva. Lo que implica que el cuerpo con ayuda y a través de procesos miméticos hace que los sujetos configuren y creen su propio mundo. Y es a través de este uso instrumental del cuerpo como se adquieren técnicas que se traducen, a su vez, en prácticas corporales. Prácticas corporales que no sólo tienen elementos históricos que las reproducen, sino también componentes altamente productivos, políticos y transformadores; y que son sólo posibles de ser indagadas si se reconfiguran y se significan según *los pasados* del agente¹¹.

Citando a Lyon y Barbalet, el cuerpo:

“Un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual, psicológico como social; un ser biológico pero también consciente, actuante e interpretadora (...) La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado” (1994: 55,63)

¿Pero qué significa, o vendría a significar que el cuerpo es agente en relación, en una sociedad compleja? Lo que vendría a significar es la necesidad de integrar factores como la subjetividad, la incertidumbre, el dinamismo o el azar, entre otros, que van acompañando a los sistemas complejos, a nuestros análisis. Por lo tanto, nos hallamos ante el reto de tener que superar el “*mainstream*” de lo que hasta ahora se asumía, de cómo llevar a cabo las investigaciones y observaciones. Bateson (1976: 493) nos incita: “Hoy nuestra tarea más urgente es quizás aprender a pensar de otra manera”.

Ahora bien, para concurrir en todo lo sugerido es necesario, en línea a Bateson, un cambio de paradigma investigativo, esto es, establecer nuevos parámetros que establezcan un contexto de indagación capaz de poner en evidencia el cúmulo de circunstancias sociales a partir de las cuales el sujeto indagador (subjetividades) conforma su visión acerca del “objeto-social-indagado” (estructura de relaciones sociales objetivas). Y es que la praxis no se ubica en un contexto sino que la praxis crea su contexto. Esta manera de entender la

¹¹ Harré, (1984) *Personal being*. Oxford: Basil Blackwell. Desarrolla la tesis de que la fuente de la identidad está en el cuerpo.

corporalidad implica que participar de ella supone, pues, pertenecer a la temporalidad, ser en el devenir, es decir, existir en y por una dinámica de intercambios y transformaciones. No podemos pensar de manera lineal, única sino que debemos incluir ritmos diversos, temporalidad multiforme y evoluciones complejas, que aceptan el azar y el acontecimiento como copartícipes de la transformación.

Desde aquí, el cuerpo no puede ser pensado como un recipiente que nos contiene, es lo que se forma-deforma-transforma y conforma en el entramado de la vida. El cuerpo es su propia historia. Historia que no lo determina pero que lo condiciona. Somos como somos en la medida en que somos cuerpo, aunque, desde luego que no somos meramente seres corporales. ¿Entonces? De lo que se trata es empezar a tomar en serio el desafío de suscitar nuevas articulaciones, de la posibilidad de pensar los distintos paisajes en los que puede habitar un sujeto encarnado, asumiendo sus raíces (culturalmente hablando) y atravesado por múltiples redes de relaciones, lo que significa: interactividad con otros sujetos en sintonía con el contexto socio- ambiental.

Por lo tanto, nuestro cuerpo hoy es un organismo a modificar en función de nuestros deseos y/o necesidades. Y estos cambios que producimos en él, se producen con el objeto de intentar reflejar con los mismos una corporeidad¹². La que mejor se ajuste a mi identidad (deseada). Así pues el cuerpo aparece como ese elemento que se puede adaptar a mi idea de quién soy yo, cómo quiero ser yo y porqué no, cómo quiero mostrarme y actuar; sugiriendo entonces planteamientos como.... ¿nos encontramos ante una identidad maleable?

En cierta manera esta pregunta engarza con la idea explorada por Hernández (2005) quien toma como referente a Giddens (1991) y para quien, la identidad dentro de un contexto (post)moderno, podría pensarse como un “proyecto reflexivo del yo”, lo que significa entender que el “yo” se construye a través de la reflexividad y de los estilos de vida derivados de la estructura social de la que forma parte.

Por tanto, podríamos pensar que desde las nuevas posiciones, la identidad consistiría en una práctica reflexiva-subjetiva, es decir, un ejercicio de pensarse a uno mismo (Hernández, 2005), incardinada en un contexto, y donde el acto y los actores son cada vez más conscientes de su empoderamiento. Evidentemente estas re-conceptualizaciones sobre el

¹² : Tener conciencia de que mi cuerpo reproduce y produce significados.

término identidad ponen en evidencia su crisis (Hall, 2000; Gerge, 1992) que como sostiene Woodward (1997) se lee como una crisis a nivel global, local, personal y político lo que conduce a pensarse a la adquisición de la identidad como algo dinámico y móvil, y no como únicas, fijas y estables de por vida. Identidad múltiple,¹³ formada a través de una forma más creativa, intersubjetiva, fenomenológica y dialógica con los demás, y creando comunidad en red.

Lo que planteo es que las relaciones hasta ahora de comprensión fenomenológica han cambiado o así debería ser, y ahí estriba el riesgo, ya no nos podemos sentir seguros con definiciones fijas, hoy la fenomenología debe tomar el reto de la complejidad y arriesgar con unos cuerpos mutables, cambiantes y hacedores de nuevos conceptos. Un nuevo marco de relaciones entre el cuerpo y la acción política en el que la persona (a través de su cuerpo) asume una actitud de inconformismo social. Y en donde la acción o el gesto son más interesantes que el contenido. En este sentido, nuestros cuerpos no son estáticos ni pasivos. Al contrario, existe una dimensión carnal intersubjetiva que aprende, evalúa y dialoga en los entornos sociales en que se encuentra inmerso; un cuerpo abierto y plural, que exige un posicionamiento del observador/a, y le invita a un distanciamiento brechtiano, provocando un desplazamiento de lo real en función de las referencias y asociaciones propias del observador y de la observadora.

Pero ¿qué papel tiene la dimensión carnal en los actos sociales? o ¿de qué manera las representaciones corpóreas, son los verdaderos motores de la acción social? Evidentemente, entender el cuerpo como agente y como intersección de lo biológico, lo social y lo psicológico, resulta básico para comprender la praxis-relacional, cuerpo-sujeto-sociedad. En este sentido no me quiero centrar en determinismos biologicistas ni constructivistas de la corporeidad. Sino, más bien abogo, que ante una sociedad de consumo imperante en donde las políticas del deseo subvierten usos y manipulación de los cuerpos, y donde las nuevas tecnologías permiten y alteran los atributos corporales. De tal manera que se cuestiona la estabilidad de nuestro sentido del yo, del cuerpo, lo que ha generado que nos encontremos con la aparición de alternativas a los tradicionales procesos humanos de creación de nuevos individuos y a una re-configuración del cuerpo, así como de sus concepciones culturales, que nos obliga a tener que replantear nuevas definiciones, hasta ahora medianamente consensuadas.

¹³ En analogía al empleado por Morin (1981) “Unidad Múltiple”, en *El método..* Vol I, Cátedra, Madrid.

De ahí que la realidad mostrada, merezca re-conceptualizaciones sobre aquello que consideremos resaltar que es la idea de corporización; retomando y abriendo el debate en cuestiones como la sexualidad, la clase social, y por supuesto el género, que nos ocupa. Y es que empezamos a ser conscientes de que nuestros cuerpos, son cuerpos que cambian en base a unas experiencias que inscriben significados y marcan ya no identidad, sino identidades. Como apunta Braidotti: “la modernidad marca en el mundo occidental la crisis y la decadencia del sistema clásico de representaciones del sujeto” (2000: 110).

Nos encontramos con que nuevas corporalidades se han hecho visibles, y no sólo eso, sino que reclaman sus espacios así como sus significaciones corporales que implican un sentido político, discursivo y experiencial, distinto y distintivo. Por lo tanto, ¿no será merecedor re-considerar y re-conceptualizar nuestras nociones de identidad, subjetividad, sujetos, y re-definir nuestras corporeidades?

Mi intención pasa por mostrar la importancia de la dimensión carnal en los actos sociales, o mejor dicho la necesidad de reconocerla, pues la dimensión carnal es impenitentemente constitutiva del ser humano y no debemos, ni podemos ignorarlo. El cuerpo, nuestro cuerpo, se encuentra presente en todas nuestras prácticas corporales. Y nuestras corporalidades son la materia de nuestra actividad vital. Una “nueva carne”, como apunta Navarro, “en las que la fantasía humana, apoyada por la tecnología, triunfa sobre lo natural, imponiendo nuevas reglas” (2002: 28). Quien mejor lo refleja es Merleau-Ponty, la existencia en la que se une mi yo y mi cuerpo “Como mi existencia es llevada por el aparato cognoscente que es mi cuerpo” (1994: 336). Csordas en línea plantea el paradigma del “embodiment” en donde la cultura queda encarnada en el cuerpo, es decir, nuestras percepciones y experiencias en el mundo. Y es que el cuerpo es: “Condición existencial de posibilidad de la cultura y del sujeto” (1994a: 12).

Ahora bien todas estas re-conceptualizaciones, no hacen más que desarrollar un nuevo sujeto que provoca cambios en las hasta ahora, categorías fijas de mujer-hombre y por ende de género. Por ejemplo, si nos fijamos en un ámbito de tanta trascendencia como la publicidad, podemos observar su doble función: por una parte, nos ofrecen una información sobre el producto y, por otra, transmiten unos determinados valores sociales, estilos de vida, unos modelos de relación entre hombres y mujeres, y una serie de

sugerencias sobre el ser hombre y el ser mujer. El análisis que Baudrillard (1974) realiza sobre el cuerpo en la sociedad de consumo es interesante por su impacto sociológico. Y es que la publicidad no sólo genera efectos deseados por el anunciante, sino que también producen efectos no deseados que actúan más bien en el plano de la socialización de las personas, tanto en su vida en general (rol de género, actitudes hacia ciertos grupos sociales) como en su papel de consumidores (John, 1999).

Esta socialización o prácticas sociales que se van produciendo se dan en diferentes grados dependiendo de la variable carnal, pues no es ajena a cualquier actividad humana, por lo tanto, nos encontramos que el sujeto es construido pero también es constructor de su propia vida a través y con su cuerpo. A estas alturas creo que podemos comenzar a sacar algunas ideas en claro, el hecho de que se da una construcción socio-cultural de los géneros, que esta construcción la tenemos internalizada e incorporada, es decir, hecha cuerpo y es desde esta incorporación desde donde tiene efectividad la modelación de nuestra experiencia y el modo en que experimentamos y expresamos la particularidad de nuestro género y las diferencias con los otros. Pero no sólo esto, sino que y a través de nuestra corporalidad (cuerpo agente) actuamos (principio de reciprocidad) en la sociedad generando cultura y por ende regenerando género; ahora bien, desde la experiencia de cada uno, en eso coincido con Esteban (2004), la cual ponen el énfasis en la interacción social, agrega una base reflexiva, corporal y performativa a lo que añado “el aquí y el ahora” de cada actor/actriz.

Por lo tanto, el cuerpo como elemento de mercado-consumo, así como sus posibilidades de cambio hacen que identificaciones grupales como el género, hasta ahora fijas, y en donde el referente principal es el cuerpo, queden volátiles. Observamos cómo continuamente se inscriben nuevas imágenes de hombre y mujer lo que viene a significar que los roles adscritos a la masculinidad y a la feminidad se ven trastocados en virtud de nuevas formas de relación, de relacionarnos y también de mostrarnos¹⁴ (heterosexual, metro sexual, homosexual, transexual...) identidad fragmentada elaborada de forma múltiple. Generándose unos perfiles identitarios de género consumibles y agotables, en una clara demostración de las posibilidades del cuerpo para reflejar los performances de la realidad social.

¹⁴ Britman (2002), en el mismo sentido, incide en las potencialidades de la escuela y su capacidad transformadora e insiste en una pedagogía que apueste por modelos de aprendizaje transgresores.

De ahí, que las estructuras culturales hasta ahora perfectamente estandarizadas, comienzan a tambalearse y los ideales de género se ven necesariamente, obligatoriamente flexibilizados, en donde adscripciones femeninas y masculinas se encuentran en crisis que obliga, nos obliga a nuevas reformulaciones semánticas inéditas que conlleva un apoderamiento del cuerpo como constructor de unas referencias visuales cambiantes. Lo que me reconduce al título del ensayo y al hecho de encontrarnos con un cuerpo que nos deja en una constante incertidumbre y el riesgo que ello conlleva, entre otros como ya avancé, es una nueva manera de mirar y pensar en nuestro laborar y de una fenomenología hermenéutica donde el cuerpo es mensaje de su propietario, configurador del proyecto de cada uno de nosotros/as. Rescatando el pensamiento fenomenológico de Ricoeur (2004) en *Caminos del reconocimiento*, destacando en mi caso el reconocimiento¹⁵ del cuerpo como elemento inevitable para el ulterior reconocimiento “pleno” del sí mismo, así como en su reconocimiento como potencia de acción.

Lo que convengo, es que si bien nos encontramos con un numeroso conjunto de técnicas de discursos que proclaman lo posible y lo imposible respecto al uso del cuerpo, estos discursos se enfrentan a la praxis corporal “lo que hacemos con nuestro cuerpo”. Y tengamos que hablar entonces ya no tanto de formas de “ser” en el mundo como de formas de “estar” en el mundo. Lo que me sugiere terminar planteándome: ¿Qué ocurriría si el arquetipo corporal aceptado socialmente, se rompe en pro de encarnar otros cuerpos?

CONCLUSIONES

Comencemos, nunca mejor dicho, por el principio y volviéndonos a plantear... ¿A qué se debe la importancia del cuerpo? ¿por qué esa necesidad casi existencial? Y al hilo de la última reflexión aquí señalada, ¿qué motiva ese reconocimiento? Y es que el aceptar la diversidad como elemento esencial del devenir humano, nos lleva a tener que reconocer la necesidad de integrar las diferentes nociones y perspectivas: modernidades múltiples, complejidad y trayectorias históricas. Al respecto cabe señalar que aproximarnos al cuerpo bajo el sistema-sexo implica una concepción multidimensional; y en el que se admite que la estructura social que se cristaliza en cualquier población siempre están organizados sobre

¹⁵ En el sentido de identificación, distinción de otra cosa. En cierta manera lo que puedo decir, lo que puedo hacer, lo que puedo acordarme; es decir, un reconocimiento del cuerpo donde soy consciente de la relevancia de un cuerpo que hasta ahora estaba olvidado.

múltiples niveles, en distintos contextos de acción que tienden a mostrar tendencias sistémicas Schriewer y Kaelble (2010: 100-106).

Indudablemente, el cuerpo es una cuestión que ha copado parte de la episteme de las ciencias sociales, y de la antropología como no podía ser de otra manera, y es que el cuerpo se ha convertido, parafraseando a Goffman (2006), en una fachada que esculpimos a nuestro antojo, pues la conciencia de ello junto con el sentir de que somos carne ha hecho del cuerpo eje central de nuestro devenir. El cuerpo es el primer signo mediador en la nueva relación social, es aquello con lo que nos presentamos. Ahora bien, sin olvidar que la complejidad, en la que nos desenvolvemos, acarrea prescripciones sociales e imponen no sólo un lenguaje, sino y también manifestaciones corporales no verbales.

Un cuerpo que se va impregnando de cultura y experiencia, asumiendo como punto de partida la condición existencial de cultura y sujeto definido por Csordas (1990, 1994) y en donde se busca sintetizar la inmediatez de la experiencia corporizada, con la multiplicidad de sentidos culturales en que estamos inmersos. Indudablemente apoyándome en el modo en que Bourdieu liga la práctica, y con ella la agencia, con la estructura de campos, a través del proceso de *habitus*, entendidos como: “constantemente creados y replicados por las conexiones recíprocas entre agencia y estructura” (1994: 547), reforzando así, la idea de cuerpo agente de cambio que “re-produce” y “produce”.

Entonces me di cuenta (al sufrirlo en primera persona) que cuando se investigan prácticas corporales, se hace más profundo el problema que surge de manera recurrente en el momento de “interpretar lo interpretado” por los actores (Geertz, 1973). Y cómo no, sin poder olvidarme del enfoque metodológico de la fenomenología del cuerpo, de Merleau-Ponty (1945) y su idea de cuerpo vivido, en tanto que experimentado en primera persona; estamos en el mundo a través del cuerpo “ser-en-el-mundo” (lo que vivimos es a través de las percepciones corporales).

Lo que sugiero es que la experiencia de la carne, la imbricación del cuerpo con el mundo, se convierte en un rasgo existencial de la vida humana. El cuerpo así se cristaliza en vehículo en el mundo bajo el cual nos elaboramos un mundo personal. En este sentido coincido plenamente con Lauretis, cuando afirma que *se* “percibe y se aprehende de manera subjetiva”, es decir, en un proceso continuo, constante e ininterrumpidamente, lo que ella

denomina experiencia: “así se produce [la subjetividad], ... con el compromiso personal, subjetivo en las actividades,... que dotan de importancia (valor, significado, y afecto) a los acontecimientos del mundo” (1992: 253).

En definitiva, proponer que la hegemonía como bien indica Williams (1997: 136) “debe ser continuamente renovada”. De eso se trata, comprender que si bien los sujetos tienden a reproducir las estructuras objetivas de las que son producto no podemos obviar que éstos elaboran maneras de hacer que constituyen las prácticas libres construyéndose así: “La compleja identidad personal”, Álvarez-Munárriz (2011). Y es que nos debemos a que el sujeto no es objeto, aunque a veces desde una visión culturalista pueda parecerlo, sino que nos guste o no, son personas las que dirigen el Estado, deciden, controlan y manejan el entramado social, político y económico; en definitiva son personas las que urden cultura.

Así pues, mi intención ha sido la de reconocer el cuerpo de manera holística, destacando la complejidad en sus representaciones simbólicas, sus marcas, huellas, transformaciones, mutaciones, deformaciones, traducciones, reiteraciones, polifonías, ironías que en última instancia son creaciones inscritas en esta superficie que en los actuales momentos trasciende el hecho pisco-bio-social-individual y se expresa en corporeidades urbanas, en terceros espacios, virtualidades, inter y transdisciplinarias y donde el cuerpo funciona al más puro estilo Bourdiano de estructuras estructurantes, en la que el cuerpo se inscribe al tiempo que inscribe, paradoja que encierra la complejidad y la síntesis en la que varios teóricos como Baudrillard (1999) denominan la economía política del signo.

El cuerpo, pues, ya no puede verse desde este ámbito como algo fijo, sino que ha acabado implicado en la acomodación de nuestra sociedad, lo que Giddens (1995) llamó “socialización de la naturaleza”. A lo largo de la historia hemos ido pasando de un cuerpo prohibido (sociedad tradicional) a un cuerpo instrumental (sociedad industrial), a un cuerpo racional (en la sociedad actual), a una cuarta modalidad, “un cuerpo ético” en donde la máxima a plantear sea ¿qué hago con mi cuerpo? Pues necesitamos empezar a pensar el cuerpo como un campo plural, múltiple. Un campo como espacio discontinuo, no homogéneo, no singular, un espacio que admita y sobre todo asuma las diferencias. Lo que nos sugiere ¿qué sucede con todos aquellos/as que se alejan del círculo imaginario donde cada sexo asume el rol asignado como “normal”? o ¿asumir los atributos que la cultura asigna a las mujeres, son procesos mecánicos, inherentes al hecho de tener cuerpo de mujer?

En resumidas cuentas, lo que estoy proponiendo, no es pensar que se dan unos mecanismos de dominación abrumadora para siempre, sino que la hegemonía de género es continuamente renovada y modificada, todo ello debido a una continua resistencia de un sujeto encarnado que desde su praxis, altera, desafía y transforma, del que el sujeto comienza a ser consciente. Comprender hegemonía (*habitus*) y su imbricación con la contra-hegemonía (subjetividad/encarnada), destaca la agencia de los sujetos frente al poder casi ilimitado de la cultura, lo que nos obliga a tener que mirar de otra manera nuestros cuerpos, los cuales reproducen, producen, resisten; e incluso, la experiencia encarnada permite generar conocimientos específicos que hacen que determinados grupos construyan a través de prácticas sus propias corporalidades que terminan reflejadas en expresiones identitarias¹⁷.

Lo que me obliga a preguntar, ¿estamos siendo conscientes de ese empoderamiento? ¿desde una fenomenología del sí mismo, podemos atestiguar la fuerza ontológica de un cuerpo que trasciende y conforma como unidad concreta llena de sentido “Yo soy”? ¿estamos sabiendo leer el complejo proceso reflexivo, del sujeto y por ende de la praxis humana que responda a las demandas contemporáneas? Y desde la teorización ¿estamos recogiendo un corpus teórico que ampare la complejidad humana? En definitiva...y por último una pregunta muy sencilla, pero tal vez la más pretenciosa de todas, ¿es el cuerpo ese elemento olvidado que nos podría ayudar?

Todo un reto sin duda arriesgado, que me hace plantearme posibles nuevas bravatas; y es que el hecho evidente de que existen hombres y mujeres, no debe ser razón suficiente para pensar que se da una profunda unidad entre cuerpo biológico/cuerpo vivido e incluso cuerpo percibido. Comenzar a de-construir las ideas y lenguaje hegemónico al uso, podría ser un buen comienzo.

¹⁷ Por ejemplo: Transexuales, travestis transgénero... desembocan en prácticas que proporcionan a un conjunto de personas, elementos para designarse y desde ahí dibujar los contornos de sus perfiles corporales e identitarios.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, David (1968) "Paralanguage", *British Journal of Disorders of Communication*, nº 3, pp. 55-59.

Aguilar García, Teresa (2008) *Ontología cyborg: el cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*, Barcelona, Gedisa.

Acuña, Ángel (2009) "Usos del cuerpo en la construcción de la persona rarámuri (Chihuahua, México)", *Gazeta de Antropología*, vol. 25, nº 2.

Álvarez-Munárriz, Luis (2011) "La compleja identidad personal", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. LXVI, nº 2, pp. 407-432.

Argyle, Michael (1982) *Il corpo e il suo linguaggio*, Bolonia, Zanichelli.

Bajtín, Mijail [1987] (1998) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid, Alianza.

Bateson, Gregory (1976) *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé.

Bateson, Gregory (2011) *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores.

Baudrillard, Jean (1974) *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza & Janés.

Bernard, Michel (1985) *El cuerpo*, Barcelona, Paidós.

Bourdieu, Pierre (1986) "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo" en Varela, Julia (eds.) *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta.

Bourdieu, Pierre [1980] (1994) *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loic (1995) *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

Braidotti, Rosi (2000) *Sujetos nómadas*, Barcelona, Paidós.

Britzman, Deborah (2002) “La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas”, en Mérida, R. (ed.) *Sexualidades transgresoras*, Barcelona, Icaria, pp. 197-228.

Castro, Edgardo (2004) *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmas.

Comas D'argemir, Dolors (1995) *Trabajo género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*, Barcelona, Icaria.

Csordas, Thomas (1990) “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos*, vol. 18, n. 1, pp. 5-47.

Csordas, Thomas (1994) “Introduction: the body as representation and being in the world” en Csordas, Thomas (ed.) *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge.

De Beauvoir, Simone (1973) *The Second Sex*, New York, Vintage Books.

Esteban, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Foucault, Michel [1975] (2008) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI.

Frost, Liz, (2001) *Young women and the bod: A feminist sociology*, Basingstoke, Palgrave/Macmillan.

García Selgas, Fernando (1994) “‘El cuerpo’ como base del sentido de la acción”, *REIS*, nº 68, pp. 41-83.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books Inc.

Gehlen, Arnold [1956] (1987) *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

Giddens, Anthony (1991) *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.

Godina Herrera, Célida (2003) *El cuerpo vivido: una mirada desde la fenomenología y la teoría de género*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Goffman, Erving [1963] (2006) *Estigma. La identidad deteriorada*, Madrid, Amorrortu.

Hall, Edward T. (1987) *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*, Madrid, IEA.

Harré, Rom (1984) *Personal being*, Oxford, Basil Blackwell.

Hernández, Fernando, (2005) “Cómo se ven y cómo se sienten. El papel de la Escuela Primaria en la subjetividad infantil”, *Cuadernos de Pedagogía*, n° 350, pp. 56-60.

Hinde, Robert (1974) *La comunicazione non verbale*, Bari, Laterza.

Husserl, Edmund [1952] (1997) *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Jardines, Alexis (2004) *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la cultura*, La Habana, Ciencias Sociales.

John, Deborah (1999) “Consumer socialization of children: A retrospective look at twenty-five years of research”, *Journal of Consumer Research*, n° 26, pp. 183-213.

Kant, Emmanuel (1995) *Critica de la Razón Pura*, Alfaguara, Buenos Aires.

Kessler, Suzanne y Mckenna, Wendy (1978) *Gender. An Ethnomethodological Approach*, John Wiley & Sons.

Lamas, Marta (2002) *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México, Taurus.

Lauretis, Teresa (1992) *Alicia ya no*. Madrid, Feminismo, Semiótica y Cine.

Le Breton, David [1992] (2008) *Sociología del cuerpo*, Buenos aires, Claves, Ediciones nueva visión.

Le Breton, David (2002) *Antropología del cuerpo y la modernidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Lisón Tolosana, Carmelo (1998) *Antropología: Horizontes Teóricos*, Granada, Editorial Comares.

Lisón Tolosana, Carmelo (2012) *Teoría etnográfica de Galicia*, Madrid, Akal.

Lorite Mena, José (1987) *El orden femenino*, Barcelona, Anthropos editorial del hombre.

Lyon, Margot; Barbalet, Jack (1994) "Society's body: emotion and the 'somatization' of social theory", en Csordas, T.J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Marcel, Gabriel [1940] (2004) "De la negación a la invocación", en *Obras selectas (II)*, BAC, Madrid, pp. 1-263.

Marshall, Barbara (1994) *Engendering Modernity: Feminism, social theory and social change*, Cambridge, Polity press.

Mauss, Marcel [1936] (1979) "Técnicas y Movimientos Corporales", en *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial tecnos.

McKeehen, Louis (2002) *Critical performative pedagogy*, Louisiana State University, Tesis Doctoral.

Mead, George Herbert [1934] (1972) *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós.

- Merleau-Ponty, Maurice [1945] (1994) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Merida, Rafael, (2002) (Ed.) *sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona, Icaria.
- Money, John y Tucker, Patricia (1975) *Asignaturas sexuales*, Toledo, A T E Ediciones.
- Morin, Edgar (1981) *El método*. Vol I, Madrid, Cátedra.
- Navarro, Antonio José (2002) *La Nueva Carne. Una estética perversa del cuerpo*, Madrid, Valdemar.
- Okley, Ann (1972) *Sex, gender and society*, London, Temple Smith.
- Platón (1973) *Diálogos*, Buenos Aires, Espasa-calpe.
- Pozzoli, María Teresa (2007) “Transformar el Conocimiento en la sociedad globalizada (Pensamiento Complejo y Transdisciplinariedad)”, *Revista Polis*, nº 16.
- Ricoeur, Pierre [1963] (2003), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, 3 volúmenes: I. Hermenéutica y psicoanálisis, II. Hermenéutica y estructuralismo, III. Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Pierre (2006) *Caminos del reconocimiento*, México D.F., Fondo de Cultura y Economía.
- Rubin, Gayle [1975] (1986), “El Tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo”, *Nueva Antropología* Vol. VIII, nº 30, pp. 95-145.
- Salinas, Lola (1994) “La construcción social del cuerpo”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 68, octubre-diciembre, Madrid, CIS.
- Sartre, Jean-Paul [1943] (1993) *El ser y la nada*, Madrid, Ediciones Atalaya.

Scheler, Max (1941) *Ética nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, tomo I, Madrid, Revista de Occidente.

Serres, Michel [1985] (2002) *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, Madrid. Taurus.

Scott, Joan [1986] (1996) “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, En Lamas, M (ed.) *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, México D.F., Porrúa-Pueg.

Schriewer Jürgen y Kaelble, Hartmut, (2010) *La comparación en las ciencias sociales e históricas*, Barcelona, Octaedro editorial.

Stolcke, Verena (1988) “Coffee Planters, Workers and Wives. Class Conflict and Gender Relations” en *Sao Paulo Plantations*, Oxford, St. Antony's/Macmillan Press, pp. 1850-1980.

Stoller, Robert (1968) *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New Cork, Science House.

Turner, Bryan S. (1984) *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford, Basil Blackwel.

Turner, Victor [1982] (1985) “Are There Universals in Performance?” en Turner, E. (ed.) *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson: The University of Arizona Press.

Waldenfels, Bernhard [2001] (2004) “Habitar corporalmente en el espacio”, *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 32, pp. 21-37.

Wacquant, Loic (1995) “Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour Among Professional Boxers”. *Body & Society*, vol. 1, n° 1, pp. 65-93.

Williams, Raymond (1997) *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Editorial Península.

Wittgenstein, Ludwig (1982) *Last writings on the philosophy of psychology*, Oxford, Blackwell.

Woodward, Kathryn (1997) *Identity and Difference*, SAGE, London, Publications.

Recepción: 17-2-2015

Aceptación: 22-12-2015