



**Universidad Nacional Autónoma de México**

**Facultad de Estudios Superiores Iztacala**

“Cuerpo e identidad. En búsqueda de la  
reconstrucción del cuerpo y su uso a partir de  
la razón”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

PRESENTA

**JIMÉNEZ ARMENTA EDGAR EDUARDO**

Director: Lic. César Roberto Avendaño Amador

Dictaminador: Lic. Juana Olvera Méndez

Lic. Esteban Cortez Solís.



Los Reyes Iztacala, Edo de México 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# ÍNDICE

<b>Resumen.</b>	5
<b>Introducción.</b>	6
<b>Capítulo 1. Buscando la identidad.</b>	12
1. 1 ¿Qué es identidad?	13
1. 2 La identidad en la teoría.	15
<b>Capítulo 2. Noción del cuerpo.</b>	19
2.1 Cuerpos que dicen.	21
2. 2 Cuerpo histórico.	24
2. 3 De la transitoriedad a la permanencia, mente-cuerpo.	28
2. 4 Cuerpos de anaquel, el que te acomoda.	31
<b>Capítulo 3. Noción social, la identidad con el cuerpo.</b>	36
3. 1 ¿Qué es ser hombre?	36
3. 2 Memorias que hacen del cuerpo.	39
3. 3 Clases sociales para el cuerpo.	42
3. 4 Hegemonías para diferenciar.	45
3. 5 Rituales para ser.	47
<b>Capítulo 4. Noción cultural.</b>	53
4. 1 Cuerpo sexuado para tener lugar.	56
4. 2 Imaginarios colectivos y capital corporal.	61
4. 3 Bienestar corporal para construir.	66

4. 4 Cuerpos exacerbados, cuerpos libres.	70
<b>Conclusión.</b>	73
<b>Bibliografía.</b>	84

## **Agradecimientos.**

*“El valor de una persona reside en aquello que va más allá de ella, en lo que está fuera de ella, en lo que hay de ella en los demás y para los demás”. Milan Kundera.*

*Gracias a mis hermanos de la prepa, Gabriel y Jannay, por estar en grandes momentos, tristes y alegres, y por lo que falta en nuestras historias.*

*Gracias Martha, Cintia, Alan, Fanní y Gris, por ser grandes amigos, por generar y descubrir en mí la lealtad y compañerismo.*

*Gracias Cesar Avendaño, por ser esa guía y apoyo para terminar esta etapa y descubrir una opción de psicología que hoy es parte de mi conocimiento y práctica profesional.*

*Gracias Susi, por creer en mí y motivarme, por emprender a mi lado este proyecto y por ser parte de mis sueños, por buscar en mí lo mejor y darme ilusiones, por ser mi compañera en la psicología y en la vida.*

*Gracias mamá por dar lo mejor de tí, pues éste es el resultado de tu esfuerzo, pero aún hay mucho que hacer y tener grandes satisfacciones de la vida. Te amo.*

*Gracias a cada una de esas personas que ha formado parte de mi historia, que han dado de su conocimiento para apoyarme y enseñarme a descubrir la vida, que me han acompañado a tomar decisiones y ser un “hombre”.*

## RESUMEN

El presente trabajo recopila y analiza el material teórico sobre la construcción de identidad y el papel que se le asigna para edificar vida, a partir del uso y atribuciones del cuerpo en lo individual, ante la cultura y la sociedad actual. Se integró el material histórico y antropológico del cuerpo ante las diferentes sociedades y la definición del ser hombre o mujer, a partir del estudio científico volviéndose el cuerpo un objeto de análisis. Se hace un planteamiento de la aproximación que puede abordar la psicología ante el uso del cuerpo y lo relevante ante los procesos cognitivos, de conducta o comportamientos y la repercusión en los imaginarios colectivos.

**Palabras claves: Cuerpo, identidad, capital cultural, capital corporal, cultura, sociedad.**

# INTRODUCCIÓN

Nos enseñaron desde niños  
Sus órganos, sus huesos,  
Sus funciones, sus sitios,  
pero nunca supimos  
de qué estaba hecha el alma...

el alma es un secreto/ una noción  
una nube que suele anunciar llanto  
pero después de tantas búsquedas  
de pesquisas inútiles  
y de adivinaciones  
nos queda apenas una certidumbre/  
que el alma no es el cuerpo  
pero muere con él.

**Mario Benedetti.**

Desde niños, se nos forma un cúmulo de haceres que nos van gestando y definiendo en personalidad, identidad, cuerpo, comportamientos, ser social y cultura que se internaliza con cada instante que se nos ofrece como seres de una especie, esto gracias a ser el mamífero o animal menos adaptado y desprovisto de habilidades. Al nacer, se le da una sobreprotección para que se pueda desarrollar y volverse la especie dominante. Conforme este infante o nuevo ser viviente descubre su cuerpo, su uso, sus funciones, descubre el dolor y el placer como parte de reconocerse estar vivo y esto lo lleva a descubrir las sensaciones y emociones, lo que le abre un mundo por experimentar para saber qué hacer y en donde lo colocan ante los que lo rodean y el mundo natural que le proveerá de experiencias y conocimientos.

En el “desarrollo del dominio de los movimientos”, a diferencia del animal, y por su anatomía especial, el hombre dispone de múltiples posibilidades de movimientos con combinaciones ilimitadas: puede tocar cualquier parte del cuerpo, coordinar movimientos o transponerlos de un miembro a otro. Además, cuenta con la *fantasía del movimiento* –kinefantasía- y la habilidad de ejecutar movimientos simbólicos y significativos, y puede transponer movimientos o continuarlos entrelazados. Es una capacidad de *acción* desarrollada mediante la propia actividad y a través de los mismos procesos que sirven para adquirir experiencias y elaborar abundancia de impresiones. Esta *plasticidad* de los movimientos es *vital* porque permite adaptarse a circunstancias distintas. En este sentido tenemos un hecho que reviste una importancia filosófica: *el conocimiento y la acción son inseparables ya desde su raíz*, lo que significa que *la orientación en el mundo y el manejo de la acción son un mismo proceso*, y esta teoría se puede constatar desde la temprana edad en el hombre (Espinal, 2009).

Lo anterior es lo que vuelve al cuerpo un objeto que importa para la sociedad porque cargará con una tradición, una dinastía que perpetuar y un lugar que apropiarse y defender, es fundamental para los procesos cognitivos, para la construcción de la sociedad, y para el uso de la cultura.

Judith Butler (1993), dice que hablar de los cuerpos que importan [en inglés *bodies that matter*] en estos contextos clásicos no es un ocioso juego de palabras, porque ser material significa materializar, si se entiende que el principio de esa materialización es precisamente lo que “importa” [matters] de ese cuerpo, su inteligibilidad misma. En este sentido, conocer la significación de algo es saber cómo y por qué ese algo importa, si consideramos que “importar” [to matter] significa a la vez “materializar” y “significar”.

Curiosamente la materialización o ubicación de la razón en el cuerpo se ha vuelto algo material, más que el propio cuerpo que pareciera es algo subjetivo e inmaterial aun cuando tiene materialidad y es visible. Y es que el ser humano no logra observar lo que se ve físicamente, sino que busca llevar a lo real lo que no lo es, como si eso le devolviera valor al sentido de la vida.

Envoltura de piel, de carne y huesos, donde los sentidos se expresan al tocar, oler, gustar, mirar, oír. El cuerpo motivo de la sensualidad propia... y ajena, que nos conmueve, emociona, excita, inquieta, apasiona, trastorna o perturba, “lenguaje que se modula en centenares de voces; espacio privilegiado de signos, símbolos, significados, gestos, posturas e inflexiones sonoras, pero lenguaje también de cifras y medidas, espesores y longitudes, atavíos y desnudeces, patologías y placeres” (Ruz en Szasz y Lerner, en Rosales 2010).

El cuerpo es el lugar donde se afirma la identidad (de género, sexual y personal), por lo que implica a la subjetividad y no sólo la carne visible y palpable. Aguado (en Rosales, 2010), afirma que

“Comprender la identidad desde la corporeidad permite desentrañar el sustento material de la primera; así como comprender la corporeidad desde la identidad permite identificar los significantes profundos del cuerpo humano”.

Por ello, el cuerpo y la identidad son los elementos fundantes de la persona y, al serlo, se constituyen como los diferenciadores primarios de hombres y mujeres. Más aún “la configuración específica de un sujeto que da las evidencias sobre el sí-mismo”, se construye en ámbitos históricos y culturales particulares, por lo que la persona se va moldeando de acuerdo con los estilos propios de cada grupo (crianza, familia, ejercicio de la autoridad, significado que cada individuo adquiere en su colectivo, tipo de relaciones que se establecen, etcétera). Todo esto determina “el tipo de cuerpo que se le ‘asigna’ a un sujeto” (Aguado, en Rosales, 2010).

Gran parte del proceso de la construcción de identidad ha tenido una estrecha relación y necesidad de reconocimiento como un ser social, que busca la interacción con otros seres de su misma especie, lo que ha ido dando forma a la definición de ser humano.

Hablamos de que esta construcción dio forma a la vez a la concepción del cuerpo, a su utilización y función para las necesidades, pero también por la urgencia de formar parte de los sistemas en un principio de supervivencia, aunque

después a un sentido de producción que se encamino con el proceso histórico del ser humano.

De la misma manera, el proceso de desarrollo en lo intelectual dejó de lado el proceso de desarrollo del cuerpo que se fue dando bajo sus propios instintos, es decir el cuerpo tomo su propio rumbo a partir del papel que le dio el ser humano, pero a la vez fue interviniendo en el proceso intelectual. Como resultado se dio una alienación mutua, una fusión fuera de los límites del propio conocimiento del ser humano.

Esta alienación suscitó igualmente la concepción del papel del hombre hacia la concepción del género masculino-femenino.

Ser hombre desde lo masculino tomo posición de la fortaleza, mientras que la mujer desde la fragilidad. Esto devino a una idea del papel para cada uno y de quién debía estar al frente o atrás, de quién manejaba los lugares de poder y quiénes se apropiaban de los modelos de identidad que se figuraron en los imaginarios colectivos.

Ese capital cultural fue el que siguió adquiriendo más conocimiento para ser y formar parte de la realidad en la que se gesta la identidad, y el cuerpo a la vez generó su propio capital corporal, a partir de la propia historia que ha venido tomando el cuerpo, aunado a la experiencia propia del que porta el cuerpo, dando nuevos usos y significados al hacer.

Este capital corporal ha tomado forma a partir de los distintos usos y técnicas que han querido venir a reintegrar la mente con el cuerpo, pero sin darse cuenta que el propio cuerpo escribió su propio uso y hacer en la realidad del ser humano.

Gran parte del trabajo teórico del cuerpo ha sido investigado desde la medicina como un objeto de estudio para cubrir una demanda económica y social del supuesto bienestar que debe tener el sujeto. Especialistas en sociología, antropología, etnología y la propia historia han dado su lugar y reconocimiento de

la importancia del cuerpo en la construcción de las sociedades y del avance tecnológico de la humanidad, incluso en la construcción de identidad de cada sujeto, a través de los diferentes dispositivos<sup>1</sup> que se gestan para este; pero curiosamente el trabajo de la psicología se ha reducido a seguir buscando en donde depositar la razón y sólo ver al cuerpo como el que lleva acabo el comportamiento, el cual no puede negar que le genera y preocupa el ruido provocado en diferentes significaciones corporales, ya que tiene que ver con todo lo que es en su totalidad el individuo, es cuerpo y mente, es cuerpo y razón y la psicología tiene una cuenta pendiente para devolverle su papel al cuerpo y su relevancia en la vida de este.

En especial la psicología, a partir de sus desarrollos en el siglo XIX, pese a los progresos en la psicofisiología y la neurología, no consideró el cuerpo como una unidad de análisis en sí mismo. La psique, en cuánto denominación abstracta de un “espacio” autónomo para el ejercicio de la ciencia y la práctica psicológica, desplazó al cuerpo como entidad integradora y fundante. Por ello es que puede hablarse, incluso, de un “olvido del cuerpo” en el desarrollo y evolución del movimiento psicoterapéutico en psicología.

Freud permitió pensar la corporeidad “en tanto materia modelada, hasta cierto punto, por las relaciones sociales y por las inflexiones de la historia personal del sujeto” y “convirtió al cuerpo en un lenguaje que habla de manera poco clara sobre las relaciones individuales y sociales, sobre las protestas y los deseos” (Ayús, 2008).

El maestro Lopez Ramos (Aguilar y cols. 1998) toca un punto medular en el que la psicología se ha instaurado, diciendo que los discursos académicos se alejan de la realidad corporal y de su proceso histórico, lo que conduce a un evolucionismo que le quita la cultura al proceso corporal.

---

<sup>1</sup> El término *dispositivo* nombra aquello en lo qué y por lo qué se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir su sujeto. (Agamben, 2011)

Por lo cual este trabajo es una aproximación no concluyente que documenta la importancia que se le otorga al uso social del cuerpo en la comprensión de las identidades y valorar su impacto sobre la cultura y la ciencia social, lo cual problematiza y abre un tema inagotable que seguirá cuestionando el hacer del individuo y de las ciencias.

En adelante se expondrá la bibliografía generada en torno a lo que se ha hecho con el cuerpo como analizable a partir del cual se da cuenta de procesos históricos, la construcción de sociedades y definición de economías. En estos documentos se trata de identificar la cultura que se edifica teniendo en el horizonte el uso y los destinos que se le atribuyen al cuerpo. En particular exploran su relación en la construcción de identidades y el papel que se le asigna para edificar vida.

La recopilación y análisis del material teórico, me orientó para organizar las ideas principales que han dado forma al corpus sistemático que se presenta y la integración de la información, la forma que adquirió el presente trabajo es de un documento descriptivo en principio, sin obviar que también ha permitido desarrollar un análisis del que he desprendido las conclusiones relacionadas a los supuestos contenidos en el material revisado en el campo de la construcción de sujetos, cultura y sociedad que hacen síntesis en la idea el cuerpo.

Finalmente he procurado dar forma a una discusión sobre los usos del cuerpo, para extraer sus implicaciones para la ciencia psicológica contemporánea.

## BUSCANDO LA IDENTIDAD

Al hablar del proceso de desarrollo y crecimiento humano, cabe destacar el señalamiento de que la identidad pasa por una constante re-construcción en su crecimiento físico, psicológico y social y atreverse hablar de que elementos como la espiritualidad tienen cabida ante las nuevas vertientes de la multiculturalidad que han dado paso a nuevas formas de observar al ser humano con sus implicaciones. Sin embargo hay un aspecto al que le ha hecho falta darle mayor relevancia en cuanto a investigación, teorización e integración dentro de la psicología: el ligado al físico o mejor dicho corporal. Este aspecto tiene un impacto diferente, “el cuerpo<sup>2</sup>”, que va marcando parámetros para poder enfrentarse a la realidad de la que es parte, en la que interactúa y que se va construyendo.

Sabemos que el individuo no sólo es pensamiento y razón, también es cuerpo, y en este sentido hablar de racionalidad en una persona, nos conduce a preguntarnos ¿Qué sucede con su cuerpo? (Aguilar y cols. 1998)

El cuerpo funciona como un vínculo o medio para poder interactuar con aquellos que rodean al individuo, ya sean comunidades nucleares, sociales o simplemente andantes del mundo del que les tocó ser partícipes. Es decir con aquellos que establece una relación directa o indirecta, en donde toma posición<sup>3</sup> y postura para ser parte o negarse a formar una comunidad y que repercute en su condición como ser humano y también en donde se vive, y no hay lugar mejor para vivirlo que en el cuerpo, para darle forma al individuo en su identidad.

---

<sup>2</sup> El cuerpo no puede y aprehenderse en los términos del discurso científico, pues la racionalidad y los valores que ésta impone a la sociedad occidental contemporánea omiten la corporeidad como un problema trascendente.

<sup>3</sup> Heidegger plantea que es determinar a qué concepción de <<nosotros mismos>> y, por tanto, a qué tipo de saber de experiencia nos conduce la afirmación de la pluralidad de las posiciones de sujeto (Faerna, M. y Torreveano, M., 2003).

Hablar de la construcción de la identidad, es regresar a una pregunta que buscan contestar las diferentes corrientes filosóficas y que la psicología aborda desde la siguiente pregunta: “¿quiénes somos?” y “¿dónde está nuestro lugar?”, es decir eso que se ha venido a definir como “el yo”, en la vida que nos toca hacer, cómo se gesta la individualidad de un hombre según sus necesidades contextuales y sociales.

Cuando se logra, dentro de este proceso, definir quién se es, nos remite a pensar en el “ser” que tiene un reconocimiento de su persona tanto física como cognitiva, en su existencia y uso de si mismo pero a la vez en un reconocimiento en lo colectivo, “su deber ser”, perteneciente a una comunidad de la que es parte y tiene una actividad o práctica activa. Tiene además un impacto en lo social, en lo que se requiere y permite reconocer a una sociedad y coexistencia dentro de los diferentes sistemas, así como lo que se espera de él al ser parte de una colectividad.

### **1.1 ¿Qué es identidad?**

El término identidad (Makaran, 2008) es relativamente joven, haciéndose popular entre los años setentas y ochentas del siglo XX, pero su uso contiene problemas serios cuando se trata de acotar su definición:

“Identidad está compuesto de dos palabras latinas: ídem, es decir: “igual”, y entitas (entidad), es decir: “ser”. Como señalan Jauregui Balenciaga y Méndez Gallo, la entidad, entendida como la esencia de algo, hace referencia a una unidad, a algo completo y entero. En este sentido, idéntico significaría igual a uno, a lo entero. En realidad, el significado de la identidad sale mucho más lejos de su traducción literal. Según la definición del Diccionario de la Lengua Española la identidad es:

“(Del b. lat. identītas, -ātis). 1. f. Cualidad de idéntico. 2. f. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. 3. f. Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a

las demás. 4. f. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca. 5. f. Mat. Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables.”

De manera parecida define la “identidad” el Gran Diccionario Usual de la Lengua Española Larousse, según el cual la identidad es:

“1. Circunstancia de ser una cosa o persona muy parecida o igual a otra con la que se compara – semejanza. 2. Hecho de ser una persona o cosa la misma que se supone o busca, o la que ella afirma ser. 3. Fil.: Igualdad de una cosa con ella misma. 4. Lógica: Proposición lógica en la que los contenidos representativos del sujeto y del predicado son idénticos o iguales. 5. Mat. Igualdad entre dos expresiones algebraicas que se mantiene siempre, sea cual sea el valor de sus variables. 6. Sociología, psicología: Conciencia que tiene un individuo de su pertenencia a uno o varios grupos sociales o a un territorio y significado emocional que resulta de ella.”

En filosofía la identidad siempre ha sido un término poco problemático: cada cosa es lo que es, basta sólo que exista. En el Diccionario filosófico Voltaire así define la palabra “identidad”: “*Le terme ne signifie que “même chose”. Il pourrait être rendu en français par “mêmeté”*”. El significado más frecuente de la identidad se refiere a la semejanza, a lo idéntico.

En su tesis doctoral la Mtra. Gaja Makaran-Kubis (2008), maneja que entre los diferentes o muchos significados propuestos por los diccionarios citados, destaca los siguientes: identidad como *conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás*, también: *conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás y conciencia que tiene un individuo de su pertenencia a uno o varios grupos sociales o a un territorio y significado emocional que resulta de ella*. Así que la identidad sería una “conciencia” de ser uno mismo, distinto de los demás pero al mismo tiempo perteneciente a un grupo. Las definiciones aluden a dos nociones de la identidad: la individual y la colectiva.

## 1.2 La identidad en la teoría.

Grosser (en Makaran, 2008)<sup>4</sup> plantea que uno es lo que recuerda pero también lo que recuerda su comunidad, es decir, en la construcción de nuestra identidad influyen dos factores: nuestro individualismo, conciencia y voluntad, y la presión del entorno en que vivimos con sus tradiciones y convicciones. Sin embargo, estos dos factores no tienen por qué estar en equilibrio, el grado de la elección consciente depende del tipo de identidad.

Mónica González (2004) plantea que el individuo es un ente contextualizado. Su identidad se define por su permanencia a una comunidad frente a otra diferente. Según esta autora la importancia de la identidad la genera el individuo al activar un punto de comunicación, una unidad frente a “otros”, necesarios para definir su concepción de sí mismo.

Ser parte de una comunidad lleva a colocar al individuo como un *participante*, esto según lo plantea Dreier (1994)<sup>5</sup>, ya que según se mueve a través de su práctica social, sus modos de participación varían debido a las posiciones particulares, las relaciones sociales que lo vinculan con otros, los ámbitos o reglas que se establecen culturalmente, aquellas posibilidades y las preocupaciones personales que las diversas comunidades encarnan y plantean para ellos. Las acciones, pensamientos y emociones, funcionan en forma flexible. Se necesita interpretar y ubicar los estándares y reglas para incluirlos en la acción situada concreta. Estas relaciones o vínculos que genera para ser parte de y

---

<sup>4</sup> Grosser pone hincapié en la memoria colectiva que influye considerablemente en la memoria individual, modificando y moldeándola según la regla de que “soy no sólo lo que he vivido, lo que recuerdo, sino también lo que recuerda mi colectividad”.

<sup>5</sup> La participación primero debe conceptualizar a los sujetos como implicados siempre en la práctica social. Los participantes no sólo son participantes particulares, es decir diversos y no uniformes, son también parciales, no tienen sino una comprensión e influencia parcial y una perspectiva particular sobre ella. Existe una estructura personal parcial y particular para la forma en que los sujetos configuran su participación en una práctica social supraindividual y distribuida posiblemente.

poder sobrellevar la realidad a la que se enfrenta, le permite vivir situaciones o eventos que van marcando su hacer, y se vuelven parte de ese capital cultural (Bourdieu, 2005)<sup>6</sup> el cual toma según las necesidades del momento histórico o evento al que se enfrenta.

Los sociólogos Melosik y Szkudlarek (Makaran, 2008) plantean:

Muchos teóricos, ideólogos y grupos sociales entienden la identidad en las categorías de algo definitivo, irreversible, esencial. No ven el carácter provisional, ambivalente y dinámico de la identidad. La tratan como dada...

Cerutti Guldberg (en Makaran, 2008), filósofo e investigador argentino, plantea “la noción histórica” que la identidad es un proceso en curso. Él dice que la identidad no es sólo el pasado (*sido*), sino también el presente y el futuro (*siendo*). Si la identidad es un proceso, parece lógico que evolucione o se tenga que ver según sus diferentes momentos históricos y espaciales. La consecuencia de admitir que la identidad no es algo dado y que tiene carácter procesal es el cambio del enfoque en cuanto al origen de este fenómeno.

El concepto de la identidad no solo nos habla del proceso de conciencia que adquiere un individuo en su pertenencia psíquica y grupal, sino también a la identidad histórica que se gesta en el hacer del individuo, que está sustentada en el pasado, que se hace en el presente y que se piensa para el futuro. Esto plantea que se tiene que construir y re-significar a cada instante de la existencia del

---

<sup>6</sup>El espacio social es construido de tal modo que los agentes o los grupos son distribuidos en él, en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los dos principios de diferenciación que, en las sociedades más avanzadas como Estados Unidos, Japón o Francia, son sin ninguna duda los más eficientes: el capital económico y el capital cultural. De ahí se sigue que los agentes se encuentran allí empleados de tal manera que tienen tanto más próximos estén, y tanto menos cuanto más separados. La distancia espacial sobre el papel equivalen a las distancias sociales.

Definimos el capital como “trabajo acumulado” que, cuando es apropiado de manera privada, esto es, exclusiva, por los agentes o por un grupo de agentes, les permite apropiarse de la energía social en forma de trabajo viviente o reificado.

individuo, lo cual implica pensar a un ser activo, inmiscuido en la práctica, en un contexto, que avanza según las experiencias que se agregan a su acervo de conocimientos pero también a su participación o lugar que toma ante el grupo al que pertenece y cómo su percepción y lugar se va transformando según el momento del espacio y el tiempo, es decir un momento histórico que va tomando forma en su hacer.

Vidal y Pol (2005) hablan sobre las clásicas investigaciones de las relaciones inter-grupales de Sherif y Sherif, para 1953, explicaban la identidad a partir de los procesos de cohesión social, Tajfel y Turner propusieron la construcción de la identidad a partir de la identificación con los atributos más característicos de los grupos a los que uno desea pertenecer.

La sociología ha planteado una mira de la identidad con autores como Gilberto Giménez (1994), y nos habla de ella como aquello que sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Esto resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. Y aun cuando el autor concreta que la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos, lo cierto es que no podemos solo considerar que el individuo elige e interioriza la cultura, pues se dejaría de lado el dominio o conocimiento intelectual al que se encamina y los problemas de la vida que cada individuo se atribuyen diferentes fracciones que cada uno tratara a su modo, según los diferentes intereses de su vida.

Conforme a la articulación interna de la vida del grupo y a las diversas funciones e intereses, surgen subgrupos que actúan y piensan colectivamente unos con otros o unos contra otros. Solo cuando se consideran las cosas desde

este ángulo, se logra comprender cómo en la misma inclusiva sociedad puede aparecer sentidos diversos, debidos a los orígenes divergentes de los diferentes miembros de toda la sociedad.

La identidad no sólo atañe al plano individual sino también al colectivo, en este sentido, la identidad es aquello que permite a cada individuo, grupo o comunidad distinguirse de los demás, así como asimilarse y tomar distancia entre el yo, el nosotros(as) y los otros(as). La identidad se construye a través de procesos subjetivos que se interiorizan y que poseen un significado para la persona que forma parte de un grupo, pero también exhibe un componente objetivo que resulta de una identificación atribuida por los otros (Berger y Luckman, en Rosales, 2010).

Rosales (2010), ve la identidad de género en donde está anclada en los significados culturales atribuidos al cuerpo, dependiendo de si éste presenta características físicas consideradas femeninas o masculinas. Cada persona es en función de su cuerpo, ya que éste representa el espacio, la carne en la que se incorporan los significados, en la cual se incrusta y se labra el sentido conferido a la diferencia sexual.

Las identidades de género se relacionan con el cuerpo, mas su vínculo es simbólico, pues expresa tanto las imágenes mentales como las representaciones culturales; es decir, elementos del universo simbólico y la ideología dominante existentes en una sociedad.

El cuerpo es el receptor –en un sentido activo– de la identidad genérica, y las experiencias cotidianas, entre ellas, las sexuales y otras prácticas o representaciones, contribuyen a forjarlo (Rosales, 2010).

Hablamos de procesos históricos sociales que han intervenido en la identidad del individuo, a partir de su interacción con la cultura, sus prácticas religiosas, sociales y espirituales, pero todo esto ha tenido sentido solo cuando se ve como el cuerpo ha sido el filtro para apropiar todas estas experiencias de conocimiento y sentido de la humanidad.

# NOCIÓN DEL CUERPO

El cuerpo ha venido a tomar un papel fundamental en la construcción y reconstrucción de la identidad del ser humano, lo que nos lleva a un problema teórico, ya que la poca literatura revela que no ha sido estudiado o ha sido atendido desde otros lugares, como la psicología, aun siendo evidente el uso del cuerpo para todos los procesos cognitivos, de comportamiento o conciencia en el hombre, bien lo dice Irma Herrera (Aguilar y cols, 1998),

“las aproximaciones psicológicas, desde su concepto de sujeto, no incluyen la parte corporal como factor de influencia o constitutivo de la psicología del sujeto, ya que la conexión establecida con el cuerpo es sólo en el sentido de lo biológico. Rara vez uno encuentra en los estudios sociales, cuerpos reales, de carne y hueso”.

De los pocos autores que hablan de esta desconexión y desfragmentación entre el cuerpo y la mente es Margarita Rivera (Aguilar y cols. 1998), en donde plantea que el individuo se introduce en un proceso de racionalidad que le impide reparar en lo que “el es, lo que quiere, y lo que necesita como su alimento espiritual y corporal” a través del cual se constituye como ser humano con pensamiento-cuerpo y emoción y afecto.

Margarita Tortajada (2001) menciona algo relevante del papel del cuerpo y que atraviesa a los procesos psíquicos:

“El cuerpo está construido socialmente, funciona como “la simbólica general del mundo, pues penetra la cultura, el imaginario social y el mundo conceptual” y es a través de la vivencia del cuerpo en su espacio y tiempo, que el saber se hereda en la práctica propio referente de identidad”.

El cuerpo ha ido tomando la forma de la realidad social en la que se encuentra, es decir, ha cambiado tanto la concepción de éste en unos miles de años a través de procesos evolutivos atravesado por los procesos históricos, que ha tenido su propio avance, y de la misma manera ha gestado su propio mirar y uso del cuerpo.

Se mira y se usa el cuerpo según el lugar donde se desarrolla, y le permite al individuo construir una identidad referente a su práctica, y a su instante en el tiempo. Esto a su vez conduce a saberse parte de un grupo o clan pues comparte rasgos físicos, pero también una manera particular de responder, rituales que practicar y modelos de hacer vida que seguir.

Nelson Molina (2005) plantea que en el cuerpo se inscribe la raza, la salud o la enfermedad; determinada nacionalidad, la virtud o la deshonra, la seguridad, la identidad<sup>7</sup>. Se trata posiblemente de uno de los mayores recipientes sin que su forma sea cóncava ni atraiga hacia sí únicamente sólidos o líquidos. Ante la presencia de un cuerpo, únicamente su presencia, se despliega un amplio número de prejuicios, valores, estereotipos y discursos acerca de lo que es, sus intenciones, sus aspiraciones, su extracción social, sus relaciones, y todo esto debido a su presencia.

Se habla de que por el simple hecho de tener presencia física en alguna comunidad, se gesta toda una dinámica grupal, pero a la vez produce su propia acción. Está atravesado por lo que se espera y por lo que da. Su lugar de acción se limita por una práctica que ya está dada, una experiencia dirigida de qué hacer y por qué hacer, sin darle la libertad de gestar su propio conocimiento. Todo esto y más suceden con el cuerpo como el que carga, transporta y significa al individuo.

El cuerpo, al igual que el yo, pasa a ser un lugar de interacción, apropiación y reapropiación. Si al principio se creyó que era el lugar del alma y, más tarde, el centro de necesidades oscuras y perversas, el cuerpo es ahora plenamente susceptible de ser trabajado por las influencias de la modernidad reciente. A consecuencia de estos procesos, se han alterado sus límites (Martínez, 2004).

---

<sup>7</sup> En el cuerpo tenemos espacio para la memoria (Molina, 2005) y es que en él se graba toda experiencia vivida del ser humano, ya que se carga con todo un cumulo de historias, generacionales además de las propias experiencias personales que van dando forma al carácter.

## 2.1. Cuerpos que dicen.

Curiosamente no solo en la vida concebida como movimiento, también en la muerte se puede ver que en el cuerpo tenemos espacio para la memoria, aunque el sistema neuronal haya colapsado o el corazón haya dejado de latir. Los indicios albergados en el cuerpo hablan de la manera en que éste se expresa y el trasfondo de lo que está siendo expresado. Política<sup>8</sup>, memoria e indicio son vectores que condicionan la acción de los cuerpos en función del régimen de significados en el cual se inscriben y del cual es y están sujetos.

Son los factores biológicos los que limitan el campo de las posibilidades sociales que se abren a todo individuo; pero el mundo social, que es pre-existente al individuo, impone a su vez limitaciones a lo que resulta biológicamente posible al organismo (Berger, 2005). Es decir tanto el cuerpo como el medio social, se necesitan, pero a la vez establecen límites para la interacción del otro, ya que no todos los hombres puede ser de la casta de guerreros a menos que cumplan con un estándar biológico y físico, aun estos que pudieran estar dotados de las más grandes capacidades, el medio social, o las instituciones culturales, solo les provee de un entrenamiento indicado para no generar mejores habilidades.

Consideramos la pasividad de los cuerpos manipulados en el momento de la entronización o de la iniciación. Consideramos el cuerpo sacrificado de la víctima emisaria. Todos los procedimientos de desplazamiento, de transferencia a otro cuerpo de los atributos que parecieran patrimonio de un individuo, implicando que ciertos cuerpos, o por lo menos algunos cuerpos, puedan ser tratados como cosas, como puro receptáculos (Auge, 1998).

Sennett (1999) nos habla de la imagen paradigmática del cuerpo de forma inherente concisa ambivalente entre las personas a las que gobierna, porque todo cuerpo humano posee una idiosincrasia física y todo ser humano siente deseos

---

<sup>8</sup> Sennett (1997) plantea que la política del cuerpo ejerce el poder y crea la forma urbana al hablar ese lenguaje genético del cuerpo, un lenguaje que reprime por exclusión.

físicos contradictorios. Las contradicciones y ambivalencias corporales provocadas por la imagen prototípica<sup>9</sup> colectiva se han expresado en las ciudades occidentales en alteraciones y borrones de la forma urbana y en usos subversivos del espacio urbano. Y es este carácter necesariamente contradictorio y fragmentario del «cuerpo humano» en el espacio urbano lo que ha contribuido a crear los derechos de diferentes cuerpos humanos y a dignificarlos.

Las nuevas ideas sobre el cuerpo coincidieron con el nacimiento del capitalismo moderno y contribuyeron a la gran transformación social que denominamos «individualismo<sup>10</sup>»

Las imágenes paradigmáticas de «el cuerpo» tienden a reprimir la conciencia mutua y sensata) especialmente entre aquellos cuyos cuerpos son diferentes. Cuando una sociedad o un orden político hablan de manera genérica acerca de «el cuerpo», puede negar las necesidades de los cuerpos que no encajan en el plan maestro.

La concepción del cuerpo humano guió y justificó el comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad, dirigiéndolo a la satisfacción de las aspiraciones e intereses de los particulares grupos sociales, y haciéndolo servir frecuentemente como medio de reproducción de las relaciones sociales. Las diferencias entre sexos, edades, grupos sociales, las relaciones de gobierno, la división y distribución del trabajo, los valores morales o el fundamento del control social, descansaron en buena medida, en particular concepción del cuerpo humano que hacia físicamente distintos a esclavos y a libres, a malos y buenos, a

---

<sup>9</sup> Las imágenes prototípicas del cuerpo que han dominado en nuestra historia nos negarían el conocimiento del cuerpo fuera del Jardín del Edén, pues intentan expresar la integridad del cuerpo como un sistema, y su unidad con el entorno que domina.

<sup>10</sup> La geografía de la velocidad y la búsqueda de la comodidad condujo a las personas a esa condición de aislamiento que Tocquevi (Sennett, 1997) le denominó «individualismo».

nobles y a plebeyos, a jóvenes y a viejos o a hombres y mujeres, reforzando las reglas de distribución de las funciones sociales de cada hombre (López, 2004).

Para Sennett (1997) la necesidad de una imagen prototípica del cuerpo queda de manifiesto en la frase <<la política del cuerpo>> que expresa la necesidad de orden social. El filósofo Juan de Salisbury quizá dio la definición más literal de la política del cuerpo, declarando en 1159 sencillamente que «el estado (*res publica*) es un cuerpo». Quería decir que el gobernante de la sociedad funciona de manera similar al cerebro humano, mientras que los consejeros serían como el corazón, los comerciantes como el estómago de la sociedad, los soldados sus manos, y los campesinos y artesanos sus pies'. Su imagen era jerárquica. El orden social comienza en el cerebro, el órgano del gobernante. Juan de Salisbury también relacionó la configuración del cuerpo humano con la de una ciudad: consideraba así el palacio o la catedral de la ciudad como su cabeza, el mercado central como su estómago, las casas como sus manos y sus pies. Por ello, la gente debía moverse con lentitud en una catedral porque el cerebro es un órgano de reflexión, y con rapidez en un mercado porque la digestión se produce como un fuego que arde con celeridad en el estómago.

En este tipo de ideologías se fue gestando, la lucha de poder entre el uso del cuerpo y los procesos subjetivos o mejor aun los de la racionalidad, a los cuales se les comenzó a dar preponderancia. El cuerpo o al menos aquello que está por debajo del la cabeza en donde se lleva a cabo todos los procesos intelectuales, han dejado de ser parte de la mente humana a simplemente ser un portador un sostente, un objeto vacío que guarda un tesoro más grande, “la razón<sup>11</sup>” y de la cual pensó el uso del cuerpo según sus necesidades intelectuales y políticas.

---

<sup>11</sup> El cuerpo no puede y aprehenderse en los términos del discurso científico, pues la racionalidad y los valores que ésta impone a la sociedad occidental contemporánea omiten la corporeidad como un problema trascendente (Tortajada, 2001).

Margarita Rivera (Aguilar y cols. 1998) señala al respecto nos referimos al pensamiento y a cómo la razón se norma en éste, estamos introduciéndonos en el efecto que la razón tiene sobre el cuerpo y las reacciones que este último manifiesta.

El hombre tradicionalmente, y de acuerdo a la postura dualista<sup>12</sup> se ha dividido en cuerpo y mente, cuerpo y alma, o cuerpo y soma, conceptualizando al cuerpo sólo como un revestimiento, algo secundario y accidental, en tanto que la mente puede tener un lugar elemental, aunque no se especifique.

## **2.2. Cuerpo histórico.**

¿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 (Ayús, 2008).

En la historia podemos encontrar que el cuerpo tenía sentido y era parte integral de la propia mente. Simplemente era un todo, era un tesoro más grande con un valor incalculable. Pleno. Un ente completo por sí mismo. Un instrumento de comunicación propio que todo ser existente entendía objetiva y subjetivamente.

La civilización occidental ha tenido un problema persistente a la hora de honrar la dignidad del cuerpo y la diversidad de los cuerpos humanos (Sennett, 1997).

Hoy día, se tiene un cuerpo desfragmentado de su mente, que le exige y le habla a su mente la cual no le presta atención o simplemente ya no sabe cómo

---

<sup>12</sup> Las concepciones dualistas han nutrido el desarrollo de las ciencias de la salud, han contribuido a su fragmentación y a la especialización que nos ha llevado a una negación, flagelación y maltrato del cuerpo (Aguilar y cols. 1998).

escucharlo, interactuar en conjunto, en la totalidad que se es. Al final tampoco niega que le causa ruido y malestar, ha perdido el dialogo que se entablaba por el simple hecho de compartir, hoy en día se vive juntos y no se entienden, se ha vuelto una lucha entre cual puede cuestionar o dar una razón de existir al "ser".

A la mente y el cuerpo se les ha asignado tradicionalmente atributos y connotaciones distintas, para algunos la mente es superior a la materia, por tanto si el cuerpo es materia, la mente lo supera, y sus deseos y apetitos se consideran malsanos, salvajes, etc., éste puede ser visto como prisión del alma<sup>13</sup>. A la mente, en cambio se le ha obligado a ubicarse como pensamiento, razón, inteligencia (el yo, la voluntad o el alma), está obligada a elevar por encima del cuerpo, y al no hacerlo parece más culpable (Aguilar y cols, 1998).

«Las muchas cosas que llevan el mismo nombre que las *formas* cambian perpetuamente en todos sus aspectos. Y éstas son las cosas que vemos y tocamos, mientras que las formas son invisibles.» Queda, pues, establecido que hay dos órdenes de cosas; las invisibles, exentas de todo cambio, y las visibles, que cambian continuamente. Finalmente, se arguye que, dado que el alma (así como la mente) es invisible, resulta probable que se parezca más a lo divino, inmortal, inteligible, simple e indisoluble, mientras que el cuerpo, que es visible, se parezca más a lo humano, mortal, ininteligible, complejo y disoluble. «Los amigos de las *formas* toman la inalterabilidad como la marca del *ser real* y la variabilidad como la marca del transformarse. Las *formas* no admiten ninguna clase de cambios, mientras que muchas cosas sensibles nunca permanecen igual.» (Bauman, 2002)

---

<sup>13</sup> Foucault (Butler, 1993), sostiene que el "alma" llega a ser un ideal normativo y normalizador, de acuerdo con el cual se forma, se modela, se cultiva y se invierte el cuerpo; es un ideal imaginario históricamente específico (idéal speculatif) hacia el cual se materializa efectivamente el cuerpo.

Las culturas que hoy en día han dado forma a la realidad del ser humano han aportado a nivel ontológico<sup>14</sup> el hacer y ver de sí mismo, pero se carga con un imaginario colectivo milenario que se porta en el cuerpo del cual se sabe que existe, pero no se sabe que hacer o como interpretarlo: una evolución de la especie de la que no podemos desprendernos. Esta máquina hecha de carne y hueso, no es una entidad inanimada sino una matriz generadora dotada de su propia agencia, de una forma peculiar de sabiduría y de una capacidad real, aunque limitada (Wacquart, 1999).

Las culturas actuales fueron y siguen generando esa pérdida y esa relación entre el cuerpo y la mente, fragmentando esa totalidad en particulares por la necesidad de manejar a las grandes masas y tener el poder. Las grandes profesiones que han dado sustento a la vida que conocemos, como la medicina, que estudia al cuerpo, y la filosofía que estudia la mente, a partir de la idea del sujeto cartesiano han sustentado esta dualidad y desfragmentación. Se le pide al cuerpo que sea incondicional porque es lo que a su vez se le demanda socialmente: el cuerpo como mano de obra o fuerza de trabajo. Como ha mostrado Foucault (2006) la utilización económica del cuerpo lo vuelve más útil cuanto más dócil. El cuerpo disciplinado por la posición que se ocupa en el espacio social.

Los griegos<sup>15</sup>, con uno de sus mayores exponentes, Aristoteles, fueron de los primeros en plantear la separación del cuerpo con el alma: El "alma da existencia [al prisionero]" y, de manera no muy diferente de la propuesta por Aristóteles, el alma descrita por Foucault (Butler, 1993) como un instrumento de poder, forma y modela el cuerpo, lo sella y al sellarlo le da el ser.

---

<sup>14</sup> Campillo plantea el nivel ontológico como "Ser- unos –con- otros" (Faerna y Torrevejano, 2003)

<sup>15</sup> Tampoco el divorcio entre la mente y el cuerpo fue una creación cristiana. Como hemos visto, los orígenes de ese divorcio se remontan a los griegos desnudos, a los que Nietzsche celebró como hombres libres (Sennett, 1997).

Fueron los romanos quienes con su gran expansión de territorio llevaron esta idea a confines del planeta. Siendo culturas que tuvieron que ver con la construcción y uso del cuerpo quizá también con esta desfragmentación; pero también cada cultura que hoy se estudia en la historia universal tuvo que ver en este proceso.

La historia de la ciudad occidental registra una larga lucha entre esta posibilidad civilizada y el esfuerzo para crear poder, además de placer mediante prototipos de plenitud. Los prototipos del «cuerpo» han realizado la obra del poder en el espacio urbano. Los atenienses y los romanos paganos hicieron uso de tales prototipos.

En la evolución de la tradición judeo-cristiana, el viajero espiritual volvió al centro urbano, donde su cuerpo sufriente se convirtió en una razón para la sumisión y la mansedumbre, convirtiéndose el cuerpo espiritual en carne y piedra. En el amanecer de la moderna era científica, el centro proporcionó un nuevo prototipo del «cuerpo» -un mecanismo de circulación cuyo centro era la bomba cardíaca y los pulmones- y esta imagen científica del cuerpo evolucionó socialmente para justificar el poder del individuo sobre las pretensiones de sistema político (Sennett, 1997).

Egipcios, judíos<sup>16</sup> y griegos<sup>17</sup>, son algunas de tantas culturas que deformaron y formaron a su antojo al ser humano por las necesidades históricas.

---

<sup>16</sup> Cuando el monoteísmo comenzó a dominar la civilización occidental, rompió con el cuerpo tal y como se concebía en el pasado pagano y panteísta, pero no así con los espacios del panteísmo, al menos en sus versiones romanas. El cordero no pudo liberarse de su necesidad del halcón y el alma no pudo liberarse de su necesidad de un lugar en el mundo (Sennett, 1997).

<sup>17</sup> El discurso de Platón sobre la materialidad (si es que podemos considerar el discurso sobre *él* y *podocheion* como tal) es un discurso que no permite la noción del cuerpo femenino como una forma humana.

La realidad social determina no solo la actividad y la conciencia, sino también, en gran medida, el funcionamiento del organismo (Berger, 2005). Es muy posible que si las circunstancias hubieran favorecido a alguna cultura distinta, se repetiría el mismo proceso histórico, pues el mismo hombre tiende a no aceptar su propia existencia. No se considera parte de la incertidumbre, del desorden u orden.

El cuerpo, así como la naturaleza en general, es pues una realidad que significa algo (aunque en caso necesario se le haga significar algo cargándolo de atributos, de adorno y de prohibición, el cuerpo es en sí mismo materia prima del simbolismo, de suerte que la silueta de los dioses le toma sus atributos en parte o en su totalidad). Pero al mismo tiempo el cuerpo es una realidad significada. El cuerpo como objeto significante se significa también a sí mismo: no constituye pues nunca un significado cero, libre, flotante según Levi-Strauss. Cualquier cosa que se le haga significar, el cuerpo habla también de su nacimiento, de su crecimiento, de su sexo, de su salud, de su muerte. Expresa una duración singular que debe conjugar con la duración de los otros cuerpos, con todas las duraciones individuales cuya suma tiene que ver con lo que nosotros llamamos la historia (Auge, 1998).

### **2.3. De la transitoriedad a la permanencia, mente-cuerpo.**

Las culturas le dieron prioridad solamente a todo aquello que le favorecía y desnaturalizo, por ejemplo, la muerte<sup>18</sup> como un proceso de su existencia, para

---

En Platón hay una disyunción entre una materialidad que es femenina y carente de forma y, por tanto, carente de cuerpo, y los cuerpos formados a través -pero no de- esa materialidad femenina (Butler, 1993).

<sup>18</sup> En contraste entre cuerpo y cadáver se expresa toda la incertidumbre del pensamiento humano. Si a menudo se ha planteado la cuestión de los mente animar la materia, de darle vida, ello se debe menos al efecto de un asombro ante el milagro de la vida que a la experiencia renovada de la muerte, la experiencia del retorno al estado inerte que repite la interrogación sobre la naturaleza del ser sin vida (Auge, 1998).

buscar el sentido de trascendencia y perpetuidad, aun sabiendo que casi nada en el mundo que se vive perdura. Por tanto, aun las propias ideas, que pueden redactarse, pierden el valor y la interpretación al leerlas pueden quitar su sustento del por qué se dice y hace.

Como antes, el cuerpo sigue siendo mortal y por lo tanto transitorio, pero su brevedad, condicionada por la muerte, se asemeja a la eternidad cuando se la compara con la volatilidad y la fugacidad de todos los marcos de referencia, puntos de orientación, clasificaciones y evaluaciones que la modernidad pone y saca de las vidrieras y anaqueles de los comercios (Bauman, 2004).

Bauman (2004) nos plantea que la sociedad, según la visión de Durkheim (perfectamente creíble en su época), es el cuerpo “bajo cuya protección nos refugiarnos del horror de la propia transitoriedad. El cuerpo y sus satisfacciones no son ahora menos efímeros que en la época en la que Durkheim canto la gloria de las instituciones sociales duraderas. El problema es que todo lo demás –y en especial esas instituciones sociales- se ha vuelto más efímero todavía que “el cuerpo y sus satisfacciones”. La longevidad es una noción comparativa, y tal vez ahora el cuerpo mortal es la entidad más longeva que existe (de hecho, es la única entidad cuya expectativa de vida tiende a aumentar con el paso de los años). El cuerpo, podríamos decir, se ha convertido en santuario y último refugio de la continuidad y la duración; sea lo que fuera que signifique “largo plazo”, no puede exceder los límites establecidos por la mortalidad corporal.

En esta búsqueda de la longevidad física e intelectual, el hombre desvinculó el todo con el uso del lenguaje<sup>19</sup> hasta llevarlo a una exteriorización y solo una extensión de sí mismo, viendo al sujeto substancial, que ya no estaba en sí mismo sino que lo plasmó en la trascendencia y en la nada, y no en su existencia como

---

<sup>19</sup> Agamben (2003) plantea que al tener lugar el objeto de estudio al sujeto cartesiano, se volvió no más que un sujeto del verbo, un ente puramente lingüístico-funcional. Un sujeto sustancial, desprovisto de sustancia material y dotada de alma psíquica, incluida las sensaciones.

tal. La escritura por ejemplo, esa gran herramienta de la que se jacta la humanidad como el mayor avance, pero que hoy nadie entiende y se sigue perdiendo en los nuevos modelos del uso del lenguaje<sup>20</sup>.

El cuerpo funciona, pues, como un lenguaje a través del cual se es más bien hablado que hablante, un lenguaje de la “naturaleza” que delata lo más oculto y al mismo tiempo lo más verdadero ya que se trata de lo menor conscientemente controlado y controlable. El lenguaje del cuerpo contamina y sobre determina todas las expresiones intencionales de los mensajes percibidos y no percibidos, comenzando por la palabra<sup>21</sup> (Bourdieu, 1986).

Desde la aparición del lenguaje, nos dice Levi Strauss (Auge, 1998) en la “introducción a la obra de Marcel Mauss” fue necesario que el universo fuera signo; desde la aparición del lenguaje, es decir mucho antes de que las aptitudes del conocimiento pudieran responder a la exigencia de sentido. Si el universo es signo, y con él el cuerpo humano que forma parte de ese universo, es el hombre quien organiza la significación y establece las relaciones partiendo de la única materia prima de que dispone, a saber el universo mismo o, si se prefiere, la naturaleza y, más particularmente el cuerpo.

---

<sup>20</sup>Karsenti (2004) retoma a Mauss, planteando que “El comportamiento técnico del hombre es pues fundamentalmente colectivo, la suma de los conocimientos operatorios está incluido en el organismo social y su utilización está en función de los medios de conservación y transmisión del que dispone este organismo.

Así, el desarrollo de las actividades técnicas humanas y el desarrollo del lenguaje aparecen como estrechamente unidos desde el origen. La estrecha relación entre técnica y lenguaje se expresa a lo largo de la evolución de las sociedades humanas por el paralelismo entre la creciente eficacia de las técnicas y el desarrollo de los medios de fijación y de enseñanza primero por medio de la palabra y, después, por la escritura y los símbolos matemáticos”

<sup>21</sup> El cuerpo habla incluso cuando uno no quiere que hable, por ejemplo, en los primeros contactos o, como se ha mostrado con frecuencia, cuando la prudencia exige restringir la comunicación recurriendo a banalidades y a tópicos.

El cuerpo y el lenguaje son procesos relacionales duales en la construcción de la identidad del individuo: 1) ambos son construidos en el contexto de los procesos de reflexión de la cultura referencial (v.gr., erotización, biologización y sublimación del cuerpo; politización, moralización, etc., del lenguaje); y 2) son significados físicos y simbólicos de la objetivación de la cultura referencial (Salinas, 1994).

Vivimos una serie de cambios y deformaciones corporales que pueden ser parte de nuevas circunstancias o condiciones sociales (Aguilar y cols., 1998)

Simplemente se dejó de reconocer como un ser perteneciente a un mundo que ya tenía orden y que poseía valor, posición o lugar, convirtiendo su integración en una desfragmentación, en no saberse parte del universo al que pertenece. Esto no le fue suficiente. No se conformó con ser parte de algo sino que decidió modificarlo y darle el propio orden y sentirse superior y no parte del todo, hasta el punto que ni él mismo se consideró parte de sí, y por buscar entender cuál es su propio lugar no tuvo más que volver a buscar en sí mismo en su ser, en su cuerpo y tomarse como un objeto más a conocer o investigar: un objeto de ciencia.

#### **2. 4 Cuerpos de anaquel, el que te acomoda.**

Retomando a Molina (2005) dando una definición en particular del cuerpo como museo, viene a proponer un punto en el que éste, se vuelve un objeto de control:

La definición enciclopédica recoge los siguientes elementos. (a) “Lugar en que se guardan colecciones de objetos artísticos”. Guardar los objetos previene de su pérdida al tiempo que permite su estudio. El cuerpo es vigilado y estudiado. (b) “Edificio, lugar en el que...” El cuerpo es un lugar en que se inscriben cosas que hacen parte de la memoria; el cuerpo es un lugar que se ocupa desde el nacimiento y que se persigue incluso después de la muerte, lo mismo que las obras de arte a través de los siglos; y (c) “Lugar en el que se guardan colecciones de objetos artísticos, científicos o de otro tipo, convenientemente

colocados para que sean examinados". Los objetos hablan, tienen significados y explican la manera en que otras u otros cuerpos en otros momentos se relacionaban. Como lo recuerda Serres (1991), no es posible entender lo social sin un escenario en el cual se lleve adelante la obra, la interacción. En este sentido el cuerpo transita con un lenguaje, además de producirlo. Por tanto, el cuerpo es lugar, discurso y objeto de control.

Todo planea que al final el *cómo* se vive y trabaja el cuerpo es autónomo o independiente, pero pareciera que ya está dado por todo un sistema que gesta el uso del cuerpo, es decir existe una expropiación de la experiencia del uso del cuerpo, ya que es un cuerpo pensado para responder al juego de poder<sup>22</sup>, el cual se le propone una realidad con parámetros a vivir y lo aleja de lo real. El propio individuo entra en este juego y no tiene más que aceptar la desfragmentación o desvinculación.

Esta desvinculación entre lo real y la realidad generó una transformación y una opción que hoy se vive, de la cual suponemos es natural vivirla así porque es la que conocemos y las demás simplemente no sirven o son ajenas y no tendríamos para que aceptarlas, ya que se ha usado al cuerpo como museo, para mirarlo y estudiarlo así como definir su uso según lo plantean los grandes concedores.

Bourdieu (1986) nos da un acercamiento a este planteamiento en donde casi no es necesario recordar en efecto que el cuerpo, en lo que tiene de más natural en apariencia, es decir, en las dimensiones de su conformación visible (volumen, talla, peso, etc.) es un producto social. La distribución desigual de las propiedades corporales entre las clases se realiza a través de diferentes mediaciones tales como las condiciones de trabajo (con las deformaciones, enfermedades e incluso mutilaciones que el trabajo lleva consigo) y los hábitos de

---

<sup>22</sup> El cuerpo adquiere el significado a través de los objetos con los que se relaciona y con los que ejerce influencia en el mundo, a la vez que éstos son lo que son gracias a los aportes del cuerpo con que se relacionan. Este significado permite diferenciar los cuerpos, agruparlos y, ¡cómo no!: Controlarlos.

consumo que en tanto que dimensiones del gusto, y por tanto del *habitus*<sup>23</sup>, pueden perpetuarse más allá de sus condiciones sociales de producción.

El *habitus* es, por consiguiente, un concepto que vincula al individuo con las estructuras sociales. El modo en que vivimos en nuestros cuerpos está estructurado por nuestra posición social en el mundo y por nuestra clase 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.

Aquí el papel del *habitus* de Bourdieu es fundamental, ya que el conjunto de las relaciones históricas se vierten en el cuerpo, en la figura de esquemas mentales y corporales.

Pero para fines particulares el cuerpo es un lugar de discurso y objeto de control. El cuerpo por el simple hecho de estar presente, ha buscado regresar a esa totalidad y no ser un ente sin sentido, dejar de ser un objeto de dominación como lo ha relatado la historia, bajo sistemas esclavizadores o nuevas tendencias como los supuestos derechos humanos que permiten hacer uso del cuerpo según la responsabilidad y el respeto. Lo anterior ha generado un malestar en la razón porque no puede ser uno sin el otro; se ha manifestado de diferentes maneras como enfermedades, expresiones en la preferencias y prácticas fuera de la realidad humana; ha venido a definir que es “ser hombre”, y no solo verse como un objeto de producción.

El cuerpo se diferencia de muchos instrumentos de producción por su grado de flexibilidad; este puede ser, dentro de ciertos parámetros, pulidos, reorganizados y significativamente reestructurado. Incluso los procesos fisiológicos básicos, como nuestro sistema respiratorio y la presión arterial, están sujetos a influencias sociales, y muchos de los mecanismos metabólicos y

---

<sup>23</sup> *Habitus*; es decir, las estructuras simbólicas interiorizadas generadoras de prácticas individuales (Bourdieu, 1991, pp. 91-112)

homeostáticos básicos del organismo puede ser intencionalmente modificado mediante un entrenamiento intensivo.

El cuerpo sufre una adaptación según la práctica a realizar. Esto permite verse y pensarse a partir de estas modificaciones fisiológicas, buscando su alimentación adecuada y necesaria, sus lugares de entrenamiento específicos, y sus maneras de vestir para que se denote el trabajo logrado, además de presumir y ofertar su cuerpo, ya sea para beneficio de placer o como una manera de capitalizar.

En la nueva cultura, el cuerpo es una señal que vincula, separa u oculta la particular forma y las condiciones en las que cada individuo se adscribe y pertenece a una clase social, a una edad, a un sexo, a una profesión, a una actividad, a un contexto determinado y a un espacio (Martínez, 2004).

De inicio el cuerpo puede ser significativamente remodelado en términos de su volumen y su forma y en la medida en que se relaciona con el propio cuerpo es, como veremos, una forma particular de experimentar la posición en el espacio social, mediante la comprobación de la distancia que existe entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo y por ende ser “hombre”.

En su clásico estudio «Magical Hair», Leadí (Bauman, 2002) ha estudiado en detalle un ejemplo ilustrativo de la capacidad endémica que tiene la praxis humana para crear viscosidad. Si se elige un peinado concreto para significar el rango social del individuo (en tanto que signo diferenciador entre ésta y otras partes de la estructura social), entonces un persona *con* ese peinado pertenece a una categoría diferente que otra sin él (definiéndose, pues, conjuntos de derechos y deberes distintos). Luego, el procedimiento de crear el peinado, que implica cortar cabello, es un potente acto creativo que otorga a la persona su nueva cualidad definitoria. Así pues, los cabellos cortados adquieren una nueva viscosidad, producto de la praxis, que se añade a la que poseían naturalmente» y aumentan e intensifican sus poderes mágicos. No sólo atraviesan la frontera casi precultural entre «yo» y «no yo», sino que se sitúan a los dos lados de una pared

infranqueable que debe separar dos posiciones sociales distintas. “El acto de separación no sólo crea dos categorías de personas, sino que también crea una tercera identidad, la cosa que se ha separado ritualmente” Podríamos decir que su estatus es tan insoportable como el de la sangre menstrual, aunque el patrón se ha invertido: si la sangre no se hubiera derramado, habría nacido un individuo; si no se hubiese cortado el pelo, la persona habría permanecido en su estatus anterior.

A los seres humanos se les define en primera instancia a partir del cuerpo, por lo que la constitución como sujetos atraviesa lo corporal (Rosales, 2010).

# NOCIÓN SOCIAL, LA IDENTIDAD CON EL CUERPO

## 3.1 ¿Qué es ser hombre?

Desde la concepción que engloba a la especie humana, esa que exalta a la razón y la conciencia que se ha construido en toda la historia biológica y social, en donde el valor de ser hombre desde una idea masculina ha tomado un papel de mayor relevancia según su conveniencia o su lugar de poder<sup>24</sup>, dejado de lado a la mujer a la que se le aliena como una extensión. Este acto se volvió verdad irrefutable ya que adquiere cierta realidad por la repetición de los gestos paradigmáticos<sup>25</sup>.

Es decir, al individuo le ha sido más fácil repetirse una y otra vez según los demás y bajo las necesidades que requiere su sistema de control. Se permite desprenderse de ser sujeto para ser uno más con los otros, para convertirse en un deber ser y no en sí mismo, llevándolo a ver al otro como una extensión de sí mismo.

La pregunta de ¿qué es ser hombre? puede tener distintos lugares de mirar y decir. En la filosofía se ha estipulado desde los orígenes, yendo y viniendo, significando y resignificando, siempre buscando esta razón de ser, pero sustentado en la repetición generando un mito trascendental.

---

<sup>24</sup> 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 (Butler, 2002).

<sup>25</sup> Eliade (2004) nos habla que así, la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación: todo lo que no tiene un modelo ejemplar está “desprovisto de sentido”, es decir, carece de realidad. Los hombres tendrán, pues, la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Esta tendencia puede parecer paradójica, en el sentido de que el hombre de las culturas tradicionales no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con imitar y repetir los actos de otro. En otros términos, no se reconoce como real, es decir, como “verdaderamente él mismo” sino en la medida en que deja precisamente de serlo.

Voltaire en su diccionario filosófico nos dice que:

“El hombre, en general, vive menos tiempo que la hembra y siempre es más grande proporcionalmente. El hombre de mayor estatura tiene de ordinario dos o tres pulgadas de altura más que la mujer más alta, su fuerza casi siempre es superior, es más ágil y más capaz de mantener atención constante. Las artes las inventó él, no la mujer; el origen de la invención de las artes, la pólvora, la imprenta, la relojería, etc., no se debe al fuego de la imaginación, sino a la meditación perseverante y la combinación de las ideas”.

Dado que los esquemas de clasificación social (Bourdieu, 1986), por cuya mediación el cuerpo es prácticamente percibido y apreciado, tienen siempre como doble fundamento la división social y la división sexual del trabajo, la relación al cuerpo se especifica en función de los sexos y en función de la forma que adopta la división del trabajo entre los sexos en relación a la posición ocupada en la división social del trabajo. Así, la oposición grande/pequeño que, como muestran numerosas experiencias, es uno de los principios fundamentales de la percepción que los agentes sociales tienen de su cuerpo y de su relación con el mismo, se especifica según los sexos vistos a través de esta oposición (la representación dominante de la división del trabajo entre los sexos confiere al hombre la posición dominante, la del protector, la de quien arropa, vigila, mira desde arriba, etc.)

Si el hombre ya está dado, no solo por su lugar ontológico, quiere decir que no hay otra manera de vivir más que la que ya está gestada. Pero curiosamente el mismo proceso filogenético ha venido a descartar como definitiva la descripción anterior, entendiendo que no hay nada escrito y que al final de cuentas llevan un juego de negociación según las necesidades y contextos atravesados por el espacio-tiempo.

Cuando hablamos del hombre, nos encontramos con un entramado de vínculos de todo tipo, pues es pensarlo de una manera bio-psico-social. Este individuo está en un mundo amplio y complejo, en donde comparte su existir con

otras especies, en una convivencia continua así como de afectación por su constante tendencia al orden y desorden.

Sin embargo su mayor interacción es con su propia especie. Es pensarse y reconocerse en lo particular en el ser “hombre” hasta llegar a una relevancia de pertenencia y a la vez luchar contra todo ello para sentirse único o diferente, reconocerse hombre, un sujeto que se construye en el todo y en la nada del imaginario “hombre”.

El hombre, por su constitución física “no especializada”, debe abrirse camino con acciones experimentales y controladas, es decir mediante la *auto-actividad* -sin ser movido por algo ajeno. A diferencia del animal, que dispone de un mundo circundante pobre de estímulos que incorpora por instinto, el hombre se enfrenta a una serie de tareas entrelazadas, las primeras corresponden al trabajo de apropiación del mundo por medio de la orientación práctica, a través de movimientos de apertura, apropiación y ejecución, que actúan en colaboración con la vista y el tacto. Son movimientos *comunicativos* que tienen como resultado la “*construcción* realizada por sí mismo, del mundo visual, interpretado y dominado reducido mediante la actividad propia de centros (que se han hecho íntimos, sinópticos y ricos en significación) de “posible riqueza de contenido”; a “cosas” conocidas por nosotros” (Espinal, 2009).

Muchas otras ramas o ciencias han intentado dar su propia versión de qué es ser hombre, y la psicología no se queda atrás, pues directamente es con lo que trabaja, en cómo se construye a ese hombre que nos gobierna por igual a ricos y pobres, razas y mestizajes, mujeres y hombres, y de todo aquello que hoy en día va dando formas a las nuevas prácticas de vida que están dando sentido en su hacer, o por este paso en la vida.

Pero como diría Eliade (2004):

“Lo que él hace ya se hizo, su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros”.

Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas, denuncia una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad o su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial.

Para efectos prácticos, la propia vida ya es algo dado. No hay nada nuevo, solo cuenta el cómo se enfrenta cada uno a esta vida, pues ya fue establecido el lugar que ocupa y el cómo dirigirse o actuar, ya se hizo. El cuerpo a su vez, ya se construyó<sup>26</sup> una y otra vez, y la identidad, de la misma manera, ya fue una crisis y un encuentro con los estados de plenitud del individuo.

### **3.2 Memorias que hacen del cuerpo.**

Pero a todo esto, ¿qué hay de la identidad esa que se gesta con el uso del cuerpo y que ya en un momento dado, según la propia historia humana, fue entendida y trabajada, pero hoy nos da pauta a retomarla? En el cuerpo tenemos espacio para la memoria (Molina<sup>27</sup>, 2005) y es que en él se graba toda experiencia vivida del ser humano, ya que se carga con todo un cúmulo de historias, generacionales además de las propias experiencias personales que van dando forma al carácter.

---

<sup>26</sup> "Si el sujeto es algo construido, ¿quién construye al sujeto?" En el primer caso, la construcción tomó el lugar de una acción semejante a la de un dios que no sólo causa, sino que compone todo lo que es su objeto; es lo performativo divino que da vida y constituye exhaustivamente lo que nombra o, más precisamente, es ese tipo de referencia transitiva que nombra e inaugura a la vez.

<sup>27</sup> En el cuerpo tenemos espacio para la memoria, aunque el sistema neuronal haya colapsado o el corazón haya dejado de latir. Los indicios albergados en el cuerpo hablan de la manera en que éste se expresa y el trasfondo de lo que está siendo expresado. Política, memoria e indicio son vectores que condicionan la acción de los cuerpos en función del régimen de significados en el cual se inscriben y del cual son y están sujetos.

Es decir, con el cuerpo, se practica mucho de lo que se dice ser. Con el cuerpo se vive la sexualidad; con el cuerpo se crean personajes ficticios como en la actuación o las nuevas tendencias de individuos que se visten y viven según un estereotipo de vida que suponen puede ser mejor y los aleja de la realidad: aquellos que hoy en día llaman tribus urbanas o muchas otras terminologías para dar a explicar las conductas o comportamientos del individuo, para catalogarse y saber identificar al cuerpo que se hace uso, estigmatizaciones que diferencian, definen y marcar la diferencia.

El cuerpo humano es núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestra percepción, generador de nuestros pensamientos, principios de nuestra acción, y rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones. Las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano (como cuerpo humano) son meollos receptores, ordenados y proyectores de la esfera física y social que las envuelve (Lopez, 2008).

Con el cuerpo, cada uno toma posturas para la praxis<sup>28</sup> humana. Se le viste para generar una impresión en el otro o se le desviste para mirarlo como objeto de arte o perversión. Con el cuerpo se entrena para ser un individuo exitoso, ya sea desde el uso de un traje que da formalidad o desde un deportista que genera ingresos por sus habilidades corporales, o aquellas modelos que con su cuerpo se les reconoce como un estereotipo de belleza.

El cuerpo se ha convertido en el centro de un trabajo cada vez mayor a través del ejercicio, la dieta, el maquillaje y la cirugía estética, y hay una tendencia general a ver el cuerpo como una parte del propio yo que está abierto a revisión,

---

<sup>28</sup> La praxis humana consiste en convertir el caos en orden o en sustituir un orden por otro, entendiendo por orden un sinónimo de inteligible y significativo. Desde una perspectiva semiótica, «significado» quiere decir orden y sólo orden. Se separa de la actuación de los actores, individuales o colectivos, tanto si lo interpretamos desde un punto de vista mentalista como si lo hacemos desde una perspectiva conductista, entendiéndolo como un conjunto de mecanismos reactivos (Bauman, 2002).

cambio y transformación. El crecimiento de los estilos de vida sanos son testimonios de esta idea de que nuestros cuerpos están inacabados y son susceptibles de cambio. Al parecer, no nos contentamos con ver el cuerpo como una obra completa, sino que intervenimos activamente para cambiar su forma, alertar sobre su peso y su silueta. El cuerpo se ha convertido en parte de un proyecto en el que hemos de trabajar, proyecto que va vinculado a la identidad del yo de una persona. El cuidado del cuerpo no hace referencia sólo a la salud, sino también a sentirse bien; nuestra felicidad y realización personal, cada vez más, están sujetas al grado en que nuestros cuerpos se ajustan a las normas contemporáneas de salud y belleza (Martínez, 2004).

Con el cuerpo en el arte se da la mayor expresión de sensibilidad y emotividad, pero a la vez se gesta un diálogo, ya que con el cuerpo se habla a otro, sobre la realidad social o del amor más puro. Con el cuerpo se enamora al otro, y con el cuerpo se rechaza al otro.

Todo y una infinidad de vivencias, se vuelve un cúmulo de experiencias y conocimientos que se graban y toman parte del uso del cuerpo en el individuo, es decir, todas aquellas cicatrices, laceraciones, mutilaciones, o adhesiones al cuerpo, marcan y dan forma al cuerpo según lo requiera cada sujeto, pero también habla de una memoria que se lleva hasta el día de la muerte, en donde al verle todos aquellos que lo recuerdan en un lecho de muerte, toma sentido y significado al hacer de la vida, se toman decisiones y se dirige un rumbo según todo aquello que entra y vive el cuerpo y que después se subjetiviza en la razón.

Todo esto que es el cuerpo, parece ser un filtro para la información que viene de fuera, siendo también con él que se demuestra la identidad, quién se es o a quién o qué pertenece.

### 3.3 Clases sociales para el cuerpo

Consideramos al cuerpo como un producto social, y como tal, reflejo de la sociedad desigual en la que vivimos. Estas desigualdades calan hondamente en nuestras prácticas y representaciones hasta volverse carne. Así nuestro cuerpo constituye un recordatorio de la clase a la que se pertenece, tanto para nosotros mismos como para los otros (en Faerna y Torreveiano, 2003).

Lazzarato (2001) habla de la "intelectualidad de masa" que se constituye sin tener la "maldición del trabajo asalariado". Su miseria no está ligada a la expropiación del saber, pero sí a la potencia productiva que concentra en su interior, es decir sobre la forma de saber pero sobre todo en cuanto órgano inmediato de praxis social, de proceso de la vida real.

El cuerpo se trabaja desde lo social, ya que bajo la mirada de la condición se gesta su uso. Estar en una clase alta, conlleva pensar en usar el cuerpo para propósitos de impresionar y denotar el poder económico, por ejemplo, se realizan actividades en las que se demuestra este poder, es decir, se practican deportes que solo aquellos de las clases altas pueden sustentar y se visten para la ocasión, sin necesidad de ser determinantes, ya que habrá quienes no trabajen o realicen las mismas actividades.

La mortificación de la carne no está ausente de nuestras vidas, sólo que discurre discretamente, sin apenas advertirse. Así, constituyen tácitos ritos de iniciación (y como tales, sólo procuran decepción cuando no resultan abiertamente desagradables o dolorosos) la primera borrachera, el primer cigarro, el primer churro, la pérdida de la virginidad y otras pruebas similares que se soportan estoicamente para no pasar por cobarde, *estrecho*, anticuado o infantil ante la pandilla de amigos o ante aquellos otros que nos gustaría que lo fueran. Como no es menos mortificador el caso representado por el entusiasta jugador de tenis al que no le importa las molestas deformaciones de codo y muñeca ocasionadas por su afición preferida. Y otros muchos casos. ¿O es que no entraña castigo corporal, o al menos renuncia, la moda vegetariana? ¿O es que no se sufre bajo la

tiranía de las dietas de adelgazamiento, o del esforzado ejercicio dominical a lomo de la ecológica bicicleta? Aunque no lo parezca, en nuestras secularizadas sociedades de Occidente quedan aún muchos ascetas. ¿Por qué tanta negación del cuerpo todavía? <<se pregunta desconcertada la antropóloga Olivia Vlahos (Castillo, 1997)>> y se responde, con ecos nietzscheanos: porque con ello se consigue un triunfo: la conquista de la carne; y para algunos ésta puede constituir la única victoria de su vida. Es, pues, algo por lo que merece la pena apasionarse y dejarse la piel en el empeño si fuera necesario. Aunque en el fondo sólo constituya una victoria menor comparada con la suprema recompensa del éxito en los negocios alcanzado en otros tiempos mediante la entrega incondicional al trabajo y la no menos absoluta renuncia a los placeres del mundo.

Marion (2005) reafirma que en tanto que carne, se toma cuerpo en el mundo; “me vuelvo lo bastante expuesto como para que las cosas del mundo me dominen, de manera que me hacen sentir, experimentar y hasta padecer su influjo y su presencia”.

Por otro lado las clases bajas, tienden a ver al cuerpo y trabajarlo para que denote el poder como una manera de intimidación, no económica, pero sí de temor o imposición física y de cualidades que otros no pueden desarrollar; es fácil ver en las clases bajas, en las grandes ciudades jóvenes que trabajan su torso superior, y brazos y dejarlos al descubierto para poder denotar el poder físico y la imposición de menosprecio a otros. Además de adornar al cuerpo con la vestimenta apropiada para la ocasión y la condición social, pero también aquellos cuerpos que no apuestan por él exhibicionismo del cuerpo sino que simplemente permiten que el cuerpo se defina según su ritmo y practica cotidianas que viven y después simplemente asumirlo como algo que ya está y utilizarlo según la necesidad.

El cuerpo se encuentra atravesado por la clase a la que se pertenece. En dicho entrelazamiento, entre cuerpo y clase, encontramos manifestaciones en la vinculación que se instaura con éste mismo, y a la vez en las prácticas que realizamos.

En la clase baja se habla de “resistir”, se le pide al cuerpo con cierta humildad que resista, que funcione, que acompañe. En las clases medias, en cambio, es casi una exigencia, se le demanda al cuerpo “que responda”, o “que dure bien”, haciéndose presente un grado de control sobre el propio cuerpo, y de exigencia hacia él, que es extensivo al grado de control que pueden establecer sobre sus propias vidas.

No es extraño, pues, que nuestra constitución corporal se vea afectada por nuestra posición en la sociedad: no resulta indiferente para nuestro cuerpo el haber nacido más arriba o más abajo en la escala social. Las diferencias en hábitos alimenticios, de trabajo, de consumo, de higiene, de locomoción, de ocio, de prácticas médicas influyen notablemente en nuestra apariencia corporal. La talla, el peso, el desarrollo muscular, la soltura o torpeza de movimientos y gestos, el aspecto de la piel, las deformaciones físicas son, entre otras, distintas formas de expresión corporal influidas, en mayor o menor grado, por nuestro rango social. Por lo pronto, los patrones físicos del cuerpo ideal vienen determinados por los valores de los grupos dominantes, cualesquiera que sean éstos. Así (valga como ejemplo), la soltura o torpeza de movimientos corporales no se reparte por igual entre las distintas clases sociales. Ambas -según explica Pierre Bourdieu resultan de la comparación entre el cuerpo real y el cuerpo ideal. Por tanto, cuanto menor sea la diferencia percibida entre los dos, tanto más probable es que se experimente la pesante envoltura carnal con la ligereza y seguridad características de los agraciados con la figura perfecta. Esta afortunada sensación suele prodigarse entre los miembros de las clases dominantes, en la medida en que tienden a convertir su realidad corporal en el canon de la perfección física. Por el contrario, la probabilidad de sentir el cuerpo bajo el desagradable signo de la incomodidad, la torpeza o la timidez crecen con la desproporción percibida entre el cuerpo real y el cuerpo soñado. Esta molesta situación suele prosperar entre las clases subordinadas, cuyo mayor anhelo radica en emular el ideal propuesto por las clases superiores, aunque tengan para ello que renegar de sus propios atributos físicos. Para Bourdieu (Castillo, 1997), el cuerpo humano es un factor

significativo en la pertinaz lucha entre las clases sociales, del que bien sabe sacar partido la hegemónica burguesía.

### **3.4 Hegemonías para diferenciar.**

Hoy el adorno impregnado ya sea por cicatrices, tatuajes, laceraciones o implantes en el cuerpo implica poder y lugar en la comunidad que lo respalda y le permite tener ese control. Ha sido a través de elementos culturales como los tatuajes o la perforación, que han sido usados en las diversas culturas como símbolos de pertenencia, adecuados a la edad o la posición que juega dentro de esta. Pero además, se piensa el cuerpo y se vuelve parte de la identidad el ver cada día ese símbolo de pertenencia, y se piensa en cómo hacerlo notar al Otro u otros, según lo amerite la ocasión. Incluso se le nombra o se le da una nueva identidad.

Tal y como expone la cuestión Bryan S. Turner (Castillo, 1997), el cuerpo ofrece de por sí una amplia superficie apropiada para exhibir pública y notoriamente marcas de posición familiar, rango social, afiliación tribal y religiosa, edad y sexo. Esta contingencia la aprovechan al máximo las sociedades premodernas fijando de modo permanente los atributos sociales de los neófitos por medio de ceremonias rituales que implican a menudo alguna transformación física del cuerpo. En las sociedades contemporáneas, los ritos de iniciación aunque no desaparecen ni pierden fuerza en su específico cometido de delimitar grupos sociales, tornándose tan mudables como las propias aspiraciones del hombre de ahora. Así, el tatuaje o el *piercing* son hoy día un aspecto más de los caprichos de la moda que un elemento necesario de la cultura religiosa o del sistema de estratificación social.

Y aunque esta última afirmación pudiera ser cierta, es muy tajante creer que sucede así, pues habría que tomar en cuenta que las nuevas significaciones que toma la sociedad puede gestar nuevas formas de delimitar grupos sociales o comunidades de práctica y que les permite reconocerse e imponerse ante los

demás, no pierde el impacto de ser visto y que los otros le den su reconocimiento o rechazo por el simple hecho de ser visible, ya que esa es la función, reconocer los cuerpo y catalogarlos.

Con la capacidad de flexibilidad que tiene el cuerpo, se redefinen las diferentes facetas. Por ejemplo, ser un sujeto obeso, un sujeto excesivamente delgado o un sujeto marcado por un entrenamiento físico, te hace portar y adquirir un nuevo significado para nombrarlo.

Es decir, “ser flaca” o “preocuparse por el peso” y manejar una imagen de lo que es una “mujer<sup>29</sup>” es “lo que debe ser”, porque este deber ser, respondiendo al modelo hegemónico, implica la inclusión en el sistema.

En el cuerpo hegemónico se entiende el modelo de cuerpo expuesto en los medios de comunicación, tanto para hombres como para mujeres, y que responde a valores culturales centrales de autonomía, firmeza, competitividad, juventud y auto-control, a los que se podría agregar salud y belleza, construido en un momento histórico determinado.

La existencia de un cuerpo hegemónico puede pensarse como producto de la imposición de sentidos, que se identifica con un cuerpo costoso e inaccesible para algunos tanto en términos económicos como simbólicos. En este sentido “el resto de las estéticas” se construyen en oposición o en distinción a aquella.

El cuerpo se puede pensar desde la edad que presenta: desde ser un niño, un adolescente, un joven con la mejor madurez y posibilidades físicas para realizar

---

<sup>29</sup> Entre las muchas técnicas corporales que producen un cuerpo más femenino se pueden distinguir tres: *a)* aquéllas que pretenden conseguir un cuerpo de cierto tamaño y configuración, como son: la cirugía estética, los regímenes, las dietas, cuyo extremo máximo se encuentra en la bulimia y la anorexia nerviosa (enfermedad femenina entre los 14 y los 26 años); *b)* aquellas técnicas que tienen como objetivo conseguir una forma de expresión corporal femenina a través de la forma de moverse, en la mirada y en los gestos, y, por último, *c)* aquéllas que están dirigidas a mostrar un cuerpo como una superficie decorativa: depilación, maquillaje y adornos (Lee Barty, en Martínez, 2004).

todo lo que se desee con el cuerpo; una edad adulta, y las nuevas modalidades del adulto mayor, según sus definiciones para poder estudiarle como objeto. Pero es verse y pensarse a partir de ese cuerpo y reconocerse, obtener identidad, agregando todos los momentos vividos, cada experiencia<sup>30</sup> que permite ver al cuerpo y a sí mismo como individuo con un conocimiento y sabiduría de su quehacer en la vida. Curiosamente este ciclo se repite con cada nuevo individuo que pasa por estas etapas, y aunque suene a un proceso monótono y cíclico que no cambia, es todo lo contrario por que según lo vive cada individuo tiene la posibilidad de resignificarse a cada momento de su vida en lo particular.

No es sólo la apariencia la que determina la posición que uno ocupa, sino que los gestos, los modos del cuerpo, el tono de voz, la manera de hablar, la hexis corporal, se constituyen como símbolos que remiten a una determinada posición de clase. Estos modos de hacer son modos de ser; es decir que no sólo están fuertemente “naturalizados” sino que constituyen nuestra “naturaleza” misma. En este sentido es que decimos que las desigualdades sociales se hacen carne y son incorporados.

En las sociedades contemporáneas el cuerpo parece menos sujeto a procesos de ritualización, pero no por ello menos institucionalizado o disciplinado socialmente, como lo atestiguan las ceremonias de degradación, los tatuajes o el universo complejo del consumo y la moda (Ayús, 2008).

### **3.5 Rituales para ser.**

El papel de las prácticas religiosas o rituales ancestrales que hoy en día toman un papel preponderante en la vida del individuo, curiosamente han querido guardar una estrecha relación y comunicación entre el cuerpo y la mente. Pero

---

<sup>30</sup> Sevilla (en Faerna y Torrevejano, 2003) maneja que experiencia e identidad, resultan enlazadas en la filosofía de la conciencia (experimentar algo es, a la vez, experienciarme a mi mismo como sujeto de esa experiencia).

también ha gestado esta misma desfragmentación, ya que esta separación entre lo sagrado y lo profano ha venido a darle un uso al cuerpo, a su vez que permite verlo.

La finalidad del pensamiento simbólico en los dispositivos rituales consiste en pensar a la vez el cuerpo como cosa y la cosa como cuerpo (Auge, 1998).

Socialmente no solo la cuestión de tener una práctica de fe o dejar de tenerla se ha vuelto una necesidad y una obligación a vivir. Es decir, desde las prácticas religiosas o de enajenación, se da una visión de la identidad, y se le entrena al cuerpo para que sepa cuándo sentarse, cuándo pararse, cuándo hincarse, cuándo inclinar o levantar la cabeza.

Y es que aun en las prácticas mas milenarias con las rubricas mejor definidas, hoy se ritualizan muchas otras; dentro de un templo religioso, se trasladan o se practican en un colegio, y se usan en los momentos de mayor placer; como lo es en aquellos que disfrutan de un partido de futbol, tan en boga actualmente. Incluso el cómo recibir a los grandes políticos y como referirse a ellos o tratarlos. En el arte se sabe que hay que aplaudir al concretarse una pieza musical o mantener el cuerpo bajo control aun cuando la danza genera una sensación de movimiento, pero que solo puede hacerlos aquellos que están en el escenario, y que parece ser muy fácil, al ver la plasticidad y movilidad de esos cuerpos entrenados.

De la misma manera el cuerpo merece un ferviente cuidado, un incesante trabajo de mantenimiento, acercándose a un verdadero culto profano, y se repite un proceso similar en el conocimiento intelectual. Aquellos que ven al cuerpo como un objeto que debe de ser protegido de las tentaciones y aun de las contaminaciones, del mundo terrenal, como la comida poco saludable, el alcohol, las drogas y los excesos sexuales; o todo lo contrario, el cuerpo debe de servir para vivir todas esas experiencias y hasta como algunos refiere, “hasta que el cuerpo aguante”, como si se pudiera disponer de un nuevo cuerpo como un objeto que se compra.

En un sentido durkheimiano (Eliade, 2004) plantea:

“... (el cuerpo) está separado de lo profano y se constituye en objeto de un sistema de creencias colectivas y practicas rituales. Se disciplina hasta el exceso en ambos sentidos. Y es que el sacrificio y los rituales, o mejor aún, la concepción de sagrado tanto en ámbitos religiosos o seculares se circunscriben y se integra al individuo en una comunidad, que permite ser coparticipe en el mantenimiento y reproducción de un sistema de control, que da identidad y forma al cuerpo”.

Cuando se vive bajo el sacrificio<sup>31</sup>, es decir dejar de lado todo aquello que en un momento dado se volvió parte de la cotidianidad y se concibe la necesidad de trasformar el cuerpo, se entra en un parámetro de acciones y respuestas que solo pueden ser usadas para obtener un beneficio, como la esteticidad del cuerpo o la adquisición de respuestas corporales, y la identidad se da a partir de este uso y manera de manejar el cuerpo, permitiendo que esto sagrado articule y fundamente el sistema de creencias y de valores, así como el uso de la conciencia corporal. La diferencia es cómo las leyes han venido a sustituir a lo sagrado, realizando sus funciones: sacralizando la realidad, naturalizando la práctica cotidiana, las creencias, y que los sistemas de gobierno han utilizado para un control y expropiación de la experiencia (Agamben, 2003), bajo las nuevas situaciones del contexto histórico.

El cuerpo se configura a partir de ciertos procesos rituales que se dibujan desde las experiencias (Aguado, 2004, en Rosales, 2010). El cuerpo “asignado” al sujeto femenino expresa un lenguaje construido en mucho para agradar a los otros, generalmente hombres, y para competir con otras mujeres,

---

<sup>31</sup> El cuerpo que acepta el dolor está en condiciones de convertirse en un cuerpo cívico, sensible al dolor de otra persona, a los dolores presentes en la calle, perdurable al fin -aunque en un mundo heterogéneo nadie puede explicar a los demás qué siente, quién es. Pero el cuerpo sólo puede seguir esta trayectoria cívica si reconoce que los logros de la sociedad no aportan un remedio a su sufrimiento, que su infelicidad tiene otro origen, que su dolor deriva del mandato divino de que vivamos juntos como exiliados (Sennett, 1997).

especialmente en términos de la sexualidad y los mandatos de género. Es el espacio donde se plasma el erotismo, donde se manifiestan los sentidos, en donde se siente, se percibe y con el cual se ejerce el acto sexual física y subjetivamente.

Curiosamente estos rituales, se vuelven una constante en la vida de aquellos que procuran, cuidan y hasta los que descuidan su cuerpo en una actividad que borra la división entre lo público y lo privado<sup>32</sup>, que hasta el más mínimo detalle se subordina al imperativo del cuidado o descuido, para la acumulación de capital corporal. Este régimen hace llevar un estilo de vida, una identidad que se construye y se piensa para todo eso que *debe ser* como individuo, para ser reconocido o negado por la comunidad a la que quiere o es partícipe.

Se busca estar en esos lugares donde se moldea y trabaja el cuerpo, pero también en aquellos que se descuida (como los autoservicios de comida rápida), se vuelven constantes las visitas a los especialistas para lograr tener el resultado que se piensa obtener bajo un proceso inconsciente, ya que el mismo cuerpo necesita su dosis de elementos que le general placer o dolor; la rutina o costumbres son necesarias para sentir que se está bien o, mejor aún, sentirse cómodos sintiéndose mal porque es lo que conocen. Entonces no se tiene una vida personal, es una vida dada por el sistema, por una necesidad económica que requiere mantener y generar un control para el día a día.

Tal vez esta última afirmación es muy rígida y dominante, lo cierto es que afirmar que el sujeto es producido dentro de una matriz (y como una matriz)

---

<sup>32</sup> Una línea de trabajo que de nuevo muestra sus posibilidades en la comprensión de lo que algunos han denominado el declive del espacio público, como ya apuntaba tempranamente el sociólogo Richard Sennett (1970, 1973), y cuya característica principal en el último traspaso de siglo consiste en el desplazamiento de los asuntos públicos a la esfera privada y la “ocupación” de lo público por asuntos privados, como ha expuesto, entre otros, Zygmunt Bauman (Vidal y Pol, 2005).

generizada de relaciones no significa suprimir al sujeto, sino sólo interesarse por las condiciones de su formación y su operación.

Todo está ritualizado. Es una enajenación de qué hacer, de cómo besar, de cómo tocar al otro, de cómo bajar la mirada cuando pasa por delante de nosotros el docente o experto, cuando pasa la persona de interés, de cuando pasa el estado representado en sus cuerpos de seguridad.

Como sistema ideológico, el de las concepciones del cuerpo humano ocupa el centro de la cosmovisión, pues responde tanto a los anhelos, necesidades, preocupaciones y apetencias cognitivas más cercanas al hombre, como a las de la universalidad de lo existente, en un cosmos que fue concebido antropomorfo. El sistema orientó las practicas que pretendían lograr una existencia placentera y segura; dio las bases para normar conductas de equilibrio y moderación; explicó los procesos de la vida y de su reproducción; dio cuenta del destino tras la muerte, e hizo de la especie humana la síntesis y el punto central del universo, la ultima especie, la definitiva. Pero el sistema también justifico y contribuyo a la sujeción y a la explotación de un pueblo (López, 2008).

El cuerpo responde a la subjetividad del individuo y no solo por cuestiones de lo que se ha enseñado a cada uno de ellos, sino porque también el cuerpo social esta sumiso y se vuelve una práctica mundial con sus parámetros en cada cultura pero con una similitud a nivel social.

La cuestión es que la sociedad pone limitaciones al organismo, así como este pone limitaciones a la sociedad, causando en muchos momentos frustraciones biológicas y sociales.

Horacio Cerutti Gulberg (Duran, 2009) dice:

“cuerpo somos no sólo individualmente sino colectivamente, y ello conlleva una serie de consideraciones donde las dimensiones institucionales deben ser asumidas. Con todo, es siempre ese cuerpo que se soy el que padece o disfruta. Así lo ha demostrado el horror de la tortura”.

Los rituales contribuyen a delinear el cuerpo, así como a in-corporar mandatos en el mismo de manera diferenciada de acuerdo con el sexo de la persona (Rosales, 2010).

Al final lo que hace al hombre como individuo o sujeto racional, es todo ese cumulo de procesos memorísticos que sufre el cuerpo y lo van marcando para poder decir que pertenece a un grupo o clase social o según se le quiera designar, pero todo ello al final recae en un proceso hegemónico que permite catalogar y manejar a la sociedad, y todo ello a partir de rituales que se viven en el cuerpo y que cuando el ser humano ya esta inmiscuido, sin costumbre o hábitos que le dan sentido en su proceso de subjetivación.

“El hombre no es el producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente” (Ayús, 2008).

## NOCIÓN CULTURAL

El cuerpo humano está cruzado por la cultura, que es la representación que hacen los hombres de sus relaciones con otros (Aguilar y cols, 1998).

Maus<sup>33</sup> (en Muñiz, 2010) maneja que el cuerpo es el primero y el más natural instrumento del hombre. Este es modelado de acuerdo con el contexto cultural y produce prácticas fructíferas. Y de los diferentes usos del cuerpo, plantea que se demuestra además su carácter histórico y su lugar en las distintas sociedades, así como el indiscutible control ejercido sobre ellos con la finalidad de volverlo útil.

Y es que los discursos, la disciplina y las prácticas corporales surgen con la cultura. Se institucionaliza y se van constituyendo en parte de los micropoderes que materializan los cuerpos de diferentes modos y momentos de la historia a partir de los cuales los sujetos toman conciencia de su propia corporalidad.

Aquí es donde los procesos de identidad van tomando forma también a nivel consciente y se internalizan para mirar como parte de su reconocimiento como individuo. Se requiere una in-corporación imperceptible de los esquemas mentales y corporales inherentes en la praxis que no admite mediaciones discursivas o sistematización alguna (Wacquant, 1999).

Makaran (2008)<sup>34</sup> en su tesis doctoral en la Universidad de Varsovia que habla de la identidad, plantea una idea similar:

---

<sup>33</sup> Por el contrario, será necesario admitir que “el cuerpo es el primero y más natural instrumento del hombre. O más exactamente, sin hablar de instrumento, el primero y más natural objeto técnico y, al mismo tiempo, medio técnico”. (Kasenti, 2004)

<sup>34</sup> Esta autora maneja una definición de un autor llamado Bokszanski el cual define la Identidad como una manera de formar la definición de uno mismo que puede referirse a varios aspectos de personalidad; funcionamiento psíquico, sus relaciones con otros individuos y con los valores culturales.

“Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás, también: conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás y conciencia que tiene un individuo de su pertenencia a uno o varios grupos sociales o a un territorio y significado emocional que resulta de ella. Así que la identidad sería una “conciencia” de ser uno mismo, distinto de los demás pero al mismo tiempo perteneciente a un grupo. Las definiciones aluden a dos nociones de la identidad: la individual y la colectiva”.

Y es que aún cuando la mayoría de los teóricos, como lo referimos anteriormente, plantean el mismo papel de la identidad como un proceso individual y a la vez social, hay que entender a mayor profundidad como se gesta en lo subjetivo y poder volver a entrelazarlo con el cuerpo.

La nueva supremacía del cuerpo se refleja en la tendencia a modelar la imagen de comunidad siguiendo el patrón del cuerpo idealmente protegido: se le visualiza como una entidad homogénea y armoniosa en su interior, purificada de toda sustancia extraña e indigerible, con todos los puntos de acceso cuidadosamente vigilados, controlados y protegidos, pero pesadamente armada en el exterior y recubierta por una coraza impenetrable.

Cuerpo y comunidad son los últimos puestos defensivos del casi abandonado campo<sup>35</sup> de batalla donde cada día, con pocos respiros, se entabla la lucha por la seguridad, la certidumbre y la protección.

---

<sup>35</sup> Agambem (2014) plantea el estatuto paradójico del campo en cuanto espacio de excepción: es una parte de territorio que está fuera del ordenamiento jurídico normal, pero no es simplemente, por esto, un espacio externo. Lo que está excluido en él es, según el significado etimológico del término excepción (excipere), tomado fuera, incluido a través de su misma excepción. Pero lo que, de este modo, está ante todo aprehendido en el ordenamiento es el mismo estado de excepción. El campo es, así, la estructura en la cual el estado de excepción, sobre cuya posible decisión se funda el poder soberano, puede realizarse establemente.

El sistema político ya no ordena las formas de vida ni las normas jurídicas en un espacio determinado, pero contiene en su interior una localización dislocante que lo excede, en el cual toda forma de vida y toda norma pueden ser virtualmente adoptadas. El campo como localización dislocante es la matriz escondida de la política en la cual todavía vivimos, que debemos aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis en las zonas d'attente de nuestros aeropuertos y en las periferias de nuestras ciudades (Agambem, 2014).

La nueva soledad del cuerpo y de la comunidad es resultado de un importante conjunto de cambios radicales que se resumen bajo el rotulo de modernidad liquida la cual plantea un cumulo de multiculturalidad (Bauman, 2004).

La identidad actualmente puede verse desde diferentes matices (Appiah, 2007), ya sean de género u orientación sexual, etnias y nacionalidades, profesiones y vocaciones. Y esta misma condición de gestar la identidad, lleva un reclamo ético. Es decir, ¿por qué llevamos nuestra vida *como* hombres, *como* mujeres, *como* homosexuales, y *como* heterosexuales, *como* ghaneses y *como* estadounidenses, *como* negros o *como* blancos?

Una de las críticas a las corrientes teóricas del construccionismos social es la contradicción que parece estar implícita en muchos de sus argumentos, para los cuales el significado del cuerpo adquiere un carácter indispensable en lugar de ser un rasgo culturalmente accidental. Es evidente que ésta y otras propuestas que postulan la esencialidad del cuerpo, el atributo de esencialidad está íntimamente vinculado a la supuesta condición biológica, que aparentemente muestra el cuerpo como ente tangible, material, no sujeto a los <<vaivenes>> del acontecer social y, por tanto, un fenómeno que no participa de la realidad social, sino que coexiste en paralelo. En defensa de una definición del cuerpo humano como una realidad <<cultural>> en lugar <<esencial>>, debería contemplarse el hecho de que incluso la presencia permanente de un cuerpo biológicamente cambiante, una vez que entra en contacto con el entorno social (incluso antes de nacer el individuo), está sujeta a significados diversos, importantes para la

interacción social. Este fenómeno es debido a que son esos significados los que determinan los comportamientos del individuo en respuesta a estímulos del entorno (v. gr, La adolescencia puede entenderse como periodo de cambio biológico o bien como un cambio en las interpretaciones que el entorno social y el propio individuo realiza sobre manifestaciones físicas, psíquicas y sociales). Desde el momento que nos referimos a fenómenos que tienen lugar en la sociedad, la esencialidad de lo biológico pasa a un segundo lugar en su facultad determinante, frente a la acción de la cultura social, ya que otros aspectos sociales en los que la interacción del individuo tiene lugar modificante y re-crean esas realidades biológicas (Salinas, 1994).

#### **4.1. Cuerpo sexuado para tener un lugar.**

La mayor parte de las teorías de la sexualidad asumen, en grado diverso, que nuestro cuerpo y lo que en él está contenido, especialmente nuestra fisiología cerebral y sus funciones, tienen una estructura y/o un desarrollo que están determinados biológicamente. De este modo, Luckman (Salinas, 1994) sugiere que la estructura básica de este proceso [identidad personal] es seguramente “biológica”, pero no así sus operaciones específicas, las cuales están determinadas por la variedad histórica de estructuras sociales.

El género<sup>36</sup> como categoría se refiere a la construcción sociocultural de la diferencia sexual; es decir, a una serie de ideas, valores, creencias y atributos que se inscriben en el cuerpo para darle contenido femenino o masculino. ¿Pero qué es lo propio de uno u otro sexo y qué es aquello que se atribuye? Lo más palpable, visible y –hasta cierto punto– objetivo es el cuerpo, su dimensión física. Nacemos con aparatos sexuales más o menos definidos (entre los hermafroditas el sexo es impreciso) con pene o vagina, y con algunos otros no tan perceptibles,

---

<sup>36</sup> El género concierne al cuerpo (incluyendo la mente), las emociones, los sentimientos y los afectos; implica la subjetividad y un conjunto de simbolismos y mandatos culturales e institucionales.

como las hormonas, algunas de las cuales permanecen latentes hasta la pubertad, lo cual origina el crecimiento de los senos, la distribución del vello, la menarquía y el tono de voz, entre otras cosas. Por otra parte, hay una dimensión psíquica que estructura la feminidad y la masculinidad –objeto de estudio del psicoanálisis y de ciertos enfoques psicológicos o psiquiátricos–, y que resulta fundamental para comprender cómo se constituye psíquicamente la diferencia sexual (Rosales, 2010).

Desde la perspectiva de género, existe el planteamiento que las mujeres ni nacieron ni se hicieron, ellas solamente se apropiaron de las prescripciones sociales y culturales sobre el sexo. Es decir, tanto sexo como género son construcciones culturales y por ende hay una infinidad de formas de género, hay diferentes formas de concebir el sexo.

En este sentido pues, el "sexo"<sup>37</sup> no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir -demarcar, circunscribir, diferenciar- los cuerpos que controla (Butler, 2002).

El planteamiento de Bourdieu (1998) nos habla del cuerpo y sus movimientos, matrices de universales que están sometidas a un trabajo de construcción social, no están ni completamente determinados en su significación, sexual especialmente, ni completamente indeterminados, de manera que el

---

<sup>37</sup> La construcción del "sexo", no ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; una re-concepción del proceso mediante el cual *un sujeto* asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, *se somete*, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el "yo" hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo.

simbolismo que se les atribuye es a la vez convencional y «motivado», percibido por tanto como casi natural.

Esto puede generar una eterna discusión teórica, pero que puede darnos una visión de cómo se ha instaurado los parámetros para que el individuo solo sea lo que requiere este sistema cultural, generando trasgresiones a su praxis.

Bourdieu (1998) plantea que el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales. El programa social de percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar al *cuerpo en sí*, en su realidad biológica: es el que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social. La diferencia *biológica* entre los sexos, es decir, entre los cuerpos masculino y femenino, y, muy especialmente, la diferencia *anatómica* entre los órganos sexuales, puede aparecer de ese modo como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, y en especial de la división sexual del trabajo.

Rousseau (Faerna y Terrevejano, 2003) afirma que “en todo lo que no es sexo la mujer es igual al hombre”. Por ende “el hombre solo es sexo en algunos momentos mientras que la mujer es hembra toda la vida. Esto quiere decir que es sexo toda la vida, y a demás significa que no es igual al hombre”.

La mujer no es igual al hombre porque se define por su sexo, es decir se construye el sexo atribuyéndole características físicas y morales que la hacen diferente y desigual.

Por ende el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual de trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada

uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos; es la estructura del espacio<sup>38</sup>, con la oposición entre el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres, o, en el interior de ésta, entre la parte masculina, como del hogar, y la parte femenina, como el establo, el agua y los vegetales; es la estructura del tiempo, jornada, año agrario, o ciclo de vida, con los momentos de ruptura, masculinos, y los largos periodos de gestación, femeninos."

Las formalidades del orden físico y del orden social imponen e inculcan, las disposiciones al excluir a las mujeres de las tareas más nobles, (manejar el arado, por ejemplo), asignándoles unas tareas inferiores (el margen de la carretera o del terraplén, por ejemplo), enseñándoles cómo comportarse con su cuerpo (es decir, por ejemplo, cabizbajas, los brazos cruzados sobre el pecho, delante de los hombres respetables), atribuyéndoles unas tareas penosas, bajas y mezquinas (transportan el estiércol y, en la recolección de las aceitunas, son las que, junto con los niños, las recogen, mientras el hombre maneja la vara) y, más generalmente, aprovechándose, en el sentido de los presupuestos fundamentales, de las diferencias biológicas, que así parecen estar en la base de las diferencias sociales (Butler,2002) .

Según Entwistle (en Martínez 2004), el espacio impone sus propias estructuras en las personas, que, a su vez, pueden idear estrategias de vestir encaminadas a controlar ese espacio. Así, es más probable que la mujer profesional sea más consciente de su cuerpo y del vestir en los espacios públicos

---

<sup>38</sup> Es aquí donde se incluye el proceso de apropiación del espacio. También aquí cabe añadir la doble fuente de referencia en la carga de simbolismo expuesta en Pol: bien desde instancias con poder (simbolismo a priori), cuando, por ejemplo, se pretende "monumentalizar" un espacio público con un significado político determinado, a través de una escultura; o bien desde la propia comunidad (simbolismo a posteriori), al transformar ese significado político inicial determinado en otro distinto o incluso contrario; donde la reelaboración del significado al pasar del primero al último se explica a través de los procesos de apropiación del espacio (Bauman 2004).

laborales que en el hogar. Los espacios laborales tienen distintos significados para las mujeres y ellas han desarrollado estrategias especiales de vestir para controlar las miradas de los demás, sobre todo las de los hombres.

Del estudio de Tseelson (en Martínez, 2004) también se desprende que el grado más alto de autoconciencia del aspecto se manifestaba en ocasiones muy formales como en las bodas o en entrevistas de trabajo. Su investigación demuestra de qué modo el aspecto y, por ende, la indumentaria está sujeta a diversos grados de conciencia según la situación. Las mujeres más que los hombres ven sus cuerpos como objetos a los «cuales se ha de mirar»; al efecto podemos afirmar que la conciencia del aspecto corporal está influida por el género. Las mujeres suelen identificarse más con el cuerpo que los hombres, y eso puede generar experiencias de corporeidad diferenciales: se puede afirmar que las mujeres tienen más tendencia a desarrollar una mayor conciencia corporal de ellas mismas como un ser corpóreo que los hombres, cuya identidad no está tan situada en el cuerpo.

Y es que el cuerpo, tiene que ver en toda esta definición, tanto de género y/o como cultural. Es decir, si bien ya se trae una carga genética de que hacer, culturalmente se da a elegir una manera de actuar: se carga en el color de la piel la resistencia y desempeño físico, y en un momento dado se pensó que la capacidad intelectual también. Pero ante la gran diversidad y la supuesta libertad de uso del cuerpo, se han venido a describir nuevas definiciones, catalogaciones, y nuevas características para ser individuos y parece que esta tendencia sigue en boga. La misma ciencia, y por supuesto la psicología, ayuda a desfragmentar aun mas al individuo con sus cuerpo.

El trabajo corporal consiste en una manipulación altamente intensiva y finalmente regulada del organismo. El trabajo corporal reorganiza el campo<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Los campos emerge a plena luz el principio que rige el dominio totalitario y que el sentido común se niega obstinadamente a admitir, es decir, el principio según el cual "todo es posible" (Agamben, 2014).

corporal, haciendo prominentes ciertos órganos y habilidades y haciendo que otros retrocedan transformando no solo el físico, sino también su “sentido corporal”, la conciencia que él tiene de su organismo, y a través de este cuerpo transformado, del mundo que le rodea.

#### **4.2. Imaginarios colectivos y capital corporal.**

Appiah (2007), plantea que la individualidad es un proceso de elección en el sujeto, en lugar de meramente dejarse moldear por la coacción de las sanciones políticas o sociales. Es decir, existe una libertad de elección de su plan de vida, que está ligado a su papel en la sociedad, y con la que tendrá que negociar hasta donde el capital cultural lo apropia o lo rechaza, y si la propia sociedad le acepta su papel o le niega su participación, y esto implica procurar su acción como actor.

Si bien la identidad es un producto de las prácticas en las que estamos inmiscuidos, también es producto de cómo la propia sociedad nos va dirigiendo o demarcando parámetros que establecen: qué sí se tiene que ser y cuál es el papel que se tiene que hacer; si el individuo decide su práctica religiosa, o práctica de su sexualidad; ser parte de una comunidad o como usar el cuerpo según las condiciones sociales y las que requiere el sistema en el que esta inmiscuido. Tiene que serlo en específico con los lineamientos o reglas imaginarias, es decir, vestirse para ser identificado como parte de esa práctica, con ciertos elementos detallados que le permitirán darle un lugar y una manera de comportarse, la cual implica desde el uso de un lenguaje particular que solo entienden los que están dentro de la práctica y que le permitirán ser reconocido y dar el reconocimiento a otros, además de que le permite a si mismo reconocerse como un individuo y tomar decisiones a partir de lo que está implícito en su vida.

Esta elección de qué cosas hacer o qué practicar, exige tener la opción de experimentar<sup>40</sup> y probar las diferentes opciones que nos ofrece el sistema, y al final decidir a cuál nos ajustamos para considerar cuál es la práctica que se desea llevar a cabo, tanto a nivel cognitivo como a nivel corporal.

Hablamos de que esta construcción<sup>41</sup> dio forma y contribuyó a la concepción del cuerpo, a su utilización y función para las necesidades. En principio por la urgencia de formar parte de los sistemas, en segundo lugar de supervivencia, pero después por un sentido de producción que se encamina con el proceso histórico del ser humano.

Las prácticas y los saberes son promovidos por múltiples especialistas, como los estilistas, los médicos, los publicistas y los esteticistas, que han contribuido a crear o definir y legitimar los nuevos códigos éticos y estéticos de los usos sociales del cuerpo. Todo este nuevo interés que despierta el cuerpo está estrechamente ligado a transformaciones sociales profundas, a cambios en el modo de producción y en las formas de relación, como también a la emergencia de nuevas formas de dominación. A este respecto, se enumeran una serie de razones que explican el surgimiento del cuerpo en las sociedades modernas: en primer lugar, el pensamiento feminista ha cuestionado el tema del cuerpo al criticar el determinismo del cuerpo sexuado y replantear el problema de la discriminación en términos de género. En segundo lugar, con la exaltación de la cultura consumista el cuerpo se transforma en mercancía y pasa a ser el medio principal de producción y distribución de la sociedad de consumo. Así, su mantenimiento, reproducción y representación se convierten en temas centrales en la sociedad de

---

<sup>40</sup> Gadamer dice que la experiencia no queda cancelada en el saber conceptual, pero, en sentido contrario, una “experiencia que no se sabe” es una expresión que no responde cabalmente al concepto de la experiencia.

<sup>41</sup> Es insuficiente sostener que los sujetos humanos son construcciones, pues la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos "humano", inhumano, lo humanamente inconcebible.

consumo. En tercer lugar, el fuerte cambio demográfico que supone el envejecimiento de la población junto con las modificaciones de la medicina moderna eleva a una significación peculiar la cuestión de la corporificación. La aparición de las medicinas alternativas como la naturista, la homeopática, la aromaterapia, entre otras, llevan a una nueva relación con el cuerpo y a una redefinición del concepto de enfermedad y envejecimiento. El envejecimiento de las poblaciones se ha convertido en un hecho de interés político y económico internacional, porque las implicaciones económicas para el mercado de trabajo, los costes de jubilación, previsiones médicas y alojamiento de mayores se consideran algo negativo (Martínez, 2004).

Son las formas de vida (en sus expresiones colectivas y cooperativas) que constituyen una fuente de innovación (Lazzarato, 2001).

Joyce Carol Oates (en Wacquant, 1999), daba un ejemplo de cómo un bailarín, así como un boxeador, “es” su cuerpo, y está totalmente identificado con él.

El proceso de desarrollo en lo intelectual dejó de lado el proceso de desarrollo del cuerpo que se fue dando bajo sus propios instintos. Es decir el cuerpo tomo su propio rumbo a partir del papel que le dio el propio ser humano, pero a la vez fue interviniendo en el proceso intelectual, se dio una alienación mutua, una fusión fuera de los límites del propio conocimiento del ser humano.

Esta alienación suscitó de la misma manera la concepción del papel del hombre hacia la concepción del género masculino-femenino.

Ser hombre desde lo masculino tomó posición de la fortaleza o mejor dicho de la fuerza física y de poder, mientras que la mujer desde la fragilidad y sumisión. Esto devino en una idea clara del papel para cada uno y de quien debía estar al frente o atrás, de quien manejaba los lugares de poder y quienes se apropiaban de los modelos de identidad que se figuraron en los imaginarios colectivos, además del uso del cuerpo. Los mundos sociales invisten, dan forma y despliegan cuerpos humanos.

Los esquemas que estructuran la percepción de los órganos sexuales y, más aún, de la actividad sexual, se aplican también al cuerpo en sí, masculino o femenino, tanto a su parte superior como a la inferior, con una frontera definida por el *cinturón*<sup>42</sup>, señal de cierre (la mujer que mantiene el cinturón *ceñido*, que no lo *desanuda* se considera virtuosa, casta) y límite simbólico, por lo menos en la mujer, entre lo puro y lo impuro (Bourdieu, 1998).

Mientras que el hombre busca demostrar su poder por medio de la generación muscular, la mujer fue dirigida a la esteticidad y fragilidad. Además el cuerpo se entrenó para diferentes prácticas tanto físicas como cognitivas, como los deportes o para ciertas prácticas: mujeres que gestaban la vida y supervivencia de la especie mientras que los hombres generaban la producción para la supervivencia y el conocimiento intelectual, hasta que llegó el momento en el que el propio cuerpo los dirigió a lugares que en su momento eran vetados o que estaban reservados para un solo género<sup>43</sup> y hoy se descubre que no es una cuestión de género, pues se vio un nuevo cuerpo a explotar para vender como mercancía de consumo.

Ese capital cultural fue el que siguió adquiriendo más conocimiento para ser y formar parte de la realidad en la que se gesta la identidad, y el cuerpo a la vez genero su propio capital corporal<sup>44</sup> a partir de la propia historia que ha venido

---

<sup>42</sup> El cinturón es uno de los signos del *cierre* del cuerpo femenino, brazos cruzados sobre el pecho, piernas apretadas, traje abrochado, que, como tantos analistas han señalado, sigue imponiéndose a las mujeres en las sociedades euroamericanas actuales.

<sup>43</sup> Campilla (2003) plantea que la disputa del genero tiene la virtud de dilucidar varios problemas que van desde la cuestión de las fuentes de la identidad y del yo hasta la concepción de la ciudadanía y en torno a ellos la cuestión clave en el feminismo de cómo hay que entender el sujeto del feminismo “la mujer” y es pertinente la pregunta ¿Qué es una mujer?

<sup>44</sup> Si se habla de un capital cultural, es posible entender que el cuerpo también gesta su propio capital corporal. Wacquan Tun (1999) en su trabajo, *Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales, capital corporal y trabajo corporal*, lo maneja como un trabajo acumulado, (en su forma materializada o en su forma in-corporada, hecha cuerpo), que

tomando, aunado a la experiencia propia del quien porta el cuerpo, dando nuevos usos y significados al hacer. Se concibe, cuida y racionaliza, el uso del cuerpo como capital.

Este capital corporal ha tomado forma a partir de los distintos usos y técnicas que han querido venir a reintegrar la mente con el cuerpo, pero sin darse cuenta que el propio cuerpo escribió su propio uso y hacer en la realidad del ser humano. El capital corporal y el trabajo corporal están ligados mediante una relación recursiva que los hace estrechamente dependientes uno del otro (Wacquant, 1999).

En el momento en que las técnicas<sup>45</sup> y su reconocimiento corporal son integrados, y manejado de manera apropiada, el cuerpo es capaz de producir más valor que el que estaba “inmerso” en el. Puesto que la técnica se elabora completamente a nivel fisiológico, el cuerpo nunca se puede dissociar de sus adquisiciones y no se puede considerar como una materia que existe previamente a su información por la sociedad.

Se vuelve un arte ver el trabajo físico<sup>46</sup>; como a nivel muscular se tornea y compacta el cuerpo, para llevarlo a niveles de trabajo y exposición deportiva, en

---

cuando es apropiada de manera privada, esto es, exclusiva por los agentes o por un grupo de agentes, les permite apropiarse de la energía social en forma de trabajo viviente o reificado.

<sup>45</sup> “En resumen, mantener los valores medios de las constantes fisiológicas humanas como la expresión de normas colectivas de vida, sería sólo decir que la especie humana, al inventar géneros de vida, al mismo tiempo inventa comportamientos fisiológicos” (Canguilhem, 1988: 114). Por esta razón, Mauss parece tener la intuición, cuando busca limitar la compensación fisiológica que se crea en una relación socialmente determinada con el medio y en la búsqueda propiamente corporal de una eficacia técnica. En este caso, las técnicas del cuerpo se pueden definir efectivamente como “*normas humanas del adiestramiento humano*” (Castillo, 1997).

<sup>46</sup> La salud se identifica cada vez más con la optimización de los riesgos. Eso, al menos, es lo que esperan los habitantes de la sociedad de consumo dedicados a “ponerse en

donde el propio ser humano no se imaginó, pero que hoy en día, ha descubierto que puede potencializarlo para lograr momentos sorprendentes y nuevos records por romper para sí mismo, pero además instaurar tendencias, que se contraponen con la propia sociedad, ya que esta plantea cuantos cuerpos como mercancía deben de tener este resultado físico y cuantos no para poder manejarlos, cuantos pueden estar en forma y por ende con salud y tener una identidad bajo control.

Lo anterior pone en mira la contraparte, el descuido físico, en estados de obesidad o extrema delgadez, por condiciones biológicas o por la vida sedentaria que se presenta, los estereotipos de belleza, que encontramos en este momento histórico, y que pone y presta atención para romper records de peso o de enfermedades que contrae; cuerpos que se les oferta un mundo de comodidad o de satisfacciones, y de sentirse bien consigo mismos sin importar si la salud es una oferta o un estilo de vida, una técnica a trabajar.

Hoy es evidente en el dominio técnico donde el hombre afirma su vocación de hacer retroceder las fronteras en virtud de las cuales se pretendía definirlo. Dicho sea entre paréntesis, el dominio técnico confirma el dominio del deporte y de las hazañas físicas por el hecho de mejorar materiales (desde la calidad de los zapatos a la materia de la pértiga o del manillar) y por el hecho de afinar la medida (la velocidad se mide en centésimos de segundos). En un plano más general el hombre pone en tela de juicio el carácter límite (insuperable) de la velocidad del sonido, de la pesantez o de la atracción terrestre (Auge, 1998).

#### **4.3 Bienestar corporal para construir.**

Bauman (2004) nos trae un planteamiento de los dos términos “salud” y “estar en forma”, y suelen ser usados como sinónimo; después de todo, ambos

---

forma” sus cuerpos, y eso es lo que sus médicos esperan que hagan... Cuando los médicos no tienen esa actitud, los consumidores se resisten (Bauman, 2004).

aluden al cuidado del cuerpo, al estado que uno desea lograr para su propio cuerpo y al régimen que el propietario de ese cuerpo debe seguir para cumplir ese anhelo. Sin embargo considerarlos sinónimos es un error y no sólo por el hecho, bien conocido, de que no todos los regímenes para estar en forma “son buenos para la salud” y de que lo que nos ayuda a estar sanos no necesariamente nos hace estar en forma. La salud y el estar en forma permanecen a dos discursos muy distintos y aluden a dos preocupaciones muy diferentes.

La salud, al igual que todos los otros conceptos normativos de la sociedad de productores, traza y protege el límite entre “normal” y “anormal”. La salud es el estado correcto y deseable del cuerpo y el espíritu humano –un estado que (al menos en principio) puede describirse de manera más o menos exacta y luego evaluarse con igual precisión-. Se refiere a una condición física y psíquica que permite satisfacer las exigencias del rol que la sociedad dispone y asigna –y esas exigencias tienden a ser constantes y firmes-. “Estar sano” significa en la mayoría de los casos “ser empleables”: estar en condición de desempeñar adecuadamente en una fábrica, “llevar la carga” del trabajo que rutinariamente podrán a prueba la toleración física y psíquica del empleado.

Estar en forma por el contrario, no es nada “solido”: es un estado que, por naturaleza, no puede ser definido ni circunscripto con precisión. Aunque con frecuencia se lo toma como respuesta a la pregunta “¿Cómo te sientes hoy?” (Si “estoy en forma” probablemente responderé “me siento maravillosamente bien”), su prueba verdadera esta siempre en el futuro: estar en forma significa un cuerpo flexible y adaptable, preparado para vivir sensaciones aún no experimentadas e imposibles de especificar por anticipado. Si la salud es un tipo de estado de equilibrio, de “ni más ni menos”, estar en forma implica una tendencia hacia “más”: no alude a ningún estándar particular de capacidad corporal, sino a su potencial de expansión.

Martínez (2004) hace un planteamiento en relación con el poder médico y el uso de la salud, diciendo que hemos de plantearnos la siguiente cuestión: cuando se ha pasado de un cuerpo prohibido (en la sociedad tradicional) a un

cuerpo instrumental (en la sociedad industrial) a un cuerpo racional (en la sociedad actual o en las sociedades avanzadas); cuando las sociedades contemporáneas se caracterizan por el poder y el control de la natalidad, la fecundidad *in vitro*, la posibilidad de elegir el sexo; es muy probable que el control médico en el siglo XXI se vaya a caracterizar por el control y el poder de los individuos de elegir el momento de desprenderse de su cuerpo: de decidir la hora de su muerte. Pues cuando nuestros cuerpos son cuerpos para las relaciones, el individuo no quiere estar o ser prisionero de su propio cuerpo, sino que quiere librarse de su propio cuerpo, como es el caso de los enfermos terminales y los tetraplégicos. Ahí, desde nuestro punto de vista, estará la nueva frontera de los cuerpos y el gran debate del siglo XXI.

Terrasa (2005) plantea que la identidad personal es el resultado de un cúmulo incontrolable de influencias y de circunstancias externas, que el individuo debe asimilar y adaptar a su modo de hacer. Si esto fuera así, lo que debería hacer el ser humano sería acomodarse y acoplarse lo mejor posible al ambiente en el que vive y el momento histórico que conlleva el avance tecnológico, y su identidad debería responder a un modelo, socialmente reconocible. Esto nos lleva a analizar el papel que toma el individuo ante la sociedad pero que al final busca que se reconozca su identidad propia. Es decir, todos declaran que queremos sentirnos aceptados por un grupo social, pero quiere tener su propia personalidad. Por ende el propio cuerpo pide y exige lo mismo un reconocimiento de cómo se ha acoplado a las nuevas condiciones ambientales y culturales, así como sociales.

El cuerpo se está convirtiendo también en la última línea de trinchera de la seguridad, expuesta al constante bombardeo del enemigo, o en el último oasis entre las arenas agitadas por el viento. De allí la rabiosa, obsesiva y febril preocupación por defender el cuerpo. El límite entre el cuerpo y el mundo exterior es una frontera contemporánea más vigilada.

Según Lewis (en Terrasa, 2005) plantea que el hombre es el único ser que tiene que proponerse la tarea de definirse a sí mismo, la tarea de ser él mismo, de desarrollar una personalidad que no le es inherente en virtud de automatismo intacto.

Se puede definir que el individuo es autónomo en virtud de que toma decisiones para dirigirse hacia lo que considera le es bueno o práctico para su vida, pero termina siendo dependiente a todo un sistema de mayor magnitud que lo dirige a tomar esas decisiones. Es decir el imaginario colectivo<sup>47</sup> ya está dado, desde el primer instante que se respira la vida, pues para la sociedad él tiene que ser un ente que maneje y cubra las propias necesidades sociales, tiene que vivir tantos años, vivir bajo un cierto estilo de vida, y pensar lo que ya está pensado, enfermarse según las enfermedades requeridas para que todo un sistema económico siga progresando y manteniendo bajo control, el sistema en el que se vive, un sistema que tiene orden para quien lo ve.

Es decir ante una sociedad capitalista que maneja los trabajadores inmateriales (aquellos que trabajan en publicidad, moda, marketing, televisión, la informática, etc.) deben de satisfacer una demanda del consumidor y al mismo tiempo la constituyen (Lazzarato, 2001)

---

<sup>47</sup> Girberto Gimenez (1994), nos plantea que si si miramos con un poco de detenimiento a nuestro alrededor, nos damos cuenta de que estamos sumergidos en un mar de significados, imágenes y símbolos.

Todo tiene un significado, a veces ampliamente compartido, en torno nuestro: nuestro país, nuestra familia, nuestra casa, nuestro jardín, nuestro automóvil y nuestro perro; nuestro lugar de estudio o de trabajo, nuestra música preferida, nuestras novias, nuestros amigos y nuestros entretenimientos; los espacios públicos de nuestra ciudad, nuestra iglesia, nuestras creencias religiosas, nuestro partido y nuestras ideologías políticas. Y cuando salimos de vacaciones, cuando caminamos por las calles de la ciudad o cuando viajamos en el metro, es como si estuviéramos nadando en un río de significados, imágenes y símbolos. Todo esto, y no otra cosa, son la cultura o, más precisamente, nuestro “entorno cultural”.

#### **4.4 Cuerpos exacerbados, cuerpos libres.**

Los castigos corporales que también son parte de las técnicas de entrenamiento y del imaginario colectivo, han tomado formas de praxis en la actualidad; ante una sociedad desfragmentada que hallamos ante una época de exacerbación de los placeres, el goce y el hedonismo, el cuerpo sigue padeciendo los ordenamientos culturales. Se le castiga desde el momento del nacimiento, imponiéndole un vestido que reprime el movimiento. Luego, se le contiene con distintos atavíos de acuerdo con el sexo. Si bien, los rígidos corsés femeninos de los siglos XVII y XVIII han pasado de moda, ahora se marca el cuerpo con tatuajes y se ciñe con ropa ajustadísima o tacones altos cuya función es la de seguir constriñendo el cuerpo. La represión corporal incluye no sólo el atuendo, sino también las posturas, la forma de caminar, de sentarse, de comer, de bailar, de dormir y hasta de tener sexo (Rosales, 2010).

Este sistema que ha tomado el control de los individuo o sujeto como algo sustancial, simple materia, desprovisto de sustancia psíquica, le quitó su capacidad de pensar y lo dotó de un psiquismo o alma psíquica que solo le accede percibir sensaciones exacerbadas. Es decir le proporcionó al cuerpo, y a la mente todo un cúmulo de experiencias que puede experimentar la máxima expresión de las sensaciones placenteras que le permite sobrevivir y llevarlo de un estado a otro, para que no piense ni sienta, mucho menos que reflexione su propio lugar pero que le haga creer que si lo ha hecho.

Se ha visto el uso del ser humano y de su cuerpo según la cultura en la que está inmiscuida, como un cuerpo enajenado, al cual hay que sobreexplotar y llevar a sus límites de su capacidad, haciendo creer que son individuos y cuerpos libres cuando realizan ciertas actividades. Hoy la necesidad de ver al cuerpo estilizado, delgado y trabajado muscularmente habla de un cuerpo libre, pero no se dice de la enajenación que conlleva establecer un modelo a seguir, de todos esos trastornos que se gestan y que no solo intervienen en los estándares de la normalidad, ya que también se les instaura la obligación a

todos aquellos que viven con condiciones de obesidad o en condiciones de enfermedad, y que esto se ha considera como fuera de la norma.

Y es que debe de cubrirse una condición económica a partir del uso del cuerpo pero también del individuo en general, desde todos aquellos productos que se relacionan con la mejora de un cuerpo decadente y desgastado por las diferentes practicas que realiza y que prometen devolver la salud y mejora del cuerpo y de los estados mentales.

Es necesario invertir en el cuerpo volviendo al gimnasio, ya que el cuerpo, junto a su envoltorio, es el primer signo mediador en la nueva relación social; pues es aquello con lo que nos presentamos. El cuerpo habla por sí solo y la palabra enmudece (Martínez, 2004).

No se puede negar que a partir de todas aquellas actividades deportivas, o momentos de placer, como la experiencia de compartir un momento agradable como los sagrados alimentos, el acto sexual o simplemente el contacto con seres amados, la segregación de neurotransmisores del placer se activan y gestan estados de salud física y mental, pero ya no como una condición de mejoría, sino como una cuestión enajenada de que ese debe de ser el placer que se debe de tener y no a la que nos lleva la propia experiencia.

Sevilla (Faerna y Torreveano, 2003) nos recuerda que al final el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la certeza de sí mismo. Él tiene que estar allí, sea con sus sentidos externos o con su espíritu más profundo, con su autoconciencia esencia.

Gadamer (Duran 2009) plantea que la experiencia no queda cancelada en el saber conceptual, pero en sentido contrario, “una experiencia que no se sabe” es una expresión que no responde cabalmente al concepto de experiencia.

Partiendo de esta concepción de la experiencia; es curioso como los que coordinan los sistemas de control o regulación del individuo, ya sea

instituciones medicas, o políticas, plantean cómo debe de ser el cuerpo, pero habría que revisar si es que estos que lideran estos puestos y se manejan desde el “deber ser”, han vivido esa experiencia del cómo debe de ser el cuerpo y a partir de qué experiencia parten y hoy no corresponde al concepto o necesidad de la sociedad y por ende de cada individuo, pero porque otros dicen o por que las instituciones que saben, plantean esta ideas sin vivir la experiencia no se percatan de la trasgresion y la falta de respeto al uso del cuerpo según lo que le conviene a cada individuo. Quien dice que ser delgado es lo de hoy o la condición de salud aceptada, si nunca ha sido obeso y su experiencia de vivir como delgado no tiene cabida para aquellos que viven y se piensan diferentes.

“En privado, piensa lo que quieras pero, en público, obedece a las autoridades” sino, más bien, lo contrario: en público, “como un académico ante el público lector”, utiliza libremente tu razón, pero, en privado (en tu puesto, en tu familia, es decir, como una pieza de la máquina social), obedece a la autoridad (Zizek 1994).

## CONCLUSIÓN

La dicotomía cartesiana <sup>48</sup> entre mente y cuerpo, como sustancia respectivamente inmaterial y material, plantea el problema de su relación o su interacción (Wilson, 1985).

Pareciera que el cuerpo y la mente no tienen ninguna relación por la cuestión de qué se subjetiva o qué se objetiva, se paso de un cuerpo material o un cuerpo subjetivo y viceversa con la mente, lo cual pareciera que junto con el modelo ideológico que gobierna las sociedades ha logrado instaurar el manejo y control de las grandes masas.

Dice Lazzarato (2001) que la subjetividad, como elemento de indeterminación absoluta se torna en elemento de potencialidad absoluta.

La teoría social heredó el dualismo cartesiano que daba prioridad a la mente y a sus propiedades de conciencia y de razón sobre sus propiedades de emoción y de pasión. A su vez, la sociología clásica tendió a evitar las explicaciones del mundo social que tenía en cuenta al cuerpo humano, centrándose en el actor humano como un creador de signos y significados (Martínez, 2004).

Al desfragmentar a las masas y llevar a cabo el mismo proceso con el individuo se lleva al cuerpo individual a que se mueve libremente para carecer de conciencia física de los demás seres humanos (Sennett, 1997).

Esta política del cuerpo sin conciencia pero libre, se piensa en la distribución de los espacios de estar y no estar, en aquellos lugares reales y físicos que desplazan al individuo, un espacio simbólico urbano<sup>49</sup> en el que se

---

<sup>48</sup> La dicotomía mente cuerpo es un problema filosófico.

<sup>49</sup> Valera (en Vidal, 2005) define el espacio simbólico urbano como «aquél elemento de una determinada estructura urbana, entendida como una categoría social que identifica a un determinado grupo asociado a este entorno, capaz de simbolizar alguna o

maneja y pierde la voluntad de ser parte con el otro, con el todo, pues este lo invade y disminuye a un ser insignificante.

Si en el ámbito de la intimidad orgánica, lo que se descubre es toda la “exterioridad interna” del cuerpo, con la ambivalencia de la noción de órgano, en el ámbito exterior (cuando la piel tiene valor frontera), lo que presenta problemas es la delimitación de las verdaderas fronteras del cuerpo. La voz, la visión, el oído no tienen el mismo alcance de una especie a otra y en el interior de una misma especie, tampoco tiene el mismo alcance de un individuo a otro. Además, en el caso de cada individuo singular, esas facultades delimitan espacios diferentes. Físicamente cada individuo puede definirse por la suma de los espacios que puede dominar, por su territorio, de alguna manera, con la condición de precisar que los límites de ese territorio son variables según sean aprehendidos por un sentido u otro. El cuerpo territorio, en esta lógica etológica, puede definir un perímetro de defensa; este cuerpo es un concepto animal cuyas extensiones metafóricas al cuerpo social o al lenguaje de la guerra son posibles, tentadoras y a veces evidentes (Auge, 1998).

Mary Douglas (Bauman, 2002) es una fiel y acérrima durkheimiana, al menos por lo que se refiere a su obra *Purity and Danger [Pureza y peligro]*. Cree firmemente que *nihil est in sensu, quod non priusuerit in sociedad* [«no hay nada en los sentidos que no estuviese previamente en la sociedad»], postula que las exigencias perennes de la solidaridad social explican la extraña persistencia con la que los humanos de todas las épocas combaten el desorden en sus moradas y en las vulnerables áreas adyacentes a sus cuerpos. Es «la sociedad» la que lucha duro por sobrevivir, es decir, por conservar intacta su estructura o por forzar a la

---

algunas de las dimensiones relevantes de esta categoría, y que permite a los individuos que configuran el grupo percibirse como iguales en tanto en cuanto se identifican con este espacio, así como diferentes de los otros grupos en relación con el propio espacio o con las dimensiones categoriales simbolizadas por éste». Añadiendo que para que un espacio simbólico sea así considerado debe ser percibido por los individuos del grupo como prototípico en el sentido apuntado por Turner (1990), al exponer su aproximación a los procesos de identidad social.

gente a que la respete a través de su conducta, convenciéndolos mediante toda una serie de batallas simbólicas y rituales contra el propio desorden. No hay razón para temer el desorden si no se trata de un desorden social; de hecho, difícilmente la gente podría considerar «desordenada» una disposición si no se tratara de un ejercicio simbólico en la purificación del único desorden «objetivo»: una violación de la estructura social. Cortarse las uñas sólo es un acontecimiento amenazador y temible en la medida que simboliza la transgresión de las fronteras del grupo. Diríamos que existe un sistema semiótico que transforma el defecar en privado en un *significante* del *significado* «defender la estratificación social». “Posiblemente, no podamos interpretar los rituales referidos a los excrementos, la leche materna, la saliva y demás a menos que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad y a ver los poderes y peligros atribuidos a la estructura social reproducidos a pequeña escala en el cuerpo humano”.

Nancy Sheper-Hughes y Margaret Lock (Ayús, 2008), quienes distinguen conceptualmente tres cuerpos. El primero de ellos se refiere al cuerpo fenomenológicamente vívido —el cuerpo individual del yo—; el segundo al cuerpo social, entendido como “un símbolo natural que permite pensar acerca de la relaciones entre la naturaleza, la sociedad y la cultura”, haciendo eco de la aserción de Douglas M., en el sentido de que todo puede simbolizar al cuerpo y el cuerpo puede simbolizarlo todo. En estrecha relación con el segundo, el tercer campo se refiere al cuerpo político como medio de control social. Dada la virtud de simbolizarse mutuamente, particularmente en situaciones de crisis, el cuerpo físico individual y el cuerpo social convergen para resaltar las fronteras culturales tendientes a establecer pautas de comportamiento.

Ots (Ayús, 2008) identifica estos últimos (el cuerpo físico y el cuerpo social), lo mismo que su relación con diferentes órganos. De acuerdo con dichos hallazgos, argumenta que sólo asumiendo la intencionalidad e inteligencia del cuerpo vívido es que podremos dar el primer paso para superar las dicotomías de la mente y el cuerpo y de sujeto y objeto.

Pero el cuerpo no podría explicar la organización social, los sistemas de reproducción o la diferenciación de los géneros. Estos necesitan ser entendidos en el contexto simbólico e interactivo en que han sido construidos, observando el fenómeno social como la etapa final de la determinación biológica y como el inicio y la causa de la humanización (Salinas, 1994).

El desplazamiento geográfico de población a espacios fragmentados ha tenido un efecto de mayor impacto que debilita la sensación que proporciona la realidad táctil y apaciguando el cuerpo. La condición física del cuerpo que viaja refuerza esta sensación de desconexión respecto al espacio. El cuerpo se mueve pasivamente, desensibilizado en el espacio, hacia destinos situados en una geografía urbana fragmentada y discontinua (Sennett, 1997).

Con respecto a este proceso, de desensibilizar y desconectarse del espacio que habita geográfica y corporal, logrando desvincular al sujeto de su realidad y ver la vida por separado; es decir lo que pasa en un lugar del planeta no tiene relación con otros eventos, se genera un temor de estar con otro, un cuerpo similar pero ajeno que no tiene cabida y lugar junto al propio.

Mediante el sentido del tacto corremos el riesgo de sentir algo o a alguien como ajeno y el avance tecnológico permite evitar ese riesgo. Bien lo plantea Sennett (1997): “en la multitud moderna la presencia física de los otros seres humanos es sentida como algo amenazante”. Por ende el cuerpo y el propio ser humano no se sienten parte de nada, viven en una realidad alterna que le permite sobrellevar su existencia y ser un ente pasajero.

En principio, la *carne*<sup>50</sup> --expresión con la que se resalta la fragilidad moral del hombre... es, para el cristiano, sospechosa: como asiento de deseos

---

<sup>50</sup> Ya que sólo la carne o más bien mi carne- no tengo una carne, soy mi carne, que coincide absolutamente conmigo- me destina a mí mismo y me entrega como tal mi individualidad radicalmente recibida (Marion, 2005)

desordenados, constituye uno de los declarados enemigos del alma, pues "los cristianos están en la carne, pero no viven según la carne". Por medio de la mortificación libremente aceptada, le es dado al devoto creyente aspirar a la salvación eterna: enaltecido por el dolor<sup>51</sup> físico, en imitación del sufrido por Cristo<sup>52</sup>, el cuerpo coadyuva eficazmente a la santificación del alma. Los seres humanos no solemos contentarnos con el cuerpo que nos ha tocado en suerte. Raro es el pueblo que no le enmienda la plana a la madre naturaleza. No hay parte anatómica que haya quedado libre de la intervención humana: cabellos, narices, labios, ojos, orejas, dientes, piel, senos, dedos, órganos sexuales, pies, son (según lo requiera el caso) rizados, teñidos, pintados, depilados, perforados, hendidos, tundidos, untados, implantados, tallados, agrandados, disminuidos, estirados, tatuados, cortados, extirpados o lo que se tercié. Pero todo conforme a norma social: perforaciones en orejas burguesas, circuncisiones de fe judía, ablaciones de clítoris musulmanas, cilicios católicos, tatuajes marineros, pies atrofiados confucianos (Castillo, 1997).

Su realidad más inmediata y sensible –su propio cuerpo- adquiere formas y características, dimensiones y propiedades que surgen no de la autocaptación simple del hombre como ser orgánico consiente, sino de la complejidad de las relaciones existentes entre el individuo, su sociedad y el mundo natural al que modifica su acción (López, 2005).

---

<sup>51</sup> Nuestra civilización, desde sus orígenes, ha sufrido el desafío del cuerpo que sufre el dolor. No hemos aceptado simplemente que el sufrimiento es tan inevitable y tan invencible como la experiencia, que es autoevidente en su significado (Sennet, 1997).

<sup>52</sup> Con el advenimiento del cristianismo, el sufrimiento corporal adquiere un nuevo valor espiritual. Superar el dolor quizá tenía mayor relevancia que rechazar el placer. El dolor era más difícil de trascender según la lección que Cristo enseñó con sus propios sufrimientos. El Viaje cristiano por la vida cobraba forma trascendiendo *todos* los estímulos físicos; un cristiano tenía la esperanza de acercarse más a Dios en la medida en que se hacía indiferente respecto al cuerpo (Sennet, 1997).

Ya no es el cuerpo tal como es (cuerpo en sí) sino el cuerpo tal como es percibido por los otros (cuerpo para el prójimo) lo que constituye el objeto de estudio fundamental; esta mirada en segunda persona alcanza realmente la apariencia física del otro y a partir de ella se infieren diversos atributos sacados de una verdadera psicología implícita, normativa y reductora (Brunchom, 1992).

Nuestros cuerpos no son sólo el lugar desde el cual llegamos a experimentar el mundo, sino que a través de ellos llegamos a ser vistos en él (Merleau- Ponty en Martínez, 2004). Para, Merleau-Ponty él yo está ubicado en el cuerpo, que a su vez está ubicado en el tiempo y en el espacio. A veces somos conscientes de nuestros cuerpos como objetos que se han de mirar, en espacios sociales concretos, mientras que en otros, como el hogar, no sintonizamos con nuestros cuerpos como objetos que han de ser contemplados. En los espacios públicos podemos sentir que estamos en primer plano, mientras que, cuando estamos en casa, nos encontramos entre bastidores. La vestimenta es siempre «contextual», es decir, que se adapta a situaciones muy distintas. Puede suceder que haya algunos momentos en los que el acto de vestirse constituya un acto irreflexivo, similar a ir de compras o a recoger a los niños al colegio y otros, en que el acto de vestirse es consciente y reflexivo, como vestirse para una entrevista de trabajo o una reunión importante.

El tiempo y el espacio ordenan nuestro sentido del yo en el mundo, nuestras relaciones y encuentros con los demás y, también, la forma de cuidar de nuestros cuerpos. En Occidente, la práctica cotidiana de vestirse implica ser consciente del tiempo, porque la moda ordena la experiencia del yo y del cuerpo en el tiempo, y esta ordenación del tiempo se da especialmente a través del sistema de la moda que se organiza en dos temporadas: primavera-verano y otoño-invierno. Las revistas de moda, a su vez, congelan el flujo de las prácticas cotidianas del vestir y lo ordenan en distintas categorías: pasado, presente y futuro.

Los productos ideológicos se transforman en mercaderías sin perder su especificidad, o mejor dicho, sin perder la capacidad de estar siempre volcados a

alguien, de ser idealmente significativa y que por lo tanto, colocan el problema del sentido (Lazzarato, 2001).

Para Lacan (Butler, 1993), el cuerpo o, más precisamente, "la morfología es una formación imaginaria," pero en el segundo seminario se nos dice que este discernimiento o producción visual, el cuerpo, sólo puede sostenerse en su integridad fantasmática sometiéndose al lenguaje y a la marcación de la diferencia sexual.

Los cuerpos sólo llegan a ser un todo, es decir, totalidades, mediante la imagen especular idealizadora y totalizante sostenida en el tiempo por el nombre marcado sexualmente. Tener un nombre es estar posicionado dentro de lo simbólico, el dominio idealizado del parentesco, un conjunto de relaciones estructuradas a través de la sanción y el tabú, gobernado por la ley del padre y la prohibición contra el incesto. Para Lacan, los nombres, que son el emblema de esta ley paternal y la instituyen, *sostienen* la integridad del cuerpo. Lo que constituye el cuerpo integral no es una frontera natural ni un telar orgánico, sino que es la ley de parentesco que se aplica a través del nombre. En este sentido, la ley paternal produce versiones de integridad corporal; el nombre, que instala el género y el parentesco, funciona como una performativa que inviste y está investida políticamente. Al nombrarnos se nos inculca esa ley y se nos forma, corporalmente, de acuerdo con esa ley.

Lo importante es reconocer que todas estas concepciones se acrecientan mediante la cultura, y que pese a que venimos al mundo desnudos, pronto se nos reviste no sólo de ropa, sino de prendas metafóricas, de códigos morales, tabúes prohibiciones y sistemas de valores que ligan la disciplina, los deseos y la educación, al control. Los conceptos culturales del cuerpo, al estar mezclados con la realidad de cómo se percibe y experimenta éste, parecen absolutamente natural y básicos; aunque el cuerpo sea eminentemente natural, es precisamente el hecho de percibirlo así lo que hace que estén tan arraigados en la psique colectiva conceptos de él culturalmente variable, este es el planteamiento de Margarita Rivero (Aguilar y cols. 1998).

Bourdieu (1986) visualizo este hecho y dijo que el conjunto de signos distintivos que modelan el cuerpo percibido es también producto de una construcción propiamente cultural que, al tener como objeto la distinción de los individuos o, más exactamente, de los grupos sociales en relación al nivel de cultura, es decir, en razón de su distancia a la naturaleza, aparentemente parece encontrar su fundamento en la naturaleza misma, es decir, en el gusto y todo lo que tiende a expresar su naturaleza, una naturaleza cultivada.

Aunque no propiamente en estado de naturaleza, pues si con el cuerpo desnudo venimos al mundo - tal y como más tarde se nos representa su desvestimiento-, pronto nos encontramos viviéndolo adornado de toda clase de atributos que, oculto su origen social, se nos presentan con la ineluctable fuerza de lo natural (Castillo, 1997).

El cuerpo humano ofrece no sólo una multitud de imágenes a la imaginación simbólica, sino que es él mismo símbolo; como los dioses que toman imagen, el cuerpo humano puede ser el objeto de una triple interrogación referente a su ser (¿qué es?), a su identidad (¿Quién es?) y a su relación con los demás (¿de dónde viene o de quién depende, a quién influye, con quién se acopla? O, en otras palabras: ¿por quién, por qué otro y sin duda por qué otro cuerpo se define?) (Auge, 1998).

Aquí es donde integramos y encontramos todo lo referente al cuerpo que se recuperó y los planteamientos de los diferentes autores, un cuerpo que carga con un imaginario social, y que se asienta en la práctica cultural para apropiarlo y llevarlo a su individualidad, a su identidad. Bien lo dice Margarita Rivera (en Aguilar y cols., 1998): “Hablar de la percepción que los individuos tiene de su cuerpo nos remite a mencionar la influencia que la sociedad, el tiempo y la zona geográfica tiene en dicha percepción”.

Y hay que admitir la variedad, incluso al interior de la cultura propia, de concepciones respecto al cuerpo y su relación con la identidad personal y de la

colectividad. Por poner solo un ejemplo, las diversas prácticas médicas y curativas actuales —acupuntura, homeopatía, alopática, quiropráctica, medicina ayurvédica, yoga, digitopuntura, curación shamánica, medicina verde, etc., etc. — construyen representaciones del cuerpo diferentes, estas diferencias las hacen ser prácticas eficaces en sus propias coordenadas culturales de realización (Ayús, 2008). Por lo cual resulta imprescindible comprender el cuerpo como un elemento del imaginario social, indiscernible de la estructura social e histórica de cada sociedad, así como de sus sistemas simbólicos y referenciales básicos. “El cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico”.

Las autoras M. L., Lyon y J. M Barbalet. (Ayús, 2008) destacan el papel crucial de las emociones no sólo para entender el cuerpo como agencia, sino también como el locus de intersección, tanto de un orden individual y psicológico como de un orden social. Para ellas, esta perspectiva permite visualizar el cuerpo como un ser biológico y como una entidad consiente, experimentadora, actuante, e interpretativa.

La construcción social del individuo, física y psíquicamente, se puede describir, en breve, como el resultado de las interacciones sociales a lo largo del proceso histórico de humanización, que moldean la flexibilidad de la realidad química (sistema molecular y electrónica sistema nervioso) para tomar la forma actual de las estructuras cognitivas y emocionales que, de seguir sometida a la interacción social, continuarán procesos de evolución marcados por las características resultantes de las necesidades de adaptación al medio social. La habilidad analítica es una de estas funciones sociales, históricamente construidas, localizada en el cerebro humano. Es a través de esta habilidad, culturalmente transmitida y desarrollada, que somos capaces de observarnos a nosotros mismos, y a nuestro entorno, creando ciencias que dan cuenta de los cambios, fenómenos y relaciones, desarrollando modelos de actuación, capaces de intervenir en un propio entorno (Salinas, 1994).

Existe una memoria de nuestro cuerpo, que fabrica experiencia y no olvida nada, y desde otro punto de vista, no se puede dudar que el hombre adquiere un gran número de posibilidades físicas, la percepción, el acto intencional, el uso de órganos de la fonación por experiencias que produce en su vida (Espinal, 2009).

Con estos argumentos es donde la psicología<sup>53</sup> tiene un punto de partida para trabajar el cuerpo no solo desde la somatización de problemas y enfermedades del cuerpo que no son actuales, ya que desde tiempos remotos, en los orígenes de la medicina y psicología, se ha encontrado que una manifestación de síntomas o conductas “especiales” responden a cargas que el cuerpo ha asumido y que no encuentran otra salida que esta (Aguilar y cols., 1998).

Ayús (2008) planea ciertos puntos que podrían ayudar a la psicología a tener una nueva mirada o lugar desde donde abordar el cuerpo y en donde no se quede desde las metodologías cartesianas, con la posibilidad de traicionar los principios formativos, que hasta la fecha no han dado una respuesta al cuerpo como parte fundamental de todos los procesos cognitivos, o del comportamiento o conductas, según se quiera referir.

En primer lugar, el cuerpo es un portador primigenio de signos, un sustrato básico de orientación social y simbólica, una cartografía natural que permite ubicarnos como actores activos en la vida social. En segundo lugar, cada cultura,

---

<sup>53</sup> Walter Benjamin. (Oyarzún, 1995) VI. Articular el pasado históricamente no significa descubrir “el modo en que fue” sino apropiarse de la memoria cuando ésta destella en un momento de peligro. El materialismo histórico quiere apropiarse la imagen del pasado que, de repente, se aparece al hombre seleccionado por la historia en un momento peligroso. El peligro afecta tanto al contenido de la tradición como a sus receptores. La misma amenaza pesa sobre ambos: la de convertirse en instrumento de las clases dirigentes. En cada época deben realizarse nuevas tentativas para arrancar a la tradición del conformismo que pretende dominarla.

y sus intrínsecos contextos interaccionales, emplea el cuerpo para elaborar significación socialmente aceptable y altamente convencional. Tercero, estudiar el cuerpo es inseparable de la investigación de los códigos simbólicos con los que opera una cultura, por tanto, la investigación sobre la corporeidad debe eludir el empirismo ingenuo que pretende abordar el cuerpo como una entidad prístina y aislable del flujo y las prácticas sociales. Cuarto, los códigos corporales deben ser traducidos a códigos discursivos que respeten su voz propia y sus ritmos simbólicos singulares, es decir, no puede concebirse un estudio aislado del lenguaje y la gestualidad, ambos son parte de sistemas interaccionales y contextualmente más amplios, por tanto, ese trabajo dependerá tanto de habilidades metodológicas observacionales como de escritura para poner lo registrado en términos susceptibles de consulta social. Quinto, las investigaciones sobre los cuerpos en interacción deben auxiliarse de tecnologías audiovisuales de alta resolución, en el entendido de que el cuerpo es una suerte de actividad tecnológica, por tanto, socio-mental: parafraseando a Bruno Latour, sociólogo y antropólogo de la tecnología, el cuerpo es la encarnación de la sociedad hecha para que dure.

Aunque sea difícil concebir que una persona o incluso un grupo pueda “desincorporar” lo que ha sido labrado en su cuerpo y su persona, es factible pensar que pueda actuar con rebeldía ante algunos de los convencionalismos sociales que no corresponden a sus intereses o deseos, y confrontar así los principios que organizan las concepciones habituales en torno al género. Este es precisamente el camino de la deconstrucción del sujeto (Rosales, 2010).

López (2008) plantea que nada se encuentra tan próximo al hombre como su ser biológico, tan próximo, y al mismo tiempo tan universal.

El cuerpo constituye nuestro frente de identidad e inscripción más inmediato (Ayús, 2008).

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2003) **Infancia e historia**. Argentina. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. ¿Qué es un dispositivo? **Sociológica**, año 26, número 73, pp. 249-264 mayo-agosto de 2011.
- Agamben, G. **¿Qué es un campo?** [http://www.sibila.org/2002/indice/sibila01/indice\\_SIBILA-1.htm](http://www.sibila.org/2002/indice/sibila01/indice_SIBILA-1.htm) Revista sibila num. 1 enero 1995. Visitado 24 de noviembre de 2014.
- Aguilar, G.; Ávila, J.; López, S.; Herrera, I. (1998). **Cuerpo, identidad y psicología**. México. Plaza y Valdés editores.
- Ayús, R., y Eroza, E. (Mayo 2008). **El cuerpo y las ciencias sociales**. Revista pueblos y fronteras digitales. Num. 4. Pp.1-56. UNAM.
- Appiah, K. (2007). **La ética de la identidad**. Argentina: Katz editores.
- Auge, M. (1998). **Dios como objeto**. España; Gedisa Editorial.
- Bauman, Z. (2002). **La cultura como praxis**. España: Editorial Paidós.
- Bauman, Z. (2004). **Modernidad líquida. El cuerpo del consumidor**. Argentina. Fondo de cultura económica.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2005). **La construcción social de la realidad**. Argentina: Amorrortu editores. Pag. 214-225.
- Bourdieu, P. (1986). **Material de sociología crítica**. Notas provisionales sobre la percepción del cuerpo. Madrid: Las ediciones de la piqueta.
- Bourdieu, Pierre (1991). **Estructuras, hábitos, prácticas. En El sentido práctico**. España: Taurus, pp. 91-112.

- Bourdieu, P. (1998). **La dominación masculina. La construcción social del cuerpo.** España: Ediciones Anagrama.
- Bourdieu, P. (2005) **Capital cultural y espacio social.** México: siglo XXI editores.
- Bruchon, M. (1992). **Psicología del cuerpo.** España: Editorial Herder.
- Butle, J. (2002). **Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo.** Argentina: Paidós.
- Castillo, J. (1997). **El cuerpo recreado: la construcción social de los atributos corporales.** Sociológica. Revista de pensamiento social, 1997, 2: 27-44. ISSN: 1137-1234. Universidad de Coruña.
- Checa, F. y Molina, P. (1997). **La función simbólica de los ritos.** España: Icaria, Instituto Català d' Antropología.
- Dreier, O. (1994). **Trayectorias personales de participación a través de contextos de práctica social.** Revista psicológica y ciencias sociales. (Universidad de Copenhague) Vol. 1- Num. 11. Pp. 28-50.
- Duran, N. (2009). **Cuerpo, sujeto e identidad.** México: Plaza y Valdes.
- Eliade, M. (2004). **Tratado de historia de las religiones.** México. Ediciones Era.
- Espinal, C. (2009). **El cuerpo tecno-cultural y/o tecno-natural. Relaciones entre *cuerpo, técnica y cultura* en el marco de la definición del *hombre* y sus conexiones con la *técnica*, a partir de la *Paleoetnología* de André Leroi-Gourhan y la *Antropobiología* de Arnold Gehlen.** Tesis para optar por el título de doctor en ciencias sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. Argentina.
- Foucault; M. (1993). **Historia de la sexualidad. La voluntad del saber.** Volumen 1. México: Siglo XXI

- Foucault, M. (2000). **Vigilar y Castigar**. España: Siglo XXI.
- Faerna, M. y Torrevejano, M. (2003). **Identidad, individuo e historial**. España: Guada Impresores.
- Giménez, J. (1994). **Modernización e identidades sociales**. México: UNAM Instituto de investigaciones sociales.
- González, M. (2004). **Las muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y género**. México: Editorial Quimera.
- Grasso, Alicia (2005). **Construyendo identidad corporal. La corporeidad escuchada**. Argentina: Ediciones novedades educativas.
- Kasenti, B. (2004). **Técnicas del cuerpo y normas sociales. De Mauss a Leroi Gournah**. Revista impetus. Vol 78 capítulo 11. Pag 78-84.
- Lazzarato, M. y Negri, A. (2001). **Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad**. Brasil: DP&A Editora.
- López Austin, A. (2008). **Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas**. México: Instituto de investigaciones Antropológicas. UNAM.
- Makaran, G. (2008). **Bolivia, un país en busca de su identidad. Estado, nación y etnia en la literatura, el pensamiento y el discurso político bolivianos. Polonia**. Tesis doctoral. Universidad de Varsovia.
- Marion, J. (2005). **La carne que se excita. "El fenómeno erótico"**. Argentina: Ediciones literales en coedición con El cuento de plata.
- Martínez, A. (2004). **La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas**. Universidad de A Coruña. Departamento de Sociología y Ciencia Política y de la Administración. España. Pp. 127-152.

- Nelson Molina Valencia, « **El cuerpo: museo y significado controlado** », *Polis* [En línea], 11 | 2005, Puesto en línea el 27 agosto 2012, consultado el 11 enero 2014. URL: <http://polis.revues.org/5746>; DOI : 10.4000/polis.5746.
- Oyarzún, P. (1995.) **La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia.** Chile: ARCIS-LOM Ediciones. pp. 47-66
- Rosales, A. (2010). **Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales.** México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Salinas, L. (1994), “**La construcción social del cuerpo**”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 68, octubre-diciembre, pp. 85-96. CIS, Madrid.
- Sennett, R. (1997). **Carne y piedra. EL cuerpo y la civilización occidental.** España: Alianza Editorial
- Terrasa, E. (2005). **El viaje hacia la propia identidad.** España: Eunsa. Pag. 11-21.
- Tortajada, M. (2001). **Frutos de mujer. Las mujeres en la danza escénica.** México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Bellas Artes
- Vidal, T. y Pol, E. (2005). **La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares.** *Anuario de Psicología*, vol. 36, núm. 3, diciembre, 2005, pp. 281-297. Universidad de Barcelona. Barcelona, España.
- Wacquant, Loïc. “**Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales: capital corporal y trabajo corporal,**” en Javier Auyero (ed.), *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana.* Buenos Aires, UNQUI, 1999, p 237-288.

- Wilson, E. (1985). **Lo mental como físico**. México: Fondo de cultura económica.