

Maya Aguiluz Iburgüen*

Más allá de lo interdisciplinario: los estudios del cuerpo como están aquí

*“Aquí estoy
tratando de matar el tiempo
jugando
baraja, dominó, basketball
en este patio de recreo
cubierto por gruesas y altas paredes
y mallas de acero como techo...”*

Alberto Mendoza, preso en Marin County
California, 1992.¹

En el comienzo...

El cuerpo es definible por su capacidad de extensión sobre el último espacio donde tenga lugar la normalización cultural. Simultáneamente está situado extensivamente en variedad de investigaciones en curso que revelan un amplio rango de interrelaciones prácticas y teóricas, las cuales —es posible decirlo así—, están presentes un uso común de términos relativos al cuerpo mismo como a las experiencias corporales, la corporalidad y la corporización, entre muchos más, que a veces resultan redundantes y, en otras, confusos. Con estas interrelaciones y esa terminología que viene formándose, no solamente se trata de señalar el complejo sensorial y sensual del cuerpo humano, que surgen tanto en las superficies

* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. **Correo electrónico:** mayaguiluz@hotmail.com

1 Estos versos fueron escritos bajo la doble experiencia de cierre social, atravesada por su autor. Por una parte, su biografía corresponde a una cadena de exclusiones e inclusiones. Alberto Mendoza, varón hispanohablante, latino, ex-guerrillero salvadoreño durante los años de 1970; asilado político y miembro de la comunidad de refugiados en una ciudad canadiense, años después y convertido en asaltante de iglesias en la costa californiana. Alberto Mendoza, el prisionero-poeta, en su condición de inmigrante condenado a muerte al iniciar la década de 1990, escribió para “matar el tiempo [...], sin futuro, o más bien [...]” detenido en el régimen de un futuro demasiado cierto, que se le presentaría de golpe [...]” (Ramos, 1996: 37 y 38).

visibles del espacio público como en las redes sociales y accesos mediáticos, sino también indican cómo está siendo transformada nuestra comprensión sobre los efectos de las vivencias cotidianas y las afecciones sobre nuestros/otros cuerpos, junto con un creciente sentido de las vulnerabilidades existenciales.

En los tiempos actuales existe una noción elemental del cuerpo que deja en suspenso las representaciones binarias de éste y, nos invita a pensar acerca de la amplia esfera de cuerpos que circulan en, y están presentes dentro de, la vida social. Dicha noción del cuerpo extenso tiene su equivalente en una expresión común, según la cual el cuerpo no es más lo que fue. Pero, al hablar de cuerpo humano ese acento sobre las características extensivas de éste, descansa generalmente en su carácter de unidad inseparable de cuerpo y mente (hasta el final de su condición viviente), mientras que, desde un punto de vista sociológico se hace hincapié en el cuerpo como una holografía de las relaciones sociales, donde éstas también se hallan sedimentadas; y cuya epidermis separa una interioridad con respecto al mundo y contiene su unidad física (o mejor, a cierto significado de unicidad).²

Ciertamente las visiones holistas acerca del cuerpo no son exclusivas de discursos científicos actuales, sobre todo de aquéllos que cuestionan las divisiones jerárquicas de la mente y el cuerpo como algunas teorías basadas en las neurociencias y filosofías de la psicología. También en esta ampliación de posibilidades del cuerpo en conexión con el mundo, participan diferentes saberes y rupturas epistemológicas procedentes de las críticas biopolíticas, feministas, *queer* ["cuir"], poscoloniales y descolonizadoras, involucradas en complejos movimientos de espacios inter/transdisciplinarios como los estudios del cuerpo, del afecto/afección, los estudios de performance y el arte, los estudios sobre la memoria, la antropología fenomenológica, las filosofías postontológicas y los nuevos giros especulativos y teológicos (en el pensamiento crítico y filosófico). En un interesante desplazamiento discursivo, hay varias lecturas del cuerpo que visitan las formas culturales contemporáneas de legibilidad, dentro de las cuales el cuerpo está objetivado, y se encuentra adquiriendo diferentes papeles

2 Dentro de las derivas del cuerpo en los años anteriores, algo es suficientemente claro: los conceptos del cuerpo ganan en variación dependiendo de en cual punto se halle dentro de las fronteras del conocimiento-poder. Aun cuando hay una ausencia de las características prelingüísticas y precognitivas del cuerpo, que cobran énfasis en investigaciones más recientes, la definición que diera en su momento Elizabeth Grosz, todavía alcanza el gesto del cuerpo humano hoy, que:

"[...] coincide con la 'forma' y el espacio de una psique, un cuerpo cuya superficie epidérmica contiene una unidad psicológica, un cuerpo que define los límites de la experiencia y la subjetividad [...], a través de la intervención del Otro y en última instancia de un orden simbólico (en tanto lenguaje y orden social)." (Grosz, 2002: 298; trad. MAI)

y apariencias, de acuerdo con su mayor o menor visibilidad en los espacios públicos, mediáticos y sociales. En ellas igualmente, hay cuerpos aún no visibles, o no completamente, como en los casos de muertes im-presentes (por efecto de desapariciones, en diversos tiempos y lugares).

Desde la posibilidad básica de tornar los cuerpos visibles, las *Missing Bodies of the Politics of Visibility* (Casper y Moore, 2009) encaran una enorme cantidad de cuerpos sobre la superficie de la tierra, entre los que figuran aquellos presentes en las memorias de los pasados recientes, como las millones de imágenes, hagiografías, radiografías, ilustraciones y representaciones de cuerpos que son vistos o imaginados, así como otros cuerpos cuya ausencia ni siquiera está siendo contabilizada por algunos gobiernos o acaso tales cuentas marcadamente no cuentan todavía dentro [del mosaico vario] de la cultura popular (Casper y Moore, 2009: 30; trad. MAI). En el marco de numerosos intentos por colocar el cuerpo primero, la observación anterior muestra menos preocupación por buscar significados profundos y subterráneos (de las formas de cuerpo) y, más por centrarse en una exploración sobre las su-

perficie materiales y sus formas culturales. Ahí, el cuerpo aparece como un emisario y un testigo, junto con múltiples cuerpos, cuyas denominaciones provienen directamente de los mundos de la experiencia viviente. Una larga lista de cuerpos que ilustran esta deriva: cuerpos ausentes, cuerpos mezclados, cuerpos sin órganos, sujetos excluidos, trans-cuerpos, cuerpo en acto (performativo), cuerpos discapacitados, otros irrecuperables, otros más ellos mismos puestos en movimiento, en tránsito, y así sucesivamente.

No hay duda que en el corazón de la vida social, la cuestión del cuerpo constituye una interrogación acerca de cómo la vida es vivida, y, en torno a lo que hacen los cuerpos en cada situación y escenario. Hace veinte años, temas como la identidad y las demandas sociales de evidente marcaje corporal, fueron comprendidas dentro del arco de procesos de “des-apariencias³ o/re-aparecimientos”,

No hay duda de que en el corazón de la vida social, la cuestión del cuerpo constituye una interrogación acerca de cómo la vida es vivida, y, en torno a lo que hacen los cuerpos en cada situación y escenario

3 La *dis-apariencia* contempla la capacidad humana de moverse en el mundo sin tener que pensar sobre sus movimientos específicos al caminar, al correr o usar ciertos dispositivos en la medida en que un saber-hacer incorporado a nivel pre-reflexivo permite desaparecer la coordinación corporal en funcionamiento o la habilidad puesta en marcha en un movimiento (Zeiler, 2010).

que podían expulsar a sujetos del mundo social y conducirlos reversiblemente hacia los mundos limitados de sus propios cuerpos (Shilling 2003, 184). En las décadas próximo pasadas, el término *reaparecimiento* de los cuerpos, más que conectar con sus nuevas y diferentes locaciones, a consecuencia de sus propios medios para expresar y vivir de acuerdo con ellos mismos (basadas en las políticas del género, sexualidad, las habilidades diferentes, y demás), también significó un “movimiento más allá” de límites relativos a la corporalidad. Por un lado, ese *re-aparecer* señala las modalidades de incorporación de habilidades que suponen una nueva conexión del cuerpo/mente en su actuación y movimiento, en su puesta en escena; por otro, las reapariencias de la identidad han trocado la cuestión del cuerpo en un extensivo movimiento de contratendencias y resistencias a las culturas normativas (e indican no otra cosa que el carácter liminal del cuerpo). Lo anterior es solo una faceta del largo trabajo de las políticas corporales, no siempre con finales felices y, contrariamente, muy de la mano de procesos de pérdida y sufrimiento.

Entre las numerosas derivas del cuerpo, en esta editorial me interesa cruzar tres ámbitos: el primero, el de la agencialidad encarnada/corporizada, la corporización/corporalidad, y cómo estos dos dominios son puestos a la vista de investigaciones sobre la experiencia corporal más allá de la estructura clásica del pensamiento fenomenológico (en la perspectiva de Husserl); en segundo lugar, reviso algunos enfoques sobre las habilidades sensoriales del cuerpo humano y la experiencia multisensual, que han roto con la representación solipsita del cuerpo dividido en un esquema sensorial quintuple, y también, con el cuerpo situado dentro de la mirada predominante de una cultura oculacéntrica (centrada en lo visual). En las páginas finales, muevo mi propio interés acerca de los escenarios del cuerpo hasta alcanzar a tocar el tema de las proyecciones corporales.

Mi intención aquí se encuentra en elaborar un marco de lo que son los estudios del cuerpo, me referiré a algunos de sus estados, desde su mismo significado al cual aludo en el título de este trabajo, puesto que no es posible reconstruir el curso de formación de esta clase de estudios. Se trata de un proceso en curso, en la condición en que están aquí y ahora. En lugar de hacer una revisión, tomo prestadas algunas definiciones y términos del cuerpo, en sí mismo, de la pluralidad de usos de los cuerpos, así como otros términos que proceden de un número selecto de enfoques y perspectivas críticas. Pretendo dibujar algunas ramificaciones de este espacio transdisciplinario de forma arbórea, espacio el cual está habitado por cuerpos en sus estados en el aquí [*hereness*].⁴ Al seguir

4 Tal estado de los estudios del cuerpo tiene relación con el diálogo de autores que tiene efecto en este número 3, que nuestra revista *INTERdisciplina* ha hecho posible. Agradezco mucho a este colectivo de colegas, compañeros, editores, traductores, revisores y

esta ruta mi atención estará puesta únicamente sobre algunas de las multi-implicaciones actuales para el entendimiento y comprensión de los cuerpos humanos vivientes en el presente.

Considerando el cuerpo

“El cuerpo advierte”, habla de sí mismo, conoce sus males, sus desequilibrios y sabe que el tiempo pasa, él nos anuncia el envejecimiento, parafraseando a la pensadora Luce Irigaray. Nuestros cuerpos hacen las veces de nuestra casa (el hogar primero) porque están en nosotros como nosotros en ellos y la corporalidad [*corporeality*]⁵ subraya la comunicación persistente entre una exterioridad del sí mismo [*ego*], mundo externo, y la subjetividad en constante realización de su papel sobre una base dual, social y biológica. En sustitución del esquema corporal que tradicionalmente atribuyó una jerarquía a los sentidos de la visión y la audición, como una prioridad dada por sentada, por encima de otros sentidos (escucha, olfato, gusto, tacto), la lectura que hizo la fenomenología de este esquema dio peso a las dinámicas del encuentro entre los cuerpos y a la intersubjetividad entre el cuerpo viviente de uno mismo y el cuerpo de otro; por lo tanto, en esta concepción filosófica se ha incluido un extenso uso del término corporalidad en una variedad de críticas que terminan a la postre de rechazar las

diseñadores, por su paciente trabajo. Como nuestros lectores lo notarán, este número ha hospedado una composición y un número de artículos sobre cuerpos, algunos de los cuales fueron escritos con el propósito de clarificar conceptos para aplicarlos en proyectos de investigación de mayor envergadura, otros son avances de investigación en curso, o parte de investigaciones ya concluidas con resultados publicados. Este monográfico no puede negar su intención por añadir a una agenda actual de investigación, otros lenguajes y otros puntos de partida para pensar, repensar y generar sentidos con, desde y en los cuerpos. Quizás, algunos de ustedes estarán de acuerdo con los enfoques sobre temas revisitados desde un amplio marco de estudios, con sus propios epicentros: críticas de los marcos tradicionales sobre cognición, lenguajes no verbales y no conscientes y experiencia corporizada, el poder de la voz (y de la escucha) en la realización de investigación cualitativa con métodos de intrincación, valores de la cultura háptica y el sentido del tacto, anatomía del cuerpo racializado, transexualismo y placer en organizaciones de los mundos de vida, erotismo transgénero, imagen y subjetividad de la piel, análisis literario de la espectralidad en la narrativa latinoamericana, el estudio de una novela mexicana desde el cuerpo doliente y reseñas de tres libros sobre filosofía del cuerpo: el de Michel Serres (edición en español), una compilación de sociología del cuerpo, editada por Claudia Malacrida y Jaqueline Low (edición inglesa), y la versión en español de un libro de Shoshana Felman sobre feminismo, cuerpo y psicoanálisis.

5 En este apartado la alusión a lo corpóreo se enlaza con el sentido fuerte del cuerpo encarnado o corporizado en la fenomenología. Se distingue aquí por emplearse a veces en su equivalencia con la palabra corporalidad. Cuando se emplee uno u otro significado se hace la aclaración entre corchetes [N. MAI].

reificaciones del cuerpo, en términos de sustancialidad (Aristóteles, Heidegger), y las confusiones que asociaron el cuerpo encarnado (Merleau-Ponty) con los remanentes de un sentido cristiano sobre la Encarnación y la creación *ex nihilo*.

No hay duda de que la re-emergente fenomenología del cuerpo que cobra la forma de un saber en formación, que intersecta la biología, las neurociencias, el psicoanálisis, o la historia y los estudios literarios, junto con las nuevas posibilidades de visualización de los cuerpos, han ampliado el mundo tal como este aparece, estableciendo contacto con otros cuerpos en una más profunda comprensión de las ontogénesis múltiples de los mundos de la experiencia.⁶

Una comprensión corporalizada de la memoria [*embodied memory*], que se encuentra física y psíquicamente inscrita en nosotros mismos, es constitutiva de la versión de la fenomenología francesa. La *Poética del espacio* (Bachelard [1958] 30) marca la convergencia de Gaston Bachelard con la fenomenología, donde la experiencia se encuentra atravesada por la presencia del fenómeno y se da una connotación a nociones como “espacio interior” (Bachelard 1975 [1958] 30), especificando con esto lo que realmente habita los otros espacios, no solamente aquellos relacionados con la intimidad. Tanto Bachelard como Merleau-Ponty escribieron en un contexto influido por Henry Bergson, pero en el que ellos se preocuparon menos por el conocimiento del mundo a través de una experiencia directa intuitiva, sobre todo Merleau-Ponty que dio prioridad a un cuerpo propio de la autopercepción, motivado por un “yo quiero” y un “yo puedo”, antes que considerar al sujeto reducido a un ego racional. Merleau-Ponty comparte con la filosofía y psicología de Husserl el concepto de cuerpo como un ámbito de convergencia de todas y cada una de las experiencias y de la relación con otros cuerpos animados, a pesar de que el sujeto reflexivo tenga posibilidad de cobrar presencia en el mundo viviente (Behnke y Ciocan 2012; Piérola 1977) en el que pudiera hallar una formulación alternativa como la del sujeto-cuerpo en sí a la del sujeto-cuerpo para sí. Bachelard, por su parte fue más lejos, de la idea bergsoniana en torno a la memoria corporalizada cuando “espacializa la temporalidad de la memoria” y llega a la idea de que las memorias están localizadas materialmente y esta materialidad del lugar vive, está inscrita, en nuestros cuerpos, algo que la socióloga australiana Ann Game clarificó al proponer nuevas interpretaciones de la memoria corporalizada [*embodied memory*] (Game 1996, 202).

En las décadas anteriores, el interés por los cuerpos de la memoria cultural (Assman 1997) se transformó en algo familiar desde el momento en que se en-

6 Estoy pensando aquí en los debates que proceden del marco del “humanimal” (Haraway y otros), de la biopolítica afirmativa (Espósito) y de las ontologías múltiples (Viveiros de Castro), entre otros.

fatizó la memoria corporalizada, una categoría que sirve también a Aleida Assman para explicar el trabajo de rehabilitación de la memoria contra el ideal abstracto y objetivante de la historiografía que tanto filósofos como historiadores sostuvieron (de Nietzsche a Maurice Halbwachs, pasando por Pierre Nora, entre otros teóricos), a lo largo de lo que se ha conocido como una segunda fase de la relación polarizante de la memoria y la historia (Assman 2008, 59-60). El cuerpo afirma constantemente variaciones dentro de las relaciones humanas con respecto a otros cuerpos, así como sobre las construcciones del sí mismo; por tanto, un cuerpo/sí mismo es un nexo mediante el cual los saberes, los sentimientos y la memoria, se entrelazan.

Vistos desde la perspectiva de la memoria corporalizada, los cuerpos son “portadores de memoria que comparten imágenes colectivas y narrativas del pasado, y que practican rituales mnemónicos, desplegando un *habitus* heredado y que pueden, a través de sus repertorios, volver explícitos e implícitos sus conocimientos” (Erl 2011, 12). Los cuerpos son nudos de estructuras de tiempos (de información, consumo, circulación, etcétera) que participan de la economía política contemporánea (Connerton 2009, 146) fortaleciendo las maneras en que miramos los eventos traumáticos y los modos en que leemos los sufrimientos pasados.

Por esto el cuerpo aparece siendo un concepto elíptico que condensa los límites de las experiencias sociales, las subjetividades y las percepciones. Su significación móvil ha estado presente en acentos como en las “historias afectivas” (como Chakravarty 2000, alguna vez llamó a su posición postcolonial crítica, aunque poco nítida en su definición), donde un cuerpo sintiente [*feeling body; sentient body*] se comprende como uno emocionalmente implicado con el mundo de las pasiones [*pathe*], y simultáneamente con una conciencia que resulta del contacto del ser con el estado del lugar (otra vez en el sentido de *hereness*). Es posible seguir un debate revelador acerca de este tipo de cuerpo que se halla involucrado emocionalmente en varias obras, entre las cuales están algunos libros de la filósofa Martha C. Nussbaum como *Paisajes del pensamiento* (2008), obras que contribuyen a clarificar el lugar de las emociones y la dimensión sintiente y afectiva del sujeto, a partir de una organización genealógica del cuerpo sintiente y de las emociones por su presencia en el pensamiento político y ético. A falta

*El cuerpo afirma
constantemente variaciones
dentro de las relaciones
humanas con respecto a
otros cuerpos, así como
sobre las construcciones
del sí mismo; por tanto, un
cuerpo/sí mismo es un nexo
mediante el cual los saberes,
los sentimientos y la
memoria, se entrelazan*

de su último libro sobre emociones políticas (Nussbaum 2013), en el antes citado, ya daba cuenta de qué manera las emociones pueblan nuestras vidas mentales. Para esta autora, explicar qué es un cuerpo sintiente requiere concebir un marco en el cual ese carácter sintiente alude a afectos y afectaciones, emociones y sentimientos, pero en un supuesto en que de ese horizonte emotivo, ella se concentra en aquellas emociones que surgen de una identificación básica con un objeto, de otro modo los atributos de específicas emociones aparecerían desdibujados: cierto miedo está asociado con algo más (se tiene miedo a... o se teme por...). Sin este objeto, el sentimiento se transforma en una sensación sin contenido, como al decir «un asomo de temor», un temblor, un palpito. Lo sintiente implica un proceso sensorio-perceptivo que, a diferencia de la sensación, pone de manifiesto un contenido intencional, cierto juicio y percepción como ocurre en frases tales como ‘la sensación del vacío dejado por la ausencia de una persona’ (Nussbaum 2008: 49 y 83).

Al mismo tiempo, el cuerpo sintiente adquirió un significado más profundo a partir lo que clásicamente se ha venido en llamar el acto performativo del cuerpo, una *actio/performatio* del lenguaje del cuerpo, en la que participan la fuerza de la voz, la elocuencia y el desempeño físico que juntos hacen que los eventos sucedan frente a los ojos del otro, ante los otros. Y aquí, una podría pensar no solamente en las voces performativas (de los discursos públicos que buscan conectar emocionalmente con sus auditorios hasta las prácticas artísticas en el arte del *performance*) sino también en la voz de los registros, en la medida en que todos ellos parecen “poseer el poder de trocar palabras en actos” como lo sugiere Mladen Dolar. “La mera vocalización dota a las palabras de eficacia ritual, el pasaje de la articulación a la vocalización (...) asemeja un pasaje hacia la acción y el esfuerzo de autoridad” (Dolar 2006, 55; trad. MAI). La voz humana continúa apareciendo como un gran misterio en el momento en el cual las palabras —en textos y en acciones verbales— son enunciadas, la voz de su realización permanece abierta a la elaboración de sentido, mientras el cuerpo entero en todo su ser resulta afectado. Sus órganos, músculos, articulaciones y ligamentos, se ponen en marcha como en una coreografía interior potencialmente externalizada; entonces, si las voces performativas tienen efecto, se da también un momento de placer cuando los sonidos advienen así como también un placer muscular en la dicción. Ante el sujeto, este cuerpo en cuanto “materialidad resonante” es un anticipo a la vez que un movimiento hacia la subjetividad (Manning 2010, 118).

A través de estas cuestiones, la singularidad del cuerpo aparece ligada con debates de corte holístico que dejan en suspenso, por un momento, aquellas figuras clásicas utilizadas para definir la agencialidad social, en las que el *habitus* estaba incorporado y trabajaba a través de la estrategia de naturalización tal

como fue explicado en el concepto de “dominación simbólica” (aunque no en la forma como fue definido por primera vez el *habitus* por Marcel Mauss, como una construcción mimética y cultural en su ensayo *Técnicas del cuerpo* (Mauss 1994 [1934]). La idea de que lo social es depositario en cada forma individual (o en forma de identidades colectivas) de disposiciones particularmente incluidas bajo la forma de *habitus* (Bourdieu 2000 [1984] 31) (o, es posible decir, *cuerpo habitualizado*), hace referencia a aquellos momentos en los que un orden social y simbólico se comporta a través de cuerpos transhumantes, en otras palabras, el orden es reproducido. Los mecanismos excluyentes se reinstalan e forma de nuevas relaciones sociales, sea que éstas cobran formas incorporadas en las prácticas sociales o en las prácticas discursivas. En este marco, el uso de la palabra *in-corporaciones* sirve muchas veces para acentuar este significado bourdieuano, así como también es útil para dar cuenta de las variaciones que la palabra inglesa *embodiment* admite en un sentido fuerte de corporalidad.

Sin embargo, desde mi particular punto de vista, ‘in-corporar’ incluiría otro nota significativa para estas derivas de sentido cuando una persona, volcada hacia sí puede traducir una emoción, corporalmente percibida (sea indignación, desafío, miedo, resentimiento, etcétera), y convierte esta calidad perceptiva en un mecanismo que “inmuniza al sumiso contra el consentimiento voluntario” para reaccionar a los mensajes antes incorporados: “me conformo”, “me doy por vencido” (Scott 2000 [1990] 138). Con esto estamos considerando una esfera experiencial asociada con la intersubjetividad/intercorporalidad, tal como veremos más adelante, donde las resistencias y recambios en la subjetividad están siendo creados y donde, al mismo tiempo, se interrogan dimensiones como las siguientes: “¿de qué manera las mímisis constituyen prácticas humanas para crear y elaborar simultáneamente mímisis en sentido diverso, a saber, aquellas que forman contra-trayectorias de donación y esperanza?, ¿Cómo están siendo aplicadas categorías corporalizadas o encarnadas para examinar las re-incorporaciones que toman forma y lugar en los lugares concretos y en la realidad virtual?”⁷

De forma clara, el impacto del mundo digital ha alterado las raíces de la vida social. Por tanto, entre las preguntas que lo abordan plantean ¿en qué medida esta transformación está desafiando las significaciones de nuestro lenguaje encarnado? ¿Están estos términos como “cuerpos virtuales”, “avatares”, “segundas vidas”, entre otros, conectando de igual manera con las experiencias corporales y las socialidades que han venido siendo expuestas desde los lugares duros de las inequidades y desigualdades sociales? (Boelstorff 2011). Por último, pero no

7 Véase al respecto la investigación multilocal y multisituada relacionada con los tráficos de órganos en Scheper-Hughes 2010; 2013.

menos importante, desde los estudios sobre la comunicación y los medios surgen otro tipo de interrogantes, tales como ¿qué papel realizan nuestros cuerpos y sentidos en los compromisos que vamos sosteniendo con varias formas mediáticas y con una pluralidad de tecnologías y cómo ellas, unos y otros interactúan entre sí? ¿Cómo estas interacciones entre cuerpos y tecnologías están afectando a la fabricación de vida cotidiana, a nuestras experiencias sobre nuestros cuerpos y con relación a los otros cuerpos?

En este punto, sería interesante decir que el artículo se torna en algo menos involucrado con avanzar sobre la serie de cuestiones precedentes y está más

Desde los estudios sobre la comunicación y los medios surgen preguntas como ¿qué papel realizan nuestros cuerpos y sentidos en los compromisos con varias formas mediáticas y con una pluralidad de tecnologías? ¿Cómo estas interacciones entre cuerpos y tecnologías están afectando nuestras experiencias sobre nuestros cuerpos y con relación a los otros cuerpos?

preocupado en analizar sitios de fluidez de los cuerpos y la capacidad de éstos para afectar y ser afectados. En un viraje temporal y radical, esta concepción se mueve retrospectivamente hacia el siglo XVII, sobre todo, al orientarse hacia la filosofía de Spinoza relacionada con los modos de los cuerpos y su planteamiento inicial: ¿qué puede el cuerpo?

A diferencia de la separación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, la visión dualista que dominó la concepción del cuerpo, una podría abrazar interpretaciones contemporáneas que han dejado muy atrás semejante concepto binario mente/cuerpo y que están minando oposiciones reduccionistas como aquella que ha opuesto el pensamiento cartesiano a un pensamiento alternativo. En lugar de ello, un diálogo que pondera la posibilidad de lecturas del cuerpo a través de lo emocional y lo sintiente, en conexión con

lo que es percibido en torno a un estado del cuerpo o que cuenta los males del cuerpo, ha sido introducido por los estudios de las culturas científicas y literarias. No hay duda de que este modo de proceder ha tenido lugar en distintas comunidades de investigación; sin embargo, cabría mencionar un bello ejemplo que articula un pensamiento holístico en la literatura francesa del XVII con la teoría psicológica contemporánea. *Psychosomatic Disorders*, el libro de Bernadette Höfer (2009), se dirige a dar voz a los sujetos-cuerpos que tuvieron evaluaciones holísticas sobre sus estados corporales, pero que estuvieron impedidos de hablar de sus propios desórdenes o desequilibrios debido a la influencia

del modelo persistente mente/cuerpo que permeaba las representaciones culturales de la melancolía, hipocondría, fiebres intensas y posesiones demoníacas.

En su énfasis puesto sobre los modos de los cuerpos, Höfer muestra un sujeto-cuerpo [*body-self*] atravesando modos emocionales, verbales, racionales y sensorio-perceptuales, de manera que en su interpretación de los discursos (espirituales, científicos, médicos y holísticos) que ya minaban el poder de ciertas pasiones, malas, sobre los cuerpos (y mentes) lastimados. Höfer prefiere emplear la expresión *fisicalidad subjetiva* (Höfer 2009, 89) para hacer referencia a las afecciones en ambos, por lo que podría equipararse a las aproximaciones teóricas de neurocientíficos, en cuyas tesis como en las de Antonio Damasio, yace un sentido del sí, *self*, que involucra al cerebro, la mente y el cuerpo en simultaneidad, por lo que sería mediante ese *continuum* que una alteración del estado corporal podría ser comprendida. Lo sintiente (en este nivel, sentimientos y emociones), sería una percepción primaria del cuerpo que tiene que ver con cierta manera de pensar, y con la relación de los pensamientos con temas y contenidos específicos. Se trata de un juego de espejos (Damasio [2003] 86; Höfer 2009, 90) dentro del que no se podría otorgar a uno de sus componentes una dominancia de antemano.

El cuerpo, una entera corporeidad (con una base material, carne, funciones, fisiología, sensaciones, sentimientos...) constituye una vía para incursionar por algunos mapas de los estudios del cuerpo, sus tierras, ambientes, lenguajes y sus cuerpos. La importancia de cientos de contribuciones bajo este marco durante la pasada época están, obviamente, fuera del alcance de este texto cuya postura es la de invitación al cultivo de algunos lugares del mapa. No obstante, antes de proseguir por las superficies del cuerpo, sus elevados y texturas, a lo largo de las siguientes páginas, menciono aquí una de las aportaciones de la antropología de la corporización que representa uno de los sitios donde se produjo un lenguaje para los mundos de la experiencia corporizada [*embodied experience*].

Dos artículos pioneros del antropólogo Thomas J. Csordas (1990; 2000 [1993]), así como otros trabajos sobre el suelo existencial de la cultura (Csordas 1994) se convirtieron al comenzar 1990 en referencias clave para quienes se encontraban, o se encuentran, en búsqueda de establecer lazos entre algunas de

El cuerpo, una entera corporeidad (con una base material, carne, funciones, fisiología, sensaciones, sentimientos...) constituye una vía para incursionar por algunos mapas de los estudios del cuerpo, sus tierras, ambientes, lenguajes y sus cuerpos

las cuestiones mencionadas hasta ahora, en especial entre la experiencia encarnada y la llamada experiencia corporizada, y las definitivas distancias entre ambas. Desde la veta persistente del trabajo fenomenológico sobre el más amplio problema de la relación sujeto-y-mundo, y el lazo materialmente coimplicado de tocar y ser tocado, de ser uno y otros (Wood 2011, 75), Csordas ha recobrado la principal reocupación por la cosa del mundo, que Merleau-Ponty llamó la “carne”. Bajo este influjo Csordas explora la corporalidad, la corporización, desde el cuerpo físico (el cuerpo-*soma*) y, de manera simultánea, examina su extensión en las modalidades de experiencia que intensifican el mundo vivido en la percepción del fenómeno según lo presenta en los *Modos somáticos de atención* (Csordas 2000 [1993]).

Superficies sociales de los cuerpos

“La mayoría de los seres humanos cuentan, más o menos, con cinco sentidos”, declara Naomi Segal para comenzar con esta frase orientadora su estudio sobre la “consensualidad” [*consensuality*] y el sentido del tacto (Segal 2009), con la cual también comenzó una revisión de la significativa obra del psicoanalista Bernard Anzieu (1989 [1984] pionero de las teorías de la piel, específicamente con su clásica aportación sobre la formación del sí mismo-piel [*peau-moi; skin-ego*] Anzieu 1989 [1984]) —en una traducción más libre: la subjetividad-membrana.

Ciertamente, más de uno de nosotros solía escuchar relatos en que un sexto sentido comportaba una habilidad especial, perteneciente las más de las veces a las mujeres, aun cuando realmente este sentido dentro del esquema corporal sensorial fue denominado propiocepción en 1890, para reconocer el mecanismo de percepción del cuerpo en su movimiento, según su peso, posición, y balance psicomotriz de extremidades y tronco. Con su trabajo, Naomi Segal abrió una agenda concerniente a la condición multidimensional del cuerpo y sus consecuencias para repensar la cognición y la sensación, desde que ya no mantenemos tajantes separaciones entre el pensamiento y el mundo sintiente, afectivo y emocional.⁸ Más importante a este respecto resultan ser las concepciones que

⁸ Debido a que los pensamientos y cogniciones están compuestos por emociones, son ensamblajes dinámicos que “aprueban o abarcan modos de ver” y “formas de evaluar juicios” sobre las cosas y la manera en que éstas se dan realmente. En su amplia reflexión respecto a la índole política y ética de lo emocional, Martha Nussbaum ha tirado de un paquete destacable de investigación avanzada de la psicología y la antropología para argumentar que las cogniciones-emocionales son formas de registrar cómo tienen lugar las cosas con relación a asuntos externos que consideramos sobresalientes para nuestro bien-estar” (Nussbaum 2008 [2001] 40 y 42).

rodean el mundo corporal de la consensualidad, apoyado éste en la copresencia de las percepciones de una piel que se abre al circuito de los escenarios del pensamiento y la sensación (Segal 2009, 1).

Al contrario del expandido principio cartesiano, se relaciona con la idea de que el cuerpo no es capaz de confirmar su existencia; varios filósofos han estado más o menos interesados en el *locus* del cuerpo en la historia de la medicina, o se encuentran más cercanos o menos distantes del foco de atención, que le reservaron los llamados “pensadores somáticos”, de William James al contemporáneo Peter Sloterdijk (y, por supuesto Foucault y Deleuze), de modo que existe un número de pensadores definitivamente situados en el lado de la *res extensa* de aquél dualismo moderno. Michel Serres es uno de ellos.

Uno de los libros de Serres, *Filosofía de los cuerpos mezclados*, comúnmente referido por su título principal: *Los cinco sentidos* (2003 [1985]) gozó de una divulgación discontinua al traducirse al español aproximadamente quince años después de su publicación original en 1985 (mientras que en inglés apareció hasta hace no mucho, en 2008). Más que otros de sus pares contemporáneos, fue este filósofo quien, además de haber demostrado su particular interés por las matemáticas, se ocupó tempranamente de impulsar tanto un estilo de la filosofía de la ciencia con el ritmo expresivo de la literatura como el estudio de novedosos desafíos al conocimiento de la vida humana. Con él la descripción de sensorialidad humana, arraigada en la representación aristotélica del *sensorium* humano, o el sentido común, con base en cinco sentidos prioritarios, se tornó en un movimiento cabal hacia la redescritión de la superficie corporal, puesto que para Serres los sentidos no son receptores de información sino participantes de un procesamiento continuo de ésta, y la percepción humana es primordialmente háptica.⁹ En la actualidad la palabra “háptica” forma parte de centenares de artículos científicos y ponencias cuando alrededor de 1994, de acuerdo

⁹ La háptica considerada un campo del conocimiento interdisciplinario se sigue en investigaciones relativas a las interacciones cuerpo-mundo, incluyendo las formas de contacto y de sexualidad, las modalidades afectivas, las terapias del tacto, las comunicaciones no-verbales, el entrenamiento del sistema propioceptivo (percepción de movimientos del cuerpo, de la posición de éste y sus partes en el espacio), el desarrollo de técnicas sinestésicas o capacidad de percibir un sentido a través de la sensación de otro órgano sensorial (se escucha algo al ver ciertos colores, o se produce un gusto al tocar o al oír) las tecnologías hápticas (robótica y máquinas inteligentes, prótesis desarrolladas mediante sensores e interfaces). Procedente del griego *háptō*, el término ha evolucionado de su referencia al tacto y al medio adyacente al cuerpo hacia el estudio de las vinculaciones y relaciones con un mundo externo, social, natural o artificial, mediante el tacto (Hayward, et al. 2004, 16). Las sensaciones corresponden a la recepción pasiva de información del exterior en el cuerpo y el cerebro, y es pasivo porque no podemos ser conscientes del ensamblaje sensual que está poniéndose en marcha en un proceso de sensaciones. La percepción, en cambio, es un proceso selectivo organizador e interpretativo de tal información registrada cerebralmente por los sentidos.

con investigadores de los estudios hápticos, tan solo había una docena (Hayward, et al. 2004). En el momento en que fue publicado el libro de Serres, en 1985, estaba teniendo lugar un desplazamiento decisivo: Serres ya entonces estaba reclamando no solamente leer los signos y síntomas de los cuerpos, sino explorar aquello que los humanos podrían redescubrir, sentir y conocer desde el punto de partida de la percepción háptica, y el horizonte de los sonidos, los ruidos y las interferencias acústicas en la vida diaria. En una entrevista llevada a cabo en 1987 comentó porqué en su secuencia de sentidos, la visión ocupaba el último lugar: “[...] justamente porque se le da una preeminencia que en realidad no tiene. En lugar de visión prefiero decir *vista*, es decir, mirar paseando, haciendo participar todo el cuerpo en el acto de conocer, experimentando en el espacio visual” (Serres y Rouy 1987).

No formamos más identidades [*selves*] autocentradas, cuyo hospedaje último corresponde a un punto interior del ser (como en algunos casos fue construida incluso la noción de género desde las políticas de la identidad) ni éstas surgen en la superficie social desplegando una interioridad profunda y perdurable (Butler 2004 [1997] 14); o, para expresar la misma idea bajo otros términos: no hay más ese cuerpo material, previo las representaciones; anterior al llamado de las máquinas simbólicas del sistema cultural establecido. Y, no obstante, hoy por hoy el sustrato biológico de los cuerpos resulta ser la materialidad más interrogada por un curso de subjetividades que vienen advirtiendo prácticamente del carácter ilimitado de la identidad.

Muchas más complejas concepciones del cuerpo han llegado a ocupar nuestros lugares vividos, y se hallan relacionadas con nuestro esquema sensorial, con el cuerpo mismo, más material, frágil, y, misteriosamente, más que antes, una fuerza con capacidad de corporizar, de implicación subjetiva, de crear sentidos de vida, y que se encuentra implicado en una fase de individuación que alcanza la genitalidad, y otros órganos. Todo un replanteo de lo humano con relación a la dimensión de lo viviente, toca y conmueve asimismo a la investigación médica, la historia natural, la antropología médica, la biología, la biopsicología, las ciencias sociales y supuestos culturales, a partir de virajes y enfoques anteriormente mencionados. Las consideraciones del cuerpo proceden de las visitas a las zonas de fronterizas, territorios donde los cuerpos se encuentran atravesados, y están ocupados por cambios físicos, psicológicos y emocionales dentro de experiencias de sufrimiento, desplazamiento, eventos traumáticos, pérdidas, y despersonalización, además de situarse los propios cuerpos en una tierra de disputas sobre el aborto, la investigación con células madre, la eutanasia, la clonación humana y la definición biológica del género. Un programa renovado de investigaciones cubren los nuevos espacios de vulnerabilidad como el sufrimiento vivido, el tráfico de órganos y cuerpos de niños, jóvenes y mujeres,

personas en proceso de transformación de género/sexo de mujer a varón, y viceversa, situaciones de intersexualidad y de recién nacidos con genitales confusos.¹⁰

La apertura del cuerpo en estas nuevas trayectorias se corresponde con los personajes y, es más, con las *personas* que esos cuerpos portan (pensando aquí en “persona” como categoría circunscrita en la arquitectura del derecho). Se trata de personas que saben cómo sus cuerpos se encuentran en su entorno más próximo, frente al paisaje abierto del mar o al saturado de las ciudades: personas en su movimiento o fijación en el espacio quienes se dan cuenta de si están o no fuera de lugar; que aprecian de inmediato si los otros con quienes se encuentran, interactúan y comunican son amables, honestos, repulsivos, o si el ‘estar cerca’ es en realidad una distancia moral, racial, clasista, ética. Frente a las cosas, la corporeidad percibe si son correctas o no, si hay balance o justicia en su repartición (Thrift 1996, 9). Ser-cuerpo, corporalidad o cuerpo-carne, después de todos, en sus variantes soportan una condición-de-ser(estar)-en-el-mundo, comportan formas de experiencias, que constituyen aún nuestros dispositivos para participar de un movimiento de la subjetividad (ego) hacia lo exterior/interior, y de relaciones objetuales, que finalmente involucran sentimientos propioceptivos (en tanto una intuición abarcadora con el cuerpo). Si algún día pudiéramos también dar con una sola palabra que plasmara, a la vez, la variedad de sentir a partir del gusto, la audición, el olfato, las formas de tacto, y sucesivamente, éste quizá sería la de la piel-sujeto [*skin-ego*] que connotó precisamente Anzieu.

La piel, con sus órganos y sentidos táctiles, supone la función (sensitiva, dermatópica, de tocar, de dolor, de distinción entre frío y calor), además de proveer a cada uno de nosotros de información externa que se adecua con los datos visuales y sonoros, en lo que se ha dado en llamar “sentido común” [*sensorium*] (Anzieu 1989, 105). Los pensadores de la piel están dibujando nuevas disposiciones de lo humano, propias de las habilidades extensivas del registro sensorial que permanece en la superficie social. Algunos han encontrado taxonomías de diez sentidos, variaciones del tocar, y las ya referidas capacidades cinésicas así como la propiocepción (Segal 2009, 1). El acento más novedoso sobre la disputa en torno a la piel propuesto por estas y otras series categoriales para un cuerpo en movimiento corresponde a la propuesta del autor francés Jean-Luc Nancy, en la medida en que reconoce en la piel un punto y un punto de partida del cuerpo, empleando el neologismo en lengua francesa, “*expeusition*” (en español

10 Una lectura sobre la interseccionalidad entre trans-cuerpos y vulnerabilidad, un esquema interpretativo que permea y ha producido una teorización particular sobre la segunda, puede revisarse en la blogoesfera, véase Gavroche 2014.

expielación) (Nancy 2003), en cuya composición el prefijo *ex* señala al ser-expuesto en su ex-istencia, sin llegar a significar o a representar un juego de lenguaje, ya que lo que en realidad se juega es lo expuesto y la piel. De otro modo, aunque con una expresión similar Michel Serres opta por decir que “el alma habita un cuasi-punto donde un yo está siendo determinado” (Serres 2008, 21).

Debiéramos decir que los movimientos teórico-prácticos sobre la diferencia de la diferencia, desde comunidades diversas y dentro de un amplio rango de expresiones, han allanado el terreno para realizar nuevas elaboraciones y reescrituras del cuerpo. El cuerpo rompió sus fronteras de autoorganización orgánica,

El cuerpo rompió sus fronteras de autoorganización orgánica, surgiendo hacia fuera por sus fuerzas e intensidades

surgiendo hacia fuera por sus fuerzas e intensidades. En este espacio se otorga un lugar definitorio a los procesos de racialización, a la ya mencionada copresencia de pensamiento y sensación y a las subjetivaciones que conservan sus características dentro de una lista de diferentes giros teóricos. En Estados Unidos, el feminismo radical y el postcolonialismo argumentaron que la blanquitud de la sociedad racializada se

planteaba en torno a preguntas de todo orden, incluso en aquellas que preguntaron sobre el lugar que acoge a un sujeto narrativo en una literatura sin racialidad mientras que en otras opera de entrada una asignación racial. La escritora Toni Morrison ha cuestionado así tanto al sujeto que lee como al que escribe, en un lugar donde la legibilidad estaba encarnada en un/a lector/a blanco/a por lo que ella discrepa del posicionamiento del sujeto escriturario como alguien no racializado (Morrison 1993, xii), todavía resuenan en cualquier sitio donde exista una supremacía cultural donde no se asocie una condición que pasa por la piel con la producción de ideas. Por eso el reclamo de las voces y los cuerpos que han sido silenciados han requerido también de ensanchar el registro literario con la incorporación de modalidades autobiográficas, testimoniales y autoetnográficas, junto a otros géneros literarios y estructuras narrativas, que han sido revisitadas por teorías literarias, aproximaciones sociológicas y antropológicas, con la finalidad de aclarar la presencia menos nubosa de figuras y subjetividades, dentro de las narrativas, la poesía, la historia y la memoria, o en otros registros de cursos de acción social que son explorados por figuras que se identifican con la escritura, la prácticas de legibilidad y las performativas (Carver, 2003, 24 y 27).

De acuerdo con este proceder, las rupturas dentro de la escritura proceden de los momentos en los cuales en lugar de dejar hablar a una tercera persona, que se superpone a una primera persona de la narración, se abre a la presencia

“práctica de contar acerca de la propia vida, al estilo del periodista o de un biógrafo”, que da forma a otro sujeto por comprender. En consecuencia es posible dar con un escrito en el cual participe menos alguien que parece venir de fuera de la textualidad para mirar solo su interior y, por el contrario, se convoque más una lectura por un lector inmerso que mira hacia fuera pero desde el mismo texto (Carver 2003, 18).

Curiosamente estas aproximaciones coincidieron en el tiempo con las perspectivas socioantropológicas que acusaron las jerarquías sociales con base en las jerarquías de las líneas de color, y los procesos de racialización que han operado en los conflictivos legados de dominaciones blancoides e imaginarios coloniales. Por supuesto, la piel no es simplemente una superficie, o no solamente una exterioridad para preexistentes inscripciones simbólicas y culturales, aunque paradójicamente la piel sea producida y reproducida a través las inscripciones desde que existe una conexión entre la marcación de signos legibles sobre los cuerpos, y una piel construida culturalmente para ello; entre una piel como membrana para ser leída (por sus síntomas) y una escritura sobre la piel que hizo posible su legibilidad (Kay 2012, 456 y 458). Desde el mismo comienzo, la ley fue inscrita sobre la superficie de los cuerpos transformándolos en portadores de estigma (Nussbaum 2006, 205) junto a este aspecto inicial en la historia cultural, aparecen las prácticas extremas de daño dentro de regímenes corporales, como la desfiguración en los horizontes de esclavitud, y otros.

Sujeto-cuerpo/corposubjetivación

En consonancia con las lecturas que tenían efecto en clave de corporalidades subalterna, la formulación proactiva de un sujeto-cuerpo (que no admite la precedencia de una de sus partes) agitó las teorías de la subjetivación hasta remover la docilidad de un cuerpo como “materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder” (Foucault 2000 [1997] 38), permitiendo una más radical y madura interpretación de las tesis foucaultiana al hacerse cargo de las variaciones de la subjetividad encarnada o del cuerpo íntimamente ocupado por “el poder que viaja a través de nuestros cuerpos” (Foucault 1997, 27) cuyas derivas, por tanto, son históricamente contingentes. Una podría decir entonces que tales teorías del sujeto recobraron el sentido ambivalente que admite la palabra en francés: *assujétissement*.¹¹

Al finalizar el año 1989 y a comienzos de la siguiente década en América Latina la centralidad foucaultiana dedicada al problema del [*self*] “cuidado de sí”,

11 Sujeto significa estar sujeto a (la forma de soberanía del poder) o tornar(se) sujeto para.

tomó forma en comunidades de interpretación admisiblemente postestructuralistas —mi énfasis solamente alude a lo que fueron realmente los espacios de recepción discursiva— pero también cobró cauce en las preocupaciones feministas en torno a la formación del sujeto-agente, y al cuerpo en sí mismo como un espacio privado (semejante al lugar doméstico) en donde la ley de lo público imprime una autoridad desigualadora en términos de sexo y género. Las secuelas de haber considerado seriamente el cuerpo de la mujer se plasmó en rupturas dispersas (guardando matices con respecto a la *ruptura epistemológica* de las teóricas postestructuralistas, como Irigaray, Wittig, Kristeva y Cixious, entre otras) frente a legados masculinistas, y no obstante ese curso de subjetivaciones la dignidad del cuerpo y la persona, como su concepto par, siguen pendientes de radicalización crítica y práctica puesto que ambos (por ejemplo, la definición jurídica de “persona” en oposición a la de “cuerpo viviente”) convergen en las muchas esferas de la vida que se ha trocado en constitutiva de la (bio) política y los biopoderes.

Al dejar de lado los cuerpos de las mujeres históricas y los de adultos perversos y hombres infames, figuras que Foucault estudió dentro de la economía moral desplegada en las microculturas, con respecto a las cuales funcionaba el procedimiento de la excavación en sus largas horas de trabajo en los archivos, un otro Foucault optó por la búsqueda de la subjetividad en el corazón de la organización del saber y las instituciones de las sociedades contemporáneas, sin perder de vista la paradoja definitoria del sujeto. En la actualidad una puede decir que la cuestión subjetiva y la del cuerpo se han intensificado junto con las ramificaciones y movilidades de las prácticas de la corporeidad y la corporalidad, y sus formas de enunciación dentro de campos de estudio y en la generación de políticas. No es el propósito recapitular aquí este importante canon y su disseminación en movimientos diversos en los cuales las cuestiones del cuerpo tornan en articulaciones de consolidación y subversión de las formas sociales.

Foucault introdujo al sujeto en *mise-en-scène* cuya multiplicación se podía anunciar con su misma doble práctica discursiva, por decir lo menos, entre aquella práctica montada sobre la escena de seminarios y entrevistas con modalidades de habla diferenciadas respecto a otros escenarios más formales dentro de sus cursos en el Collège de France. Como es sabido, su curso del otoño 1981-1982, estuvo dedicado a la hermenéutica del sujeto (Foucault 1984, 99-116 [que en inglés circuló bajo la fórmula del *cuidado de sí como práctica de la libertad* Foucault, 1988]), y con cuyo tema se permitió encarar esa elevación de los tiempos presentes [en sus palabras, una “emergencia” histórica] conformada por subjetividad pautada a través de las formas transmitidas de comportamientos, conductas y rutinas cotidianas desde los modales de mesa, maneras de ser, hacer y actuar hasta los gestos y posturas corporales, pasando por la dimensión

emotiva, o mediante su marcha por tales órdenes materiales y simbólicos y los procesos de construcción. Como él mismo llegó a describir su investigación en una entrevista: trataba el problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad, que adoptan la forma de ciencia, instituciones y controles a través de lo que podría denominarse una práctica de sí mismo [ligada] con el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar y acceder a un cierto modo de ser (Foucault 1996 [1984] 94).

Hubo subsecuentemente poco espacio, o no suficiente, para que en aquellos años se diera una traducción cultural de la envergadura de este modo del cuerpo, aparentemente encapsulado, y experiencial. En su interpretación de la práctica del sí, Foucault había adoptado un antiguo término griego *chrêsis* [uso]¹² “para designar la pasión en cierto modo singular, trascendente, del sujeto en relación con lo que lo rodea, con los objetos de los que dispone, y también con aquellos otros con los cuales tiene relación, con su cuerpo mismo y, en fin, con uno mismo” (1996 [1984] 47). Y aun cuando el término fue relacionado con la vida de un ciudadano, quien hace uso propio de su cuerpo, esto trajo por consiguiente otras formas de limitar el sentido del “uso” a partir de genealogías como las de Giorgio Agamben. Aquí, para él, *el uso de los cuerpos*, título del libro que cierra su saga *Homo Sacer*, ha dado un completo recambio al campo semántico desde el cual Agamben traza el uso del cuerpo a la formulación aristotélica sobre el cuerpo esclavo para seguir después la temprana teología cristiana, a fin de encontrar un sentido político al “uso común” del cuerpo, de sus partes, de sus órganos. Un uso potencial del cuerpo entonces surgiría justo a tiempo para responder a la completa transformación del “capitalismo en religión” —en cuyo énfasis agambeniano figura Walter Benjamin— como un orden social que captura los tiempos espacios de los cuerpos humanos vivientes para tornar sus vidas en experiencias culpabilizantes, porque su actividad e inactividad se concentran en una vida diaria, sin redención, donde opera la dinámica sacrificial para la vida del mañana.

En su más profundo filo argumental, distribuido en varios trabajos de su obra reciente como en el titulado *Profanaciones 7* [2005], Agamben cruza esta experiencia totalizadora¹³ relacionándola con el hecho de que en el uso humano

12 *Chrêsis* fue empleado por Platón y otros en la antigüedad griega, y una variación de significaciones de su original sentido de uso fue plasmada en semánticas sobre el uso justo (*usus iustus*) y otros usos externos a la jurisdicción de otro, fueron empleadas por los padres de la iglesia dentro de la antigua escolástica cristiana (Gnilka 10 [2006]).

13 “El capitalismo es quizá el único culto no expiatorio sino culpabilizante. No conoce redención y su conciencia culposa solo vuelve universal la culpa y “para capturar al propio Dios en la culpa (...) Dios no ha muerto sino que se ha incorporado en el destino del hombre” (Agamben 7 [2005] 103-104).

sobre los cuerpos cursa su propia desaparición. (De acuerdo con la figura de la extinción de la experiencia en el mundo contemporáneo, procedente también de Benjamin), Agamben dibuja sobre la misma cabeza de Jano de la fase actual del capitalismo, la índole del curso de los cuerpos según sean visto por un lado u otro de sus dos caras: la del consumo y la del espectáculo, “caras de una única imposibilidad de usar” y ante las cuales los cuerpos solo están “consignados al consumo o a la exhibición espectacular” (Agamben 2007 [2005] 107). Con anterioridad ya ha tenido efecto una separación de las cosas (vivientes o muertas) y sus mundos de comunalidad y vida, puesto que la pérdida de los derechos y habilidades en el uso propio de los cuerpos permuta en imposibilidad de usar, volviendo inoperantes las cosas y los cuerpos, según la categoría empleada por Agamben para referirse al uso de los cuerpos.

Contribuciones posteriores a la teoría de la paradoja de la subjetivación (el doble significado) del sujeto sujetado, han insistido en que la ambivalencia de sentido se vincula con un suelo de experiencias en el devenir sujeto (Das 2007, 59). Tales formas de experiencias caen en una exterioridad para lo indecible, y un afuera de lo forcluido (concepto lacaniano),¹⁴ que sin embargo persiste como un espectro constitutivo de la propia desestabilización (Butler 1993, 190 y 204). Los trabajos de Judith Butler en mayor medida *Cuerpos que importan* (2003 [1993]) y *La vida psíquica del poder* (2004 [1997]), han puesto de relieve las interacciones sobre subjetividad y performatividad, vistas sobre todo desde el modelo lingüístico de un significante que puede en algún momento designifica, al perder aquello que significa. Esto nos lleva a decir que la noción que acompaña el proceso de *devenir sujeto* comporta una forma fantasmática: mientras hay lugar a alguna exclusión instituyente del sujeto, la denominada forclusión aparece siempre retornando, de manera reiterada, en una performatividad de lo forcluido; el sujeto deviene reinvocando corporalmente lo forcluido, sobre el cual depende y al cual vuelve otra vez. Por esto y bajo esta orientación es que se habla de prácticas corporizadas que en su performatividad gestan un sujeto que

14 Es importante remarcar que la subjetivación dentro de este libro clave de la teoría *queer* (Butler 2003 [1993]), combina conceptos psicoanalíticos como, por un lado el sentido de la fantasía en los orígenes de la sexualidad, desde la obra temprana de Laplanche y Pontalis, y la identificación fantasmática y la concepción de la forclusión, por otro. Con respecto a la primera, la identificación como para comprender “la escena de una pérdida irrecuperable que pasa por la distribución del sujeto entre un llamado autoerótico de necesidad y deseo que coloca al sujeto dentro de la fantasía, de ser objeto y deseo a la vez” (Murray 1997). Con respecto al concepto lacaniano de forclusión que sirve para designar el mecanismo de la psicosis, su definición comprende el rechazo a un significante primordial, que queda forcluido, expulsado del universo simbólico del sujeto. Pero los significantes forcluidos retornan en lo real, en forma de alucinación o delirio, invadiendo la palabra y la percepción del sujeto (Forclusión 2011).

en su misma formación va siendo corporizado, según lo puntualizó Sara Mahmood en su *Politics of Piety* [Políticas de la piedad] (Mahmood 2004, 19).

Proyección corporizada

Desde los campos de la estética (*aisthesis*) y las artes, más familiarizadas con las conexiones sinestéticas de los cuerpos y el dominio del entrenamiento y las terapias físicas para incrementar su condición, el cuerpo toma lugar como un ensamblaje asociado con los entornos del mundo exterior, el interior, las *mises en scènes*, por lo que una afinidad con el pensamiento vitalista, y las teorías topológicas configuró la recepción temprana de concepción deleuzeana de la vida, entendida como una fuerza que atraviesa los sujetos vivientes. Este concepto clave reaparece “con frecuencia [ahí donde] la vida es concebida como el límite donde el cuerpo se expresa a sí mismo como algo ya individuado, pero el cuerpo no puede contener vida sin que la vida lo descomponga en sus bordes”, así Erin Manning, una reconocida teórica de arte y performance (2010, 115) inserta una definición de vida (y muerte) como un proceso que reposa en puntos de transición (de liminalidad), pero no para hacer atravesar una fuerza vital hacia su destrucción, sino para cuidar de la vida. Siguiendo esta vez al sociólogo Gilbert Simondon, Manning enuncia una tesis según la cual, la vida “conserva su fuerza ontogenética activando lo naciente de la vida en un momento de turbación creativa, en donde el cuerpo no sería más nunca un uno...”, de manera que la fuerza de vida resulta verdaderamente “la vida de lo colectivo, la pluralidad de devenires” (Manning 2010, 119).

Dado el alcance de este artículo, no es posible —ni tampoco es su intención— dedicar mayor espacio a las multiimplicaciones de la influencia deleuzeana en los estudios del cuerpo a partir de esta peculiar fusión del cuerpo-vida; basta por ahora hacer mención a la crítica que Gilles Deleuze, junto con Félix Guattari, dirigió al pensamiento occidental, centrado en la representación y el reconocimiento, desde que ambos publicaron *Anti-Edipo* y *Mil mesetas* (1988 [1980]), ambos considerados un intento de quiebre del suelo fundacional para generar un pensamiento no-representacional, y dar continuidad a una crítica postmarxiana del capitalismo contemporáneo examinado bajo los procesos de des/reterritorialización.

Brevemente, con la intención de recobrar su importancia, el pensamiento deleuzeano insistió en la inmanencia del *devenir*, por lo que llevó el clamor del poeta Artaud para oponer al cuerpo como organismo un otro cuerpo sin órganos, mero estado de fuerzas. El Cuerpo sin Órganos (CsO) sobrepasa las demarcaciones culturales del cuerpo viviente para arribar mejor a su situación como un estado de energías y fuerzas, intensidades, afectos y sensaciones: nada se

sabe de él si no sabemos qué es capaz de hacer (...) cuáles son sus afectos, cómo pueden éstos componer o no con otros afectos, con otros afectos del cuerpo (Deleuze y Guattari 1988 [1980] 261).

En conclusión, los cuerpos y los afectos constituyen y son constituidos como *devenires*; los cuerpos, en lugar de asociarse con contextos semióticos y propósitos externos, se encuentran formando parte de “complejos de interacciones”, en innumerables cursos semejantes al crecimiento de intrincadas raíces, rizomas, y manglares, “que forman los espacios donde ellos (los cuerpos y afectos) existen en consonancia con su inseparable valor” (Armitage 2001, 190). Desde esta textualidad (*Anti-Edipo* y *Mil mesetas*), la concepción del CsO, resulta imbricada en la vida; la dimensión vital del CsO desde entonces fue “arrojada dentro de lo impensado” (Alliez 2004, 93). El cuerpo rompió sus fronteras de autoorganización orgánica, surgiendo hacia fuera por sus fuerzas e intensidades, por lo que es fácil reconocer la participación deleuzeana en las nuevas lecturas y prácticas dentro de las artes y lo político.

Al borrar las lógicas maestras del pensamiento ontológico occidental, este tipo de aproximaciones filosóficas reincorporaron la tensión en el interior de paradigmas epistemológicos, por ejemplo, estirando la brecha entre el paradigma del acontecimiento y el de la representación; pero, además, ante conceptos como el de CsO que rebasa los contenidos antes atribuidos al cuerpo, se dio cabida a rutas plurales de pensamiento que desplazaron la lógica de las dos alternativas del pensamiento: o se adopta el supuesto racionalista “no hay nada... que no pueda traducirse en un contenido representacional...”, o “se lleva al terreno de la experiencia” (Laclau 2000, 118).

“A manera de preámbulo de conclusión (...) recordemos que acontecimiento (histórico) es siempre “un efecto, perfecto y bellamente producido por cuerpos que se entrechocan, se mezclan o se separan”, según la célebre idea que inspiró a Foucault, en 1970, el ensayo *Repetición y diferencia* de Gilles Deleuze (1995 [1968]). Ese “efecto”, se entiende, ya no pertenece al orden de los cuerpos, porque en sentido estricto la efectuación de los acontecimientos no conlleva una necesaria desembocadura al orden [porque ellos perturban los ordenes conocidos, y engendras nuevos comienzos y esperanzas sociales]. Un acontecimiento (...) es *creación* social (política por supuesto, y estética), y *crear* (trae consigo) una comprensión holista de la creación y recreación de la vida humano sobre la tierra (...), integrada en el cosmos” (Aguiluz Ibargüen 2009, 234).

En su más reciente trabajo, Paul Connerton considera que dar prioridad a la relación entre cuerpos y espacios no es únicamente relevante, antes es urgente (Connerton 2011, 147-172); por eso, explora las “proyecciones corporales” como, al menos, un tema tridimensional enfocado a la cohabitación socioespacial que procede de un conocimiento multisituado, donde los cuerpos son constitutivos

de su estado biopsicosocial en entera dependencia con su hábitat. Connerton sostiene que tales proyecciones se observan en la fusión empática, la articulación mimética y la proyección cósmica de los cuerpos en los diferentes espacios. Esta triple proyectiva resume su posición *ecocorporal* que no depende solo de un nuevo entendimiento de la vida misma, sino también de un acusado compromiso con la presente coyuntura de la cultura posthumana donde el sentido de la vida se halla arraigado al acontecer de la vida humana enraizada a la vez en el “mundo material” por lo que dependemos de ambos y de uno a uno “para la continuidad de nuestra sobrevivencia” (Hayles 1989, 5).

Por consiguiente, habitar una superficie como tal se convirtió en la indagación de Katherine Hayles en *How we became posthuman*, un particular proceso que ella cuestiona pensando en la cultura humana desde el dominio discursivo de las humanidades, los estudios culturales, la paleoantropología y la antropología, con el objeto de exponer su historia del “cuerpo sedimentado” (Hayles, 1999): esa resistente materialidad cuya resistencia precisamente incluye la manera en que los sistemas discursivos lo han construido (Hayles 2010, 329).

Las fusiones entre los cuerpos y las tecnologías, como las que ha vislumbrado la feminista Katherin Hayles, van más allá de las narrativas apocalípticas sobre la ciberdominación, pensadoras feministas como Hayles, entre otras pioneras en el tema como Donna Haraway y Teresa de Lauretis, aunque estas últimas desde una perspectiva diferente, también abordan las fusiones e interrelaciones entre los cuerpos y las tecnologías asumiendo una posición realista de cara a los biopoderes y las sociedades de control. A diferencia de Haraway y Lauretis, referentes bien conocidas en esta materia, la contribución de Hayles (2010) tiene que ver con los caminos abiertos para los encuentros del campo literario y la dimensión imaginaria a la cognición, la tecnogénesis de lo posthumano y, para la comprensión de los maneras de leer condicionadas, cada vez más, por la cultura digital y sus efectos en ambientes de información intensiva y en las adaptaciones cerebrales y la plasticidad neuronal (2010, 329). De esta forma, el primer tipo de proyección de los cuerpos, desde el punto de vista de Connerton (2011), referida a la fusión empática, podría ser representada por posiciones como las de Hayles, desde que “ella sostiene una concepción ambivalente de lo posthumano tecnológico al comprender ambos desde sus peligros y posibilidades” (Kroker 2013), tomando en cuenta las derivaciones que esto podría tener en las propiedades corporales de nuestro mundo.

Aun cuando la segunda dimensión de las proyecciones corporizadas son más frecuentes, debido a su relación con las articulaciones miméticas entre atributos del cuerpo y los imaginarios sociales de los cuerpos, es por esta misma razón que existen muchas historias ya contadas, y muchas más aún por contar y, desde mi particular opinión, lo que se llama “lenguaje corporal” pertenece a

este tema, desde que su entendimiento y racionalidad ha dependido de premisas representacionales y lingüísticas.

Con su trabajo sobre corporización, experiencia e intercorporeidad el antropólogo y teórico social Csordas (2008), ha buscado reconfigurar los acercamientos fenomenológicos del cuerpo-sujeto desde el mundo de la experiencia corporizada y encarnada. Un aspecto principal para Csordas viene del hecho que una experiencia corporizada no es estructuralmente análoga a la intersubjetividad; de aquí que prefiera pensar en una “intercorporeidad” muda, a fin de evitar la equívoca analogía entre lenguajes no-verbales (en donde se ha integrado el lenguaje corporal) y los verbales. Esta confusión no se simplificaría si usamos, por un lado, la palabra “comunicación” en conjunción con lo no verbal, y lenguajes, por otro, puesto que ello supone analizar diferentes procesos de significación; mientras que la comunicación no verbal atendería “códigos”, el otro lenguaje centraría nuestra atención sobre las estructuras gramaticales y su sistema, lo cual conllevaría un tratamiento confuso de dos procesos “en paralelo, mediante métodos paralelos” (Csordas 2008, 114).

En sustitución de este complicado tratamiento de lenguajes diferentes, Csordas invita una solución al introducir una nueva comprensión sobre el lenguaje no verbal como un *otro* lenguaje, en el cual hay un aspecto mimético que transforma el lenguaje en sí mismo en un médium que, menos que percibir, genera similitudes como una capacidad humana (Csordas, 2008: 115). Esta propiedad semiótica del lenguaje (siguiendo en esto a Benjamin) alcanza un elemento complementario en la capacidad humana para manifestar percepciones encarnadas a través de “lo mudo”, “la enunciación”, “lo sonoro”, con los cuales se pronuncia una “casi existencia carnal de la idea” (trayendo una imagen directa de Merleau-Ponty en su obra *Lo visible y lo invisible*), una “sublimación de la carne” (Csordas 2008, 118). Ante un fenómeno inmediato como la intercorporeidad, en lugar de emplear solamente mediaciones del lenguaje, sería previamente más esclarecedor comprender que el medio del lenguaje accede a los mundos de lo intercorporal y a modalidades de experiencias logradas mediante el tocamiento, el roce y la amplitud del sentir para entender el curso del lenguaje encarnado y comprender sus inmediateces (2008, 118), esto es, la inmediatez intercorpórea.

Para finalizar, resulta valioso mencionar la tercera proyección corporizada, la cósmica, dentro de otro movimiento “dentro-fuera/afuera-adentro”, y para el que no se ha encontrado una mejor expresión que la frase: *your inside is out and your outside is in*, que Ranulph Glanville y Francisco Varela tomaron de una canción de los Beatles para abordar, desde sus propios derroteros sistémicos, el tipo de enlace o fusión cuerpo-espacio al que me refiero, y que uno encuentra en un amplio ámbito de reflexiones filosóficas (y de saberes) y de prácticas de conocimiento. Me detengo brevemente en la primera.

Con la intención declarada de dar continuidad a cuestiones claves, dejadas de lado por el pensamiento occidental, como reponer en el mundo un sentido de comunidad y restituir el de “ser-con” [*mit-sein*],¹⁵ la obra original de Jean-Luc Nancy, uno de los filósofos con vida que ha conmovido el debate actual, sigue en buena medida las críticas del “cierre metafísico” (previamente sostenida por importantes críticos, entre otros, por Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida). Nancy, por su parte, persigue “los extremos de la razón en sus propios excesos y por encima de la razón misma” (Nancy 2001 [1986]; Kotsko 2005, 90), lo cual entiende como un terreno de la interpelación filosófica por excelencia: más que hallarse referidas a las imágenes y representaciones del mundo, las preguntas filosóficas (y podría decir también las que plantea la literatura, la crítica cultural, o el quehacer científico, etcétera) dejan de ocuparse de la significación (el sentido) para “provocar una reapertura¹⁶ de la significancia, una reapertura que siempre se deberá renovar” (Como el mismo Nancy lo suscribió hace poco tiempo en una entrevista) “La filosofía es la comprensión de que no hay significación final” (Nancy 2012; Marí-Jufresa y Bassals 2012).

Las ideas expuestas asumen una forma particular en la biográfica de Nancy desde su dura experiencia durante una intervención de corazón y los procedimientos postoperatorios a los que se vio confrontado, de los cuales da testimonio en su ensayo *El intruso* (2006 [2000]) donde da cuenta de un cuerpo situado en-medio; intervenido por cuerpos extraños como los artefactos y las biotecnologías en nuestro interior, y lo humano, que queda ahí.

Más allá de conceptos fenomenológicos como “experiencia vivida” o “corporeidad propia”, en su libro *Corpus* (Nancy 2000 [1992]) pasa revista al cuerpo sensorial, cuya habilidad radica en su poder enunciar, debido a que se encuentra

15 En su reflexión respecto al ser-con, dice Nancy: “el ser-en-común, o el ser-con, no se añade de manera segunda y extrínseca al ser-sí-mismo y al ser-solo. Debería llegar hasta hacer entender que lo que Heidegger denominó el *Mitsein*, e incluso el *Mit-da-sein*, no está aún pensado en él con la radicalidad ni con la determinación que convendrían.” (Nancy 2001 [1986] 152).

16 Como se menciona en una reseña del libro de Nancy, *La Declosión. Deconstrucción del cristianismo I*. (Nancy 2008 [2005]), “la palabra declosión (por el francés, *déclision*) se pone en contraste con la de obturación o cierre, como en palabra como *un-closing* o reapertura *de-closing* demoler la pared [deslazar, romper el sello]; romper el enclaustramiento. Sin embargo *déclision* contrasta también con *éclosion*, una palabra referida literalmente a la ‘acción de abrirse’ [del ovario para dar salida al óvulo, en la tercera acepción según el Diccionario de la Real Academia Española, en línea, o la aparición súbita de un brote o manifestación de un fenómeno histórico, cultural o psicológico] y que ha sido empleada para significar la fisura de barreras en la ampliación del mundo (como la exploración del espacio). Para Nancy, la palabra alcanza un punto donde ya no hay eclosión posible, de modo que estamos ingresando en una fase de declosión ‘la eclosión de la eclosión misma’”. (Kostko 2005, 89 y 95; Nancy 2008 [2005], 233)

limitado por las significaciones del lenguaje. “Por supuesto, el cuerpo enuncia también en el lenguaje: hay la boca, la lengua, músculos, vibraciones, frecuencias, o bien manos, teclados, grafos, huellas, y todos los mensajes son cadenas de sellos e injertos materiales. Pero se trata precisamente de que, del lenguaje, ya no nos interesa el mensaje, sino su excripción” (Nancy 2000 [1992] 87).

Cuando una lee Corpus de Nancy, desde la misma superficie de sus páginas, desde cada línea habla, repite sonidos, como en un ejercicio de vocalización; algo desde él se estira, huele, toca. Es fácil sentir un ser con la fisicalidad de un libro, lo mismo sucede estando con otros cuerpos con quienes una aprende a través de mediaciones in-corporadas, en-medio de subjetividades y sobre un lugar corporizado. Los cuerpos, después de todo, son fuerzas vitales, también (in) materiales, y esto es bien conocido por los *yatiris* de los mundos sudamericanos, quienes contrastan la experiencia del cuerpo con (un cuerpo que) “va caminando como el viento...” [*wayra hina purishan*]:

“[...] Como el vientecito no más será pues, como el viento siempre. Nadie podría verlo, no tiene color, ni se sabe como es, no se sabe si es pequeñito o grandecito. Solamente es pues como el viento, como el aliento, es airecito no más.”

“[...] *Wayrahinachallachá kakushan riki, wayrahinallapuniyá. Manayá rikunmanchu pipas, manan kanchu [color], ni imayna kasqan, ni huch'uycha ni hatuncha kasqan animuqa riki, solamenteqa wayra-hinalla, samayhinachallachá kashan riki, airechalla riki kashan*”

Saturnino Mamani (cit. por La Riva González, 2006)

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Traducido por Edgardo Dobry. Barcelona: Anagrama, 2007 [2005].
- Aguiluz Ibargüen, Maya. «Espacio para una mística de lo común ¿Churata en perspectiva barroca?» En *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino*, de Maya Aguiluz Ibargüen (coord.) y VV.AA., 215-235. La Paz: Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES)-Universidad Mayor de San Andrés (UMSA)-CEIICH-UNAM, 2009. [Edición en inglés, *The Messianic View of an Andean Writer: On Gamaliel Churata (Arequipa, 1897 - Lima, 1969) from the Titikaka*”, no publicada, 2013. https://www.academia.edu/5340575/The_Messianic_view_of_an_Andean_writer_On_Gamaliel_Churata_Arequipa_1897-_Lima_1969_from_the_Titikaka. (último acceso: noviembre de 2013).

- Alliez, Eric. «La Condición CsO, o la política de las sensaciones.» Laguna. *Revista de Filosofía* (Universidad de la Laguna), nº 15 (2004 [2001]): 91-108.
- Anzieu, Didier. *The Skin-ego*. Traducido por Chris Turner. New Haven, CT: Yale University, 1989 [1984].
- Armitage, John. «Gilles Deleuze.» En *Encyclopedia of Social Theory*, de George Ritzer(dir). Londres: Blackwell, 2001.
- Assman, Jan. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Assmann, Aleida. «Transformations between memory and history.» *Social Research* (New School of Social Research) 75, nº 1 (Primavera 2008): 49-60.
- Bachelard, Gaston. *Poéticas del Espacio*. México DF: Fondo de Cultura Económica. [Edición en inglés: 1964. *The Poetics of Space*. Trans. M. Jolas, New York: Orion], 1975 [1958]. [Edición en inglés: *The Poetics of Space*. Trans. M. Jolas, New York: Orion, 1964]
- Behnke, Elizabeth, A., y Cristian Ciocan. «Introduction: Possibilities of Embodiment.» *Studia Phænomenologica* (Zetabooks) XII (2012): 11-15.
- Boelstorff, Tom. «Placing the Virtual Body, Avatar, Chora, Cypher.» En *A Companion of Anthropology of the Body and Embodiment*, de F.E. Mascia-Lees (ed.). Nueva York: Wiley-Blackwell, 2011.
- Bourdieu, Pierre. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo [Edic. en francés, Questions de Sociologie, Paris: Les Éditions de Minuit], 2000 [1984]. [Edición en francés: *Questions de Sociologie*, Paris: Les Éditions de Minuit]
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Traducido por Alcira Bixio. Barcelona: Paidós, 2003[1993].
- . *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México DF: Paidós/Pueg-UNAM, 2001 [1990].
- . *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Traducido por Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra, 2004 [1997].
- Carver, M. Heather. «Risky Business.» En *Voices Made Flesh. Performing Women's Autobiography*, de Lynn C. Miller, Jacqueline Taylor y M. Heather Carver. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2003.
- Casper Monica, J., y Lisa Jean More. *Missing Bodies of the Politics of Visibility*. Nueva York: New York University Press, 2009.
- Cavarero, Adriana. «La vulnerabilidad del inerte.» En *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, traducido por Saleta de Salvador Agra. Barcelona: Anthropos, 2009[2007].
- Chakravarty, Dipesh. «Introduction. The Idea of Provincializing Europe.» En *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 7-23. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2000.

- Connerton, Paul. «Bodily Projection.» En *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*, 147-172. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.
- . *How Modernity Forgets*. Cambridge, UK-Nueva York: Cambridge University Press, 2009.
- Csordas, Thomas J. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology.» *Ethos*, nº 18 (1990): 5-47.
- Csordas, Thomas J. «Intersubjetivity and Intercorporeality.» *Subjectivity*, nº 22, doi:10.1057/sub.2008.5 (2008): 110-121.
- Csordas, Thomas J. «Modos somáticos de atención.» En *Cuerpos Plurales*, de Silvia Citro. Buenos Aires: Biblios, 2000[1993].
- . *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.
- Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y de los sentimientos*. Traducido por Victor Vallejo Vicianá. Madrid: Crítica, 2005[2003]. [Edición en inglés: *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and Feeling Brain*, Orlando: Harcourt].
- Das, Veena. *Life and Worlds. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 1988[1980]. [Edición en inglés: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press, 1987].
- Dolar, Mladen. *The Voice and Nothing More*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.
- Erl, Astrid. «Travelling Memory.» *Parallax* 17, nº 4 (2011): 4-18.
- Forclución. «Wikipedia.» Contribuyentes: José, y otros. 2011. <http://es.wikipedia.org/w/index.php?oldid=69721754> (último acceso: octubre de 2011).
- Game, Ann. «Time, Space and Memory.» En *Global Modernities*, de Scott Lash, R. Robertson y M. Featherstone. Londres: Sage, 1996.
- Gavroche, Julius. «Autonomies Blog.» 2014. <http://autonomies.org/pt/2014/04/the-body-as-a-space-of-dissidence/> (último acceso: abril de 2014).
- Glanville, Ranulph, y Francisco J. Varela. *Your inside is out and your outside is in*. Vol. II, de *Applied Systems and Cybernetics*, editado por G. Lasker. Oxford: Pergamon Press, 1981.
- Gnilka, Christian. «Chrêsis». Brill's New Pauly. Antiquity volumes. Brill Online.» *Hubert Cancik and Helmuth Schneider, eds., (Münster RWG)*. 2010[2006]. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/chresist-e1306890>. (último acceso: abril de 2014).
- Grosz, Elizabeth. «Blackwell City Reader.» En *The Blackwell City Reader*, editado por Gary Bridge y Sophie Watson. Oxford-Nueva York: Blackwell, 2002.

- Hayles, N. Katherine. *How We Became Postuman. Virtual bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago, Ill: Chicago University Press, 1999.
- Hayles, N. Katherine. «How We Became Postuman: Ten Years On An Interview with N. Katherine Hayles.» *Paragraph* 33, nº 3 (2010): 318-323.
- . *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. Chicago, Ill: Chicago University Press, 2012.
- Hayward, Vincent, Oliver R. Astley, Manuel Cruz-Hernandez, Danny Grant, y Gabriel Robles-De-La-Torre. «Haptic interfaces and devices.» *Sensor Review* 24, nº 1 (2004): 16-29.
- Hereness. *Merriam Webster on line*. 2014. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/hereness/> y <http://www.vocabulary.com/dictionary/hereness> (último acceso: abril de 2014).
- Höfer, Bernadette. *Psychosomatic Disorders in Seventeenth-century French Literature*. Farnham, UK: Ashgate, 2009.
- Irigaray, Luce. *Ser dos*. Buenos Aires: Paidós, 1998 [1997].
- Kay, Sarah. «Surface reading and the Symptom that is only skin-deep.» *Paragraph* 33, nº 3 (2012): 451-459.
- Kotsko, Adam. «Already, Not Yet.» *Journal for Cultural and Religious Theory* 6, nº 3 (Otoño 2005): 87-95.
- Kroker, Arthur. «Interview with the author of the Body Drift: Butler, Hayles, Haraway.» *ctheory.net* (University of Minnesota Press, 2012). 2013. <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=715>. (último acceso: agosto de 2013).
- La Riva González, Palmira. «La representaciones del animu en los Andes del sur peruano.» *Revista Andina*, nº 42 (2006).
- Laclau, Ernesto. «Los nombres de Dios.» En *Misticismo, retórica y política*, 101-127. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Mahmood, Saba, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2005.
- Manning, Erin, 2010. “Always More than One: The Collectivity of *a Life*”, *Body & Society*, Vol. 16, num 1 (Sage Publications), 117-127.
- Martí-Jufresa, Felip and Xavier Bassals, 2012, “Filosofía y ateísmo”. Entrevista a Jean- Luc Nancy, (Barcelona), 21 de noviembre, en <http://www.lavanguardia.com/libros/20121121/54354691306/filosofia-y-ateismo.html>. Última consulta: abril, 2014.
- Mauss, Marcel, 1994 (1950 [1924]) “Técnicas del cuerpo”, *Sociología y antropología*, Introd. Claude Lévi-Strauss, trad. Teresa Rubio de Martin-Retortillo. [Edición en inglés, 1979 [1950 (1934)]. “Body Techniques”. In Mauss, M., *Sociology and Anthropology*, Londres-New York: Routledge y Kegan Paul] 0
- Morrison, Toni, 1993 [1992] *Playing in the Dark: Whiteness and Literary Imagination*, New York: Vintage.

- Murray, Timothy, 1997. *Drama Trauma. Specters of Race and Sexuality in Performance, Video, and Art*, Londres-Nueva York: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducido de la segunda edición en Francés. Madrid: Arena Libros, 2000[1992].
- . *El intruso*. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu, 2006[2000].
- . *La comunidad desobrada*. Traducido por P. Perera, I. Herrera y A. Del Río. Madrid: Arena, 2001[1986]. [La edición en Chile lleva por título: *La comunidad inoperante*, 2000.]
- . *La Declosión, Deconstrucción del cristianismo, I*. Traducido por G. Lucero. Buenos Aires: La Cebra, 2008[2005].
- Nussbaum, Martha C. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Traducido por Araceli Maira. Barcelona: Paidós, 2008[2001]. [Edición en inglés: *Upheavals of Thought: The intelligence of emotions*, Cambridge, MA: Cambridge University Press]
- . *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- . «Rostros marcados: la vergüenza y el estigma.» En *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, 205-260. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Piérola, Raúl Alberto. *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1977.
- Ramos, Julio. «Cuerpo, lengua, subjetividad.» *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XIX, nº 38 (1993): 225-237.
- . «El proceso de Alberto Mendoza: poesía y subjetivación.» *Revista de Crítica Cultural*, nº 13 (1996): 30-39.
- Scott, James, C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México DF: Ediciones Era, 2000 [1999] [Edición en inglés *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, MA-Londres: Yale University Press.]
- Scheper-Hughes, Nancy. «Las vacaciones del señor Tati y el safari africano de João: ver el mundo a través del turismo de trasplantes.» *Tráficos y democracia* (Estudios Críticos) 1, nº 2 (2013[2011]). <http://diecisiete.mx/expedientes/traficos/56-las-vacaciones-del-senor-tati-y-el-safari-africano-de-joao-ver-el-mundo-a-traves-del-turismo-de-trasplantes.html> (Último acceso: septiembre de 2013).
- . «Parts Unknown Undercover Ethnography of the Organs-trafficking Underworld.» *Ethnography* 5, nº 1 (2010): 29-73.
- Schilling, Chris. «Afterword: Embodiment, Identity and Theory.» En *The Body and Social Theory*. Londres-Thousan Oaks-Nueva Delhi: Sage publications, 2003[1993].

- Segal, Naomi. *Consensuality: Didier Anzieu, Gender, and the Sense of Touch*. Nueva York y Amsterdam: Rodopi, 2009.
- Serres, Michel. *Los cinco sentidos. Filosofía de los cuerpos mezclados*. Traducido por María Cecilia Gómez. México: Taurus, 2003[1985]. [Edición en inglés: *The Five Senses: A Philosophie of Mingled Bodies*, London: Continuum, 2008]
- , y Pedro Rouy. «Michel Serres. Es preciso darle un cuerpo al pensamiento.» *El País (Edición España)*. Diciembre 21, 1987. http://elpais.com/diario/1987/12/21/cultura/567039605_850215.html (último acceso: febrero de 2014).
- Thrift, Nigel. *Spatial Formations*. Londres: Sage, 1996.
- Wood, David. «Things at the edges of the world.» En *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*, de Richard Kearney y Kascha Seimonovitch. Nueva York: Fordham University Press, 2011.
- Zeiler, Kristin. «A Phenomenological Analysis of Bodily Self-awareness in the Experience of Pain and Pleasure: On Dys-appearance and Eu-appearance.» *Medicine Health Care and Philosophy* 13, nº 4 (2010): 333-342.