

Hacia una teoría del *cuerpo vivido* y la identidad del yo¹

Liuba Kogan²

-Introducción

Desde los orígenes de la antropología, el cuerpo fue un asunto relevante, en la medida en que para las sociedades sencillas, la corporeidad representaba claramente un *locus* para la clasificación social (Turner 1994, 17),

(...) la antropología propició interés en el cuerpo, porque éste actúa como sistema clasificatorio. El cuerpo (con sus orificios, funciones regulares, capacidad reproductiva, adaptación al medio y su especificidad orgánica) demostró ser un recurso <natural> para la metáfora social (...)

Los trabajos antropológicos -a diferencia de los de la sociología clásica- estuvieron enfocados en los cuerpos y sus variantes socio-culturales. Por ejemplo, se prestó atención al cuerpo en términos analíticos; es decir a partes de cuerpo (Csordas, 1996) como a la

¹ Algunos pasajes de la introducción y la coda, pertenecen al texto, “Cuerpos e Identidades en las Ciencias Sociales: la insoportable proximidad de lo material” En: Debates en Sociología n° 32, 2007.

² Doctora en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Maestra en Estrategias de la Comunicación de la Universidad de Lima, Licenciada en Sociología y Bachiller en Ciencias Sociales de la PUCP. Jefa del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas Universidad del Pacífico Lima e-mail: Kogan_l@up.edu.pe

percepción (los cinco sentidos), a las prácticas corporales (técnicas corporales) (Mauss, 1971), al significado simbólico de partes corporales como el cabello, la cara, los genitales, etc., a procesos como la menstruación, la risa o el llanto y a sus variantes culturales y a productos corporales como la sangre, el semen, el sudor o las lágrimas. También hubo un interés en la antropología por el *cuerpo típico* (Csordas, 1996); es decir, por relacionar al cuerpo con ciertas áreas del conocimiento como cuerpo y salud, cuerpo y dominación, cuerpo y religión o cuerpo y género, etc. Encontramos a su vez, etnografías que describen rituales en los que el cuerpo resulta el protagonista principal (Turner, 1996). Sin embargo, la sensación que nos queda, es la de intuiciones teóricas relevantes en la antropología clásica en torno al cuerpo, que no dialogaron sistemáticamente con etnografías que se realizaron con posterioridad. Es decir, no encontramos un *cuerpo teórico* estructurado y sistematizado en torno a la corporeidad, ni una aproximación de corte fenomenológica, que rescate los significados que los actores sociales elaboran sobre sus cuerpos.

Por el contrario, al revisar la literatura sociológica clásica en torno a los cuerpos, podemos afirmar que éstos no fueron tematizados. Sin embargo, sería exagerado señalar que los científicos sociales clásicos olvidaron al cuerpo como un objeto de reflexión ontológica o epistemológica. Para empezar, los sociólogos clásicos se plantearon interrogaciones diferentes a la de los antropólogos, ya que buscaban entender cómo se relacionaban los grupos sociales y los individuos en sociedades complejas y secularizadas, en las que los cuerpos habían dejado de jugar un papel significativo en la medida en que los rituales habían ido perdiendo su carácter holístico.

Así, la sociología clásica no prestó especial importancia a los cuerpos como fundamento epistemológico, porque al parecer los cuerpos no representaban para los sujetos occidentales, de finales del siglo XIX e inicios del XX, un espacio privilegiado desde el cual podían expresar, resistir o innovar los mandatos culturales (Turner, 1994: 18),

(...) la distinción de Weber entre la acción y el comportamiento se convirtió, como consecuencia, en característica esencial del repertorio sociológico. (...) El cuerpo se hizo externo al

actor, que apareció, tal y como era, un agente con capacidad de decisión.

Sin embargo, el papel central que le asignan los individuos al cuerpo en la sociedad contemporánea occidental, ha vuelto a considerarse significativo al punto de argumentarse que vivimos en un régimen somático (Turner, 1994: 34). Los cuerpos se han convertido en un *locus* privilegiado de construcción de identidad, en la medida en que las ideologías fueron perdiendo centralidad en la asignación de sentido a la acción humana en detrimento de los estilos de vida. En la actualidad, nos vemos urgidos a gestionar los cuerpos de cara a las modas, sus inscripciones y mandatos culturales, a fin de elegir e interiorizar un estilo de vida que organice el sentido de nuestra existencia.

Podemos afirmar por consiguiente, que las sociedades configuran sus objetos de estudio de cara a los fenómenos sociales considerados relevantes y que la materialización de las identidades puede sedimentarse a partir de recorridos o programas culturales diversos, que no necesariamente priorizan el cuerpo –aunque investigadores e informantes se valgan de él–; por ejemplo, los programas anclados en ideologías.

Siguiendo los comentarios de Turner (Turner, 1994: 32-33) sobre la producción académica en torno al cuerpo en la literatura anglosajona, podemos señalar algo similar para el caso de Latinoamérica: “una excesiva devoción por la especulación teórica, de cara a una agenda de investigación empírica muy pobre” que destaca por la escasez de estudios empíricos desde perspectivas fenomenológicas, a pesar de que éstas últimas se desarrollaron profusamente en el ámbito de la filosofía y de la psicología (Aisenson Kogan, 1981: 9).

Así, a pesar de la “excesiva devoción por la especulación teórica” en los estudios sobre el cuerpo en las ciencias sociales latinoamericanas; parece no haberse incorporado suficientemente la perspectiva del *cuerpo vivido*, que proponen las aproximaciones filosóficas de la fenomenología; sino más bien han destacado los estudios de corte estructuralista, tal vez teñidos por el entusiasmo que desplegaron los estudios críticos en torno a la temática del género que tuvieron como modelo las reflexiones de Foucault.

-El cuerpo vivido y la materialización del cuerpo

De modo general, para Husserl, Bergson, Merleau-Ponty y Ricoeur, el *cuerpo vivido* es la conciencia que tenemos sobre nuestra experiencia corporal. Es decir, en la experiencia cotidiana de las personas cuerpo vivido y yo, tenderían a (con) fundirse, por lo que no se presentaría una situación propicia de reflexividad. Cabe señalar, sin embargo, que existirían situaciones en las que cuerpo vivido y yo no coinciden: cuando la persona se asume como sujeto trascendental; o cuando "...sectores o funcionamientos fisiológicos y aun meramente físicos del organismo... no llegan a integrarse en la personalidad individual" (Aisenson Kogan, 1981: 290); por ejemplo, cuando no somos conscientes de la textura de nuestros tejidos, del flujo sanguíneo, del latido del corazón, etc. Así, con excepción de situaciones extremas; como por ejemplo, la del sujeto en estado vegetal o bajo anestesia general, las personas seríamos y sentiríamos a partir de nuestros cuerpos,

(...) en la zona que corresponde a nuestro ser habitual, incluidos los contactos con otras personas y cosas, cuerpo vivido y yo se confunden; nos hallamos aquí en un plano en el que las actitudes asumidas o los afectos experimentados poseen un carácter ambiguo, pues ya originalmente constituyen un comportamiento psico-físico.

El sentido antropológico del cuerpo reside pues en su enraizamiento en la personalidad, que por una parte refleja y por otra contribuye a formar, en una ceñida dialéctica (Aisenson Kogan, 1981: 295).

El cuerpo nos permitiría, pues una presencia en el mundo, gracias a que es un organismo concreto que nos posibilita la experiencia perceptiva; es decir, nuestra subjetividad resultaría en gran medida una prolongación de nuestros cuerpos.

En otras palabras, el cuerpo es una condición para nuestra existencia, *una base de operaciones* desde la que actuamos en el mundo, pero que a la vez, se encuentra colmado de significado. Como señala Grosz, el cuerpo humano -en tanto cuerpo vivido-trasciende lo meramente biológico, sin dejar de serlo (Grosz, 1999: 382),

By body I understand a concrete, material, animate organization of flesh, organs, nerves, muscles, and skeletal structure which are given a unity, cohesiveness, and organization only through their psychical and social inscription as the surface and raw materials of an integrated and cohesive totality... The body becomes a human body, a body which coincides with the 'shape' and space of a psyche, a body whose epidermic surface bounds a psychical unity, a body which thereby defines the limits of experience and subjectivity, in psychoanalytic terms through the intervention of the (m) other, and ultimately, the Other or Symbolic order (language and rule governed social order).

Señalemos pues, que el *cuerpo vivido* es un *cuerpo humano* en tanto se le asigna sentido a partir de la experiencia intersubjetiva, en espacios físicos concretos. Más aún, algunos autores contemporáneos señalan la ampliación e importancia del espacio biográfico y la reflexividad como sino de nuestros tiempos; lo que haría que los sujetos sean cada vez más conscientes de su propio cuerpo y que éste sea un componente básico de la identidad del yo.

Como señalamos, en América Latina, ha primado la perspectiva de investigación estructuralista; es decir, los cuerpos aparecerían para los investigadores como moldeados por las instituciones sociales y las relaciones de poder que ellas encarnan. Las *pedagogías del yo*, permitirían que los sujetos aprehendan en sus propios cuerpos los mandatos institucionales, los que han sido profusamente estudiados. Sin embargo, han sido desaprovechadas otras perspectivas, debido tal vez a dos condiciones: su relativa novedad teórica y una sensibilidad en los investigadores poco proclive a alejarse de la perspectiva estructuralista y de las posibilidades críticas que ésta reporta en tanto permite analizar la impronta de las instituciones sociales sobre los cuerpos.

Así, encontramos pocos estudios desde la performatividad; es decir, la concepción del sujeto anclada en la acción social y la iteración de ella (Butler, 1993), la que generaría la posibilidad de actualizar y recrear los mandatos culturales y la identidad del yo, en la actuación misma. Esta perspectiva resulta sumamente interesante, ya que nos permite entender

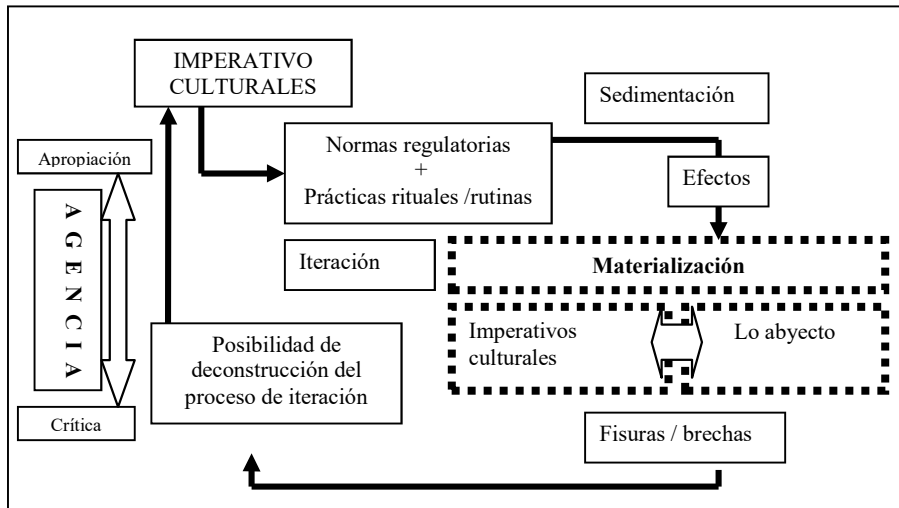
la relación entre sujeto, instituciones y cuerpo sin apelar al concepto de *construcción* de identidades, sino más bien al de *materialización*.

Butler considera una trampa hablar de construcción de cuerpos y más bien apela al concepto de materialización -que nos remite directamente a Bourdieu y al concepto de *habitus*-. Butler señala que la idea de que lo social unilateralmente actúa sobre lo natural (el cuerpo biológico) y lo inviste con sus parámetros y sus significados es errónea, pues el cuerpo no es una superficie pasiva fuera del orden social ni anterior a él. Esta errónea concepción de la construcción social de lo natural presupone el reemplazo o cancelación de lo natural por lo social, una “desubstanciación”. La autora se pregunta, *¿qué queda del sexo una vez que ha asumido su carácter social como género?*

El segundo argumento de Butler para preferir el concepto de materialización de los imperativos culturales en los cuerpos y no su construcción social, se basa en la crítica al constructivismo lingüístico radical, que plantea que sólo lo nombrable existe. Así, el sexo se convertiría en una ficción: un lugar pre – lingüístico al que no se puede tener acceso: “Si todo es discurso, ¿qué hay del cuerpo?”. En realidad, no existiría un *yo* o un *nosotros* anterior a la construcción del sexo/género (agreguemos, de la edad o de la etnia); sino que se materializa / subjetiviza como producto de las relaciones sociales que imponen las normas regulatorias del imperativo heterosexual (de juvenilización o de la norma occidental). Pero esa materialización no implica la colocación de una máscara -al estilo de Goffman (1995)-, ni una agencia o performatividad voluntarista: “yo me construyo”. Butler no niega al agente, pero no lo empodera: no existiría, pues, un sujeto que dirija el proceso de materialización de los cuerpos. Pero el proceso de materialización se da en el tiempo; es decir, tiene una historia, y se produce por la iteración de las normas que generan categorías no estables. Este proceso se naturalizaría al punto que las personas lo consideran natural y no un proceso social.

Siguiendo la propuesta de Butler, podemos esquematizar el proceso de materialización del modo siguiente,

Cuadro n°1: La materialización del sexo-género según Butler



Fuente: elaboración propia.

Las personas, iterativamente, actualizan los imperativos culturales, a partir de acciones sociales basadas en las normas que regulan su comportamiento; a la vez que realizan, prácticas rituales o rutinas de cara a dichos imperativos culturales. Como efecto de la acción iterativa del comportamiento humano, se iría sedimentando la materialización de los cuerpos. Sin embargo, pueden aparecer fisuras en el horizonte de los imperativos culturales, habida cuenta de acciones sociales consideradas abyectas. Éstas, permitirían que ciertos sujetos-desde una perspectiva crítica- dinamicen procesos de deconstrucción de la iteración, cuestionando o transformando los imperativos culturales de base.

Así, los imperativos culturales, como la heterosexualidad o la juvenilización, se perpetuarían produciendo la materialización del sexo o de la edad, pero su historicidad permanecería disimulada. Más bien, sus efectos se irían acumulando poco a poco hasta producir efectos materiales sobre los cuerpos. De otra parte, cabe señalar que el sujeto no actúa en complicidad con esta ley simbólica de los imperativos culturales, más bien se identifica con dichas leyes como algo natural y ahistórico, y se las apropia compulsivamente. La agencia del sujeto, pues, consistiría – según Butler- en apropiarse de fórmulas ya existentes que proponen los

imperativos culturales. En otras palabras, la agencia aparece como una práctica iterativa, rearticulatoria, inmanente al poder, y no como una relación de oposición externa al poder.

Sin embargo, es interesante señalar que la propuesta de Butler, no admite una cierta dosis de reflexividad, que puede estar generándose en el contexto socio-cultural de la *sociedad de la globalización e información*. Es decir, los sujetos –debido a la excesiva demanda en el cumplimiento de los imperativos culturales, vía la proliferación y saturación de información- estarían sospechando de esa naturalización y ahistoricidad con la que se ha vivido la materialización de las identidades y los cuerpos. Este resquicio que Butler no explora, hace posible una dosis de conciencia sobre los cuerpos de los sujetos no abyectos, y que son por el contrario, personas que se ajustan a los imperativos culturales.

-El espacio interpretativo de la disrupción³: claves para entender la relación entre cuerpo e identidad

El espacio interpretativo desde el cual se problematizó la relación entre cuerpos e identidades en las ciencias sociales, fue privilegiadamente el del dolor (el cuerpo de la tortura), la discapacidad física, el envejecimiento, enfermedad y muerte, rituales de posesión, la abyección (o aquello que está fuera de lugar o resulta inclasificable) como el cuerpo “colectivo” de los hermanos siameses o la ambigüedad clasificatoria –en términos binarios- de los cuerpos intersexuales; la privación o el exceso (locura y hambre, obesidad, anorexia, vigorexia.), etc.

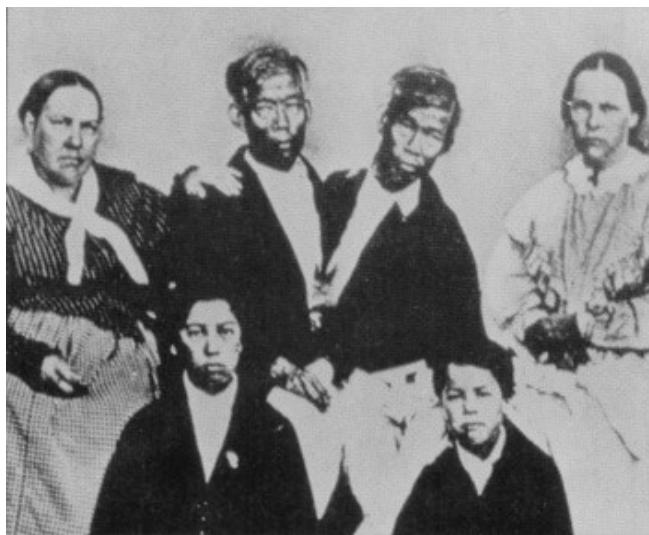
Como podemos apreciar, el espacio interpretativo privilegiado en las ciencias sociales fue el espacio de los extremos. Parafraseando a Julia Kristeva (1982), los *horrores corporales* constituyeron el locus epistemológico desde el cual se reflexionó sobre la compleja relación entre cuerpo e identidad. Sin embargo, como señalamos con anterioridad, la especulación fenomenológica y los estudios empíricos sobre cuerpos *normales* pasaron prácticamente desapercibidos.

³ Una versión de este apartado fue publicado en Kogan, Liuba (2009), “Cuerpos e Identidades: el espacio interpretativo de la disrupción”, en *Revista RELACES* n° 1.

- Los cuerpos *freak* y el debate sobre su ontología.-

La materialidad de los cuerpos y su relación con la identidad se ha discutido a partir de la reflexión sobre cuerpos *anómalos*, como los cuerpos de los sujetos intersexuales o de los gemelos siameses (Grosz, 1996). Cabe señalar que no se trata en estos casos de cuerpos que presentan discapacidades (Breckenridge y Vogler, 2001) -como órganos que no funcionan adecuadamente o de daños producto de accidentes o torturas-, sino de la manifestación de la ambigüedad.

Los cuerpos *freak* de los hermanos gemelos unidos, producen fascinación y horror porque cuestionan las categorías y oposiciones binarias; y por tanto, nos invitan a reflexionar en torno a la relación entre cuerpo e identidad.



Fuente: www.lostmuseum.cuny.edu/images/ch&e-wives.jpg

Chang y Eng (en la foto) nacieron como gemelos unidos en 1811 en Siam. Fueron *descubiertos* por un comerciante norteamericano y llevados a los Estados Unidos y Europa para su exhibición. A los 42 años se casaron con dos hermanas inglesas de 26 y 28 años, teniendo en conjunto 22 hijos y más de 200 nietos.



<http://health.learninginfo.org/images/siamese-twins.jpg>

Yvonne e Yvette Mc Carther nacieron en 1949 en los Estados Unidos pegadas por la parte superior de la cabeza. Nunca se referían a ellas mismas como “nosotras”, sino cada una manifestaba ser una personalidad diferente, gustaban ir de compras y se desempeñaron como cantantes hasta su fallecimiento en 1992.

A estos dos casos paradigmáticos y ampliamente documentados por Elizabeth Grosz (1996: 61-62), tenemos que agregar el de diferentes hermanos gemelos unidos con características particulares, como los que tienen los órganos vitales duplicados, por lo que uno de ellos resulta un *cuerpo parásito*. Estas situaciones anómalas pues, han permitido cuestionar la relación entre cuerpo e identidad: ¿Encontramos un cuerpo y dos sujetos? ¿Los gemelos unidos constituyen dos sujetos a pesar de tener idéntica experiencia vital? ¿Cuáles son las fronteras identitarias entre estos dos sujetos al tener cuerpos cuyas fronteras no son claras? ¿Podemos hablar de identidad colectiva o sujeto colectivo?

Otra oportunidad interpretativa en torno a la identidad y el cuerpo, la ofrecen los casos de sujetos intersexuales o hermafroditas. Esta

condición, en realidad trata un conjunto variado de anomalías corporales dadas por la incongruencia entre las variables que constituyen el sexo: gónadas, genitales externos, constitución hormonal, sexo de crianza, genitales internos y sexo genérico (Money y Wiedeking, 1980). Los estudios sobre personas intersexuales y sus testimonios nos muestra que el sujeto no materializa una identidad independientemente de su cuerpo. En muchos casos, la ambigüedad de sus genitales les permite explorar la posibilidad de negociar y performar identidades -alternativamente femeninas o masculinas-, gestionando su apariencia corporal: corte de cabello, forma de caminar o vestimenta. Este *experimento de la naturaleza* nos muestra que cuerpo e identidad son dos aspectos estrechamente relacionados.

- *Drag Queens, travestis, transexuales, transformistas.*

La presencia de sujetos transgenéricos y del movimiento *queer*, generó una serie de reflexiones teóricas que nos plantean cuestionamientos sobre la relación entre cuerpos e identidades (Gonzaga Jayme 2003), puntualizando su carácter fluido y constantemente negociado; es decir, como cuerpos/ sujetos performativos, ya que los sujetos transgenéricos, como travestis, transexuales, transformistas y drag Queens⁴, deben permanentemente negociar / performar sus identidades de cara a temporalidades diferentes, experimentando su identidad como posiciones diversas en un continuum entre varón/ masculino y mujer/femenina. Pero, a pesar de los cambios, temporalidades, negociaciones y ambigüedades, los sujetos transgenéricos reconocen en las políticas de identidad, como la estatal -que exige documentos de identidad como pasaportes, certificados de estudios, etc.-, un ancla identitaria: algo que permanece a pesar del cambio. Destaquemos pues, que las teorías sobre performance y negociación, resultan útiles para entender las identidades en sociedades complejas, en tanto iluminan los

⁴ El travesti varón se viste de mujer de día y de noche: pretende parecer mujer las 24 horas del día. El transexual afirma haber nacido con el cuerpo equivocado, pues su identidad de género no concuerda con sus genitales externos: busca transformarlos quirúrgicamente. El transformista varón, es “hombre de día” y “mujer de noche”, para lo cual oculta los rasgos físicos masculinos que considera indeseables con la ayuda de maquillaje, depilación, etc. El Drag Queen busca encarnar un personaje caricaturesco sin la pretensión de parecer mujer como sucede con el transformista.

espacios de negociación, actuación o iteración; que no necesariamente implican una permanente reflexividad en términos exclusivamente cognitivos.

- *Rituales de posesión*

Desde la antropología, interesantes etnografías sobre rituales de posesión y por ende, sobre las relaciones entre cuerpo y persona (Corin, 1998), nos proponen preguntas también fundamentales para entender la relación entre cuerpo e identidad (Lambek 1998: 104) ¿Cuáles son las fuentes de la agencia humana? ¿Qué relación existe entre acción y pasión, y autonomía y conexión, en la identidad del yo? ¿Cuáles son las relaciones entre cuerpo y mente? ¿Cuáles son los límites de la persona con los otros y su entorno? ¿Podemos considerar las identidades siempre individualizadas? ¿Qué sucede con la persona cuando manifiesta ser poseída por un espíritu y cómo entender los cambios que ello introduce? ¿Cómo entender que a no todo cuerpo se le atribuye un yo, ni todo yo tiene una presencia corporizada?⁵

Por ejemplo, los antropólogos que estudiaron a los Kamea de nueva Guinea (Bambford, 1998) o los Mongo de Zaire occidental (Corin, 1998: 87) conceptúan al cuerpo como locus de negociación entre los sujetos y los espíritus; plausibles, por tanto, de producir un proceso de redefinición de identidades, ya que tienden a ser percibidas como fluidas, no esenciales y compuestas por múltiples dimensiones,

I will show that the initiation ritual performs a structural rearticulation of personal space and its relationship with the cultural order, but from within the cultural scene. My argument is that spirit possession releases and articulates a potential for individuation and sustains a position of subject in African traditional societies at the same time, spirit possession redefines the foundations of the relationship with the cultural order and, more generally, creates a new dialectic at the individual as well as at the collective level (Corin, 1998: 88-89)

Así, los trabajos editados por Lambeck y Strathern sobre diversos

⁵ Consideremos los casos de personas en estado vegetal o el de embriones criogenizados.

grupos sociales de Melanesia y África nos muestran identidades fluidas, que se rearticulan en negociación con los otros, que intercambian fluidos corporales, que reciben espíritus en sus cuerpos y que no se perciben constituidas por partes coherentemente articuladas.

De igual modo, Bynum (1995: 79) propone que en el S.XII y XIII las ideas de resurrección afincadas en la imagen popular del *fin de los tiempos* conllevaba el temor de la *metempsychosis*; es decir, de la pérdida del yo a partir de la pérdida del cuerpo. Se creía que algunas personas podían intercambiar cuerpos o que podían ser subsumidos por otros cuerpos, sean humanos, animales e incluso plantas. La idea de un alma sin cuerpo resultaba aterradora, pues atentaba contra el orden y la estabilidad de las categorías identitarias: se temía no sólo la metempsychosis, sino también las posesiones y los espíritus; que atemorizaban en tanto permitían cruzar fronteras categoriales. Alrededor del año 900 los teólogos prohibieron –considerándola blasfemia– la creencia en la metempsychosis (Bynum 1995, 89), en un intento por poner orden en el mundo y de fijar a los individuos en categorías inmutables. Esto evitaba una ansiedad ontológica frente a la contaminación, la inestabilidad o alteración de los sujetos/cuerpos.

- *Cuerpo y memoria*

Otro espacio interpretativo interesante para reflexionar sobre las relaciones entre cuerpos e identidades, ha sido el del cuerpo sometido a la tortura, situaciones de violencia extrema, accidentes cerebrales o a enfermedades como el Alzheimer, que afectan la memoria. Erik Erikson (1980: 42) refiere el caso de veteranos de guerra que sufrían síntomas de pérdida parcial de la síntesis de yo (amnesia, confusión, desorientación espacial y temporal), o pérdida total de la síntesis del yo (pérdida de la sensación de mismidad, continuidad y confianza en el propio rol social). Esto ayudaría a discutir las interesantes relaciones entre memoria e identidad, en la medida en que sin recuerdo no es posible la reflexividad del yo (Giddens, 1998: 93-139).

Estas propuestas nos plantean la estrecha relación entre identidad, cuerpo y memoria. Debemos relevar entonces la idea de la imposibilidad de identidad sin memoria, y para ello necesitamos un cuerpo material y fisiológicamente saludable.

- *Artes y corporeidad*

Finalmente, otro espacio interpretativo disruptivo que ha inspirado preguntas importantes sobre la relación entre cuerpos e identidades, ha sido el del arte y la literatura. Diversos autores se preguntaron cuáles eran los límites corporales y la cualidad de especie humana de los sujetos, a partir de discutir las relaciones e intercambio de material genético entre especies (Lynch, 2003), el papel de la piel como interfase entre el yo y el mundo; y sobre todo, las relaciones entre seres humanos y nuevas tecnologías (Dery, 1996; Balsamo, 1996).

Se podría argumentar que trabajos artísticos como los de Orlan (Dery, 1996: 239-240), Stelarc (Dery, 1996: 153-157) y E-Kac, constituyen provocaciones epistemológicas que nos llevan a reflexionar sobre los sujetos contemporáneos en condiciones límite.

Por ejemplo, Orlan (Dery, 1996: 230-241) se propuso transmutar su rostro para componer un rostro ideal que incluyera las orejas, labios, ojos, etc., de diferentes cuadros famosos, por medio de múltiples cirugías estéticas; mientras Stelarc (Dery, 1996: 160 y ss) -por medio de performances artísticas como la suspensión de su cuerpo a través de ganchos metálicos, o la ingestión de cámaras fotográficas de titanio- buscaba mostrar la obsolescencia del cuerpo humano y la necesidad de expandirlo mediante prótesis. Estas performances artísticas plantean la existencia de cuerpos que van más allá de los límites de lo humano, en tanto se procede a la manipulación del *cuerpo natural* considerado antaño como un destino ineludible.

También debemos considerar los trabajos de Eduardo Kac, en torno al arte transgénico, a través del cual se propone transferir material genético de una especie a otra, mediante técnicas de ingeniería genética, o crear organismos vivientes con genes sintéticos, como los cimientos de nuevas identidades post humanas,

En el futuro dispondremos de material genético foráneo dentro de nosotros, puesto que hoy día ya realizamos implantes mecánicos y electrónicos. En otras palabras, seremos transgénicos. A medida que se desmorona el concepto de especie, a través de la ingeniería genética, la misma noción de lo que significa ser humano está en juego (Kac, 1998)

Estas propuestas originadas en el mundo del arte, y las reflexiones que sobre las llamadas identidades post-humanas se vienen produciendo, como el *Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway (1991), nos plantean preguntas en torno a los límites del cuerpo humano como especie, a los dilemas que en tal sentido plantea el intercambio de material genético entre especies y finalmente, el implante de maquinaria tecnológica en el cuerpo humano. Todo ello por tanto, dislocaría nuestra noción de una identidad humana naturalizada.

En síntesis, planteamos que el espacio epistemológico privilegiado para entender la relación entre cuerpos e identidades ha sido el de la disrupción: cuerpos abyectos como los de los hermanos siameses o los de los individuos intersexuales; los cuerpos en rituales de posesión, cuerpos sometidos a violencia física o psicológica considerable o en su defecto cuerpos incapacitados para el recuerdo por daños cerebrales y finalmente, los cuerpos humanos que reciben material genético de otras especies animales o máquinas y aparatos electrónicos. Sin embargo, se ha trabajado escasamente una ontología del cuerpo *sano o normal*.

Para entender la relación entre cuerpo e identidad del yo en sociedades contemporáneas: una revisión de tres modelos socio-culturales

Las relaciones entre contextos socioculturales, órdenes temporales e identidades personales, merece problematizarse y desarrollarse profusamente; ya que nos plantea un nudo temático rico en posibilidades para explorar los *cuerpos vividos*.

Sin embargo, no debemos caer en la tentación de esbozar una lectura lineal que privilegie el paso de lo simple a lo complejo en torno a la naturaleza de las identidades, estructuras sociales y órdenes temporales. Más bien consideraremos en términos canónicos, tres modelos – complejos simbólicamente- que nos permiten comprender las relaciones de los sujetos con sus cuerpos, en diferentes contextos socio-históricos y diferentes órdenes temporales, cuyo hilo ordenador es el modelo del proyecto moderno.

- La idea de persona en tanto personaje, sin profundidades ocultas, asumiendo principalmente roles, títulos y/o categorías sociales en un orden temporal no lineal.-

En *Sociología y Antropología*, Mauss (1971) indica que en sociedades *primitivas* la persona se encuentra confundida con el clan, desarrollándose en términos de un personaje que se juega en los dramas sagrados. Siguiendo esta línea argumentativa, Berger y Luckmann (1968: 206) señalan que, como las personas en las sociedades sencillas, no se conciben como *profundidades ocultas* en un sentido psicológico, las personas son lo que se supone que sean, por lo tanto no existiría un problema de identidad. Sin embargo, en sociedades complejas, plantean que se presentarían problemas de identidad a causa de *inadecuaciones en la socialización* debido a la proliferación de roles que las personas pueden adoptar, gracias a la división social del trabajo; lo que llevaría a que una persona no sea lo que se espera que sea. Ello ocurriría (Berger y Luckmann, 1968: 209-213),

a- cuando se presentan elencos socializadores heterogéneos y rivales entre sí y el niño opta equivocadamente. Por ejemplo, un varón que aprehende contenidos socialmente considerados femeninos como si fueran apropiados para sí.

b- cuando los otros significantes proveen mundos radicalmente opuestos, y el individuo se debate en torno a cómo conjugar mundos tan diferentes (¿quién / cuál soy yo?).

c- cuando se presentan discrepancias entre la socialización primaria y secundaria y los individuos pueden internalizar realidades diferentes *sin* identificarse con ellas (“alternación fría”); es decir, se juega a ser lo que no se es.

Siguiendo esta pista en torno a la relación entre tipo de sociedad e identidad, Geertz, trabaja sobre los conceptos precedentes, pero agrega el ingrediente del *orden temporal*, a raíz de la descomposición del concepto de *semejante*, tomado de las reflexiones fenomenológicas de Schütz (1974). Las diferencias entre los conceptos de *predecesores* y *sucesores* (personas con las que no compartimos un tiempo común)⁶, *contemporáneos*

⁶ Quiero señalar, sin embargo, que diversos estudios sobre rituales de posesión, más bien nos muestran la convivencia de antecesores *en el cuerpo del sujeto* o de lo contrario la

(personas con las que compartimos un tiempo común, pero no el espacio común de las relaciones cara a cara) y los *asociados* (que comparten tiempo y espacio en términos de que intervienen recíprocamente en sus vidas), permiten complejizar el concepto de tiempo y sobre todo, imaginar que es posible un sistema de cambio generacional en un orden temporal *inmóvil* y de identidades personales donde el envejecimiento biológico no resulta significativo en la experiencia vital de la persona. De donde se podría desprender que la importancia del cuerpo en la identidad personal parecería ser fundamental recién en la modernidad,

A lo largo del siglo XIX se acentúa y se difunde lentamente el sentimiento de la identidad individual (...). Por primera vez, la fijación, la posesión y la comunicación en serie de la propia imagen se vuelven posibles para el hombre del pueblo... Los fotógrafos se establecen hasta en las ciudades más pequeñas; hay artistas de feria que instalan sus barracas en la calle y anuncian sus fotos por un franco. El acceso a la representación y posesión de la propia imagen aviva el sentimiento de la importancia de uno mismo, democratiza el deseo del reconocimiento social (Aries, 1991: 121).

Este sentimiento de poseer un cuerpo que expresa una interioridad, y que se muestra a los otros con el fin de negociar permanentemente la identidad personal, parecería no haber sido la norma en las sociedades premodernas. Geertz, plantea que en sociedades sencillas, el cuerpo como ancla de la identidad del yo no resultaba un asunto relevante para los sujetos. Por lo que la conciencia del propio cuerpo envejeciendo, a partir del proceso de auto-observación y reflexividad (Giddens, 1998: 100) que implica un orden temporal lineal, que va del nacimiento a la muerte, resultaba poco relevante.

De acuerdo a Geertz, en la vida cotidiana de los balineses, las relaciones interpersonales (con los asociados) se encontraban fuertemente formalizadas, por lo que terminaban convirtiendo dichas relaciones en vínculos entre “contemporáneos”; en otras palabras, se desdibujaba la profundidad del yo personal, en aras de términos de

aparición o presencia de los muertos (antecesores) en permanente diálogo con los seres del presente: lo que indicaría un tiempo común.

parentesco, títulos de status religioso, títulos públicos, etc.; dejándose de lado una historia lineal y personal. Por ejemplo, los nombres personales eran un gran secreto, usándose en las interacciones sociales, el orden de nacimiento (primero, segundo, tercero y cuarto). Mientras el quinto hijo volvía a llamarse, primero, el sexto, segundo..., y así sucesivamente. Igualmente, los títulos de status religioso y los títulos públicos formaban un entramado complejo, conjuntamente con términos de parentesco, donde nombres de nietos y abuelos, eran semejantes, lo que lleva a imaginar un mundo donde reconocer un cambio lineal es prácticamente imposible,

La propensión a convertir los semejantes en seres contemporáneos hace que se esfume la sensación de envejecimiento biológico; una esfumada sensación de envejecimiento aparta una de las fuentes principales del sentido del fluir del tiempo; un reducido sentido de flujo temporal da a los sucesos interpersonales una cualidad episódica (...) (Geertz, 1997: 335).

Así, lo que definía la identidad social de una persona era su “rango procreativo”, por lo que, “En Bali, las etapas de la vida humana no se conciben desde el punto de vista del envejecimiento biológico, al que se concede escasa atención cultural, sino que se los mira atendiendo a los procesos de permanente génesis social” (1997: 312).

En síntesis, pues, Geertz nos plantea que en la actualidad consideramos los rasgos psicológicos como núcleo de la identidad, mientras los balineses tenían como núcleo de su identidad, el rol social: “ellos, al concentrarse en la posición social, dicen que el papel que desempeñan es la esencia de su verdadero yo” (1997: 320). Así, los balineses vivirían *un ahora sinóptico* (323), en un horizonte de sentido de pura simultaneidad, creando una concepción despersonalizada de la personalidad y un tiempo destemporalizado. Esto nos permite resaltar nuevamente, la relación entre orden temporal, la identidad del yo y el cuerpo. Pues en un orden temporal no lineal, donde prima el personaje sobre la persona, el tema del envejecimiento y la preocupación por la apariencia en términos estéticos, no tendrían existencia o un sentido profundo.

- El concepto de persona definido por la profundidad del yo (la persona que piensa su vida de cara a horizontes de significado o meta narrativas) en un orden temporal lineal - fluido

Perhaps the most profound change in the long transition from Stone Age to Information Age revolves around our subjective experience of time
(Stix, 2002: 37)

(...) one of the hottest themes in theoretical physics is whether time itself is illusory
(Stix, 2002: 39)

La ciencia moderna generó una metáfora de una fuerza impresionante: la idea del tiempo lineal (*el paso del tiempo*) y de allí, el concepto de progreso. El sujeto moderno desvinculado del orden natural (la *res extensa*) y desvinculado del orden simbólico de la tradición (la ciencia y la razón), (re) ordenó la generación de sentido de cara a un nuevo orden temporal en un mundo entendido como representación.

Pero al parecer, el tiempo no fluye linealmente, ni lo que consideramos posterior a un evento previo guarda una relación necesariamente causal con él ni obligatoriamente, es superior. Los físicos hoy, adscriben una visión del tiempo más parecida a la que concebían los balineses -interpretados por Geertz- o a las ideas medievales “de la recurrente personificación de arquetipos no situados temporalmente”, en palabras de Taylor (1996), y no a las interpretaciones de cualesquiera de nuestros contemporáneos en torno al flujo temporal. Para los físicos actuales, el tiempo debe entenderse como bloque u horizonte, donde hablar de pasado o futuro tiene tan poco sentido como ubicar un arriba y un abajo absolutos,

Nothing in known physics corresponds to the passage of time.
Indeed, physicists insist that time doesn't flow at all; it merely is
(Davis, 2002: 40)

Esta agenda oculta de la concepción del tiempo lineal de la modernidad, es pues el sustento de las imágenes de etapas lineales tanto

en el ciclo de la vida de los individuos, como de las etapas sociales del evolucionismo y por supuesto, de la preocupación por el envejecimiento biológico,

(...) el nuevo sentido del tiempo también ha cambiado la noción del sujeto: el particular yo desvinculado, cuya identidad se constituye con la memoria. Al igual que cualquier otro ser humano en cualquier otra época, éste sólo puede encontrar una identidad en la autonarración. Hay que vivir la vida como un relato, (...) Pero ahora se hace más difícil asumir el relato prefabricado de los modelos y arquetipos canónicos. La historia ha de extraerse de los particulares acontecimientos y circunstancias de la vida..." (Taylor, 1996: 307)

Así, el sujeto moderno que se constituye a partir de un yo desvinculado, capaz de objetivar el mundo y a sí mismo, con imaginación creativa, y colmado de ideales de autorrealización; encuentra sentido en la metáfora del tiempo lineal en tanto se asocia ésta a la idea del progreso, como un horizonte moral. Para Taylor, sólo es posible pensar en una ontología de cara a una moralidad, en la medida en que ésta nos plantea las obligaciones que tenemos con los demás, la noción de lo que debe ser una *vida plena*, y la idea de quiénes son los seres dignos de respeto⁷. Para el sujeto moderno, tres serían las fuentes principales en la constitución del yo, según el autor: el derecho a la autonomía, libertad y autocontrol; evitar el sufrimiento y el sentido de cotidianidad de la vida humana; es decir, la actividad productiva y la vida familiar como hechos centrales de nuestro bienestar.

Sin embargo, para el sujeto moderno, la identidad del yo se convierte en un problema, en la medida en que es necesario dotar de sentido a la experiencia personal por medio de la reflexividad de forma continua y generalizada, en un entorno plural de mundos de vida (Giddens 1998, 105 y ss). La memoria se convierte en un eje central del ejercicio de la reflexividad, y con ella, los soportes audiovisuales de representación del

⁷ Resulta interesante pues, retomar estas propuestas porque nos permiten entender los profundos vínculos que entablamos entre el cuerpo / corporalidad con la moralidad. Por ejemplo, un cuerpo obeso tiende a condenarse moralmente por la falta de voluntad, esfuerzo o apatía del sujeto, que no hace lo que debería para tener un cuerpo esbelto.

sujeto, especialmente la fotografía, popularizada a fines del siglo XIX (Silva, 1998). Así, el cuerpo empieza a cobrar centralidad y densidad en la medida en que se lo asocia con la identidad, porque la vida cotidiana se vuelve un referente en la construcción de sentido (y ya no los arquetipos que proponía la tradición). Resaltamos pues el hecho de que memoria y cuerpo, son la otra cara de la medalla de la identidad del yo.

- La propuesta de persona que asume un personaje (rehuyendo su profundidad) en horizontes de significados también sin profundidad, en un orden temporal desdibujado por la simultaneidad y la velocidad

La modernidad habría producido una *orgía* de modelos de representación (Baudrillard, 1997), al desligarse entre sí las esferas del arte, la ciencia y la moral (Habermas, 1991); es decir, habría desplegado una importante posibilidad de imaginar (Breckenridge, 1998), desde cada una de las esferas de la vida, más allá de las normas de la tradición. Ello habría ocasionado un nuevo orden temporal y un nuevo sujeto que viviría en un entorno *posterior al de la orgía*. Para Baudrillard, todo ya habría sido dicho y hecho, por lo que circularían sin cesar signos e ideas sin profundidad confundándose o contagiándose, porque resultarían meros simulacros de lo que fue en otro tiempo.

Jameson (Jameson, 2001: 29-32), al comparar la serie de cuadros de Van Gogh (*Los zapatos de labriego*) con la de Andy Warhol (*Zapatos de polvo de diamante*), propone que en el mundo posmoderno habría desaparecido la profundidad y las intensidades personales del mundo de los afectos; pues habría desaparecido el lugar del espectador. Los objetos que se representan -como en el caso de los zapatos de polvo de diamante-, son “como la pila de zapatos que quedó tras Auschwitz o los restos y desperdicios de un incendio incomprensible y trágico...” (Jameson, 2001: 31). Mientras en el mundo moderno existiría una metafísica interior y exterior al sujeto: los zapatos del labriego representados en la obra de Van Gogh, remiten a la miseria agrícola, a las faenas campesinas de alguien que dejó su huella vital en el artista. Mientras la superficialidad posmoderna, nos plantearía el concepto de simulacro y por tanto, la posibilidad de la mezcla y contaminación de conceptos y cuerpos, pues no remitirían a una realidad con profundidad. Lo que caracterizaría al sujeto contemporáneo, sería lo travestido. Ni orden, ni etapas ni

autenticidad: pura simultaneidad. La banalidad, en tanto falta de profundidad de los horizontes de vida, la superficialidad de los simulacros y el ocaso de los afectos en términos de intensidades afectivas impersonales flotando libremente (Baudrillard, 1997: 64).

Desde este planteamiento, pues, desaparecería la posibilidad de una representación lineal de la vida social y de la autobiografía, e incluso, toda sensación, tanto de simulacro como de autenticidad. En todo orden vital “*todos somos simbólicamente transexuales...*” (Baudrillard, 1997: 31), plantea Baudrillard: todo se mezcla y contamina. El cuerpo convertido en simulacro, no necesariamente se corresponde con la edad cronológica: el parecer se hace más importante que el ser: cirugías estéticas y diversos tipos de tratamientos asegurarían el camino para alcanzar el ideal de *juvenilización*. Reeditándose la idea de inmortalidad –en boga entre los siglos XVI y XVIII- a través del simulacro del cuerpo sin edad, logrado en un presente al que no se lo *deja fluir*, sino que se explota en sucesivos eventos efímeros,

Instead of trying (in vain) to colonize the future, it dissolves it in the present. It does not allow the finality of time to worry the living... by slicing time, all of it, exhaustively, without residue, into short-lived, evanescent episodes. It rehearses immortality, so to speak, by practicing it day by day (Katz, 1995).

Finalmente, es importante destacar que el *modelo de ruptura* de tres tipos de sociedades acotadas, nos permite ejercicios interpretativos sobre realidades concretas: no se trata entonces, de encontrar a esos sujetos en la realidad, sino de la posibilidad interpretativa de realidades complejas, que más bien pueden mostrarnos situaciones y sujetos en los que podemos encontrar rastros de los dos o tres modelos, dialogando armónica o conflictivamente.

Coda

Nos aguarda la tarea de suscitar estudios en América Latina que puedan abordar de manera creativa –en términos metodológicos- los *cuerpos vividos*. Es decir, promover estudios que permitan entender cómo los propios sujetos se relacionan con sus cuerpos; ello nos acercaría a

una temática poco abordada desde las ciencias sociales en América Latina: las emociones.

Por otra parte, es importante mencionar que se ha trabajado en nuestra región, escasamente una ontología del cuerpo *sano o normal*. Hemos comentado que el espacio epistemológico privilegiado para entender la relación entre cuerpos e identidades ha sido el de la disrupción: cuerpos abyectos como los de los hermanos siameses o los de los individuos intersexuales; los cuerpos en rituales de posesión, cuerpos sometidos a violencia física o psicológica considerable o en su defecto cuerpos incapacitados para el recuerdo por daños cerebrales y finalmente, los cuerpos humanos que reciben material genético de otras especies animales o máquinas y aparatos electrónicos.

Así, debemos señalar que el estudio de individuos *sanos o normales* nos permitiría relevar otro tipo de hallazgos; especialmente lo concerniente a lo no disruptivo; es decir, a las permanencias y contigüidades. Parece ser que en el sentido común académico, tendemos a evaluar como hallazgo de relevancia al cambio o a la disrupción; mientras consideramos relativamente deleznable aquel dato o hallazgo que marca la continuidad en el tiempo o en su defecto, que nos sugiere sutilezas. Sin embargo, las similitudes o continuidades merecen nuestra atención, pues también pueden mostrar fenómenos densos en significación: las continuidades generacionales, el proceso de envejecimiento, las similitudes en la experiencia vital de hombres y mujeres, etc. Cabe preguntarse en última instancia, ¿qué tipo de epistemología sería necesaria para considerar los detalles sutiles de la vida humana en el marco de la investigación científica como relevantes? ¿Qué tipo de aporte brindan datos de cambios paulatinos o de continuidades? ¿Sería posible algún tipo de falsación por acumulación de datos en el tiempo? Son necesarias investigaciones empíricas para responder a estas preguntas, por lo que el estudio de la corporeidad nos sería de gran utilidad.

En síntesis, el estudio del cuerpo desde la perspectiva de los sujetos, nos abriría todo un nuevo campo de investigación, que podría llevarnos a reformular nuestras preguntas, nuestras categorías de análisis, y concomitantemente con ello, nuestras metodologías de investigación.

-Referencias Bibliográficas

- AISEN SON KOGAN, A. (1981) *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- ARIES, P. (1991) *Historia de la vida privada. Sociedad Burguesa: aspectos concretos de la vida privada*. Buenos Aires, Taurus.
- BALSAMO, A. (1996) *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham, Duke University Press.
- BAMBFORD, S. (1998) *To eat for another: Taboo and the elicitation of bodily among the Kamea of Papua new Guinea*. Cambridge University en *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, de Lambeck y Strathern, 159-171. Cambridge, Cambridge University Press.
- BAUDRILLARD, J. (1997) *La transparencia del mal; ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona, Anagrama.
- BERGER, P. , y LUCKMANN, T. (1968) *La construcción social de la realidad*. Madrid, Amorrortu.
- BOURDIEU, P. (1997) *Razones prácticas; sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- BRECKENRIDGE, C. (1998) *Consuming Modernity. Public Culture in South World*. University of Minnesota Press.
- BRECKENRIDGE, C., y VOGLER, C. (2001) *The Critical Limits of Embodiment: Disability's Criticism* en *Public Culture* 13 (3). Pp. 349-357.
- BUTLER, J. (1993) *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*. New York / London, Routledge.
- BYNUM, C. (1995) *The resurrection of the Body in Western Christianity*. New York, Columbia University Press.
- CÁNEPA, G. (2002) *Poéticas y políticas de identidad: el debate por la autenticidad y la creación de diferencias étnicas y locales* en *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, de FULLER, Lima, PUCP/UP/IEP. Pp. 273-300.
- CORIN, E. (1998) *Refigurin the person; the dynamics of affects and symbols in an African spirit posesión cult* en *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, de Lambeck y Strathern, pp. 80-102. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, P. (2002) *That Mysterious flow* en *Scientific American*, Setiembre.
- DERY, M. (1996) *Escape Velocity. Cyberculture at the End of the*

- Century. New York, Grove Press.
- ERIKSON, E. (1980) *Identity and the Life Cycle*. New York / London, W.W. Norton & Company.
- GEERTZ, C. (1997) *La interpretación de las culturas*. México D.F., Gedisa.
- GIDDENS, A. (1998) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Ediciones Península.
- GOFFMAN, E. (1995) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrourtu.
- GONZAGA, JAYME, J. (2003) *Corpo, pessoa, identidades e genero: o tornar-se transgeneros na sociedade contemporanea*. Ponencia, Arequipa: Asociación Latinoamericana de Sociología. Actas.
- GROSZ, E. (1994) *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana, Indiana University Press.
- _____ (1996) *Intolerable Ambiguity: Freaks as /at the limit* en de GARLAND THOMPSON, R. *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York / London, New York University Press. Pp. 55-66.
- _____ (1999) *Bodies-Cities* en PRICE, J. y SHILDRICK, M. *Feminist Theory and the Body. A Reader*. Neva York, Routledge. pp. 381-387.
- HABERMAS, J. (1991) *Modernidad vs. Posmodernidad* en Colombia: el despertar de la modernidad. Santa Fé de Bogotá, Carbajal S.A. pp. 17-31.
- HARAWAY, D. (1991) *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, New York, 1991 en HARAWAY, D. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge. pp. 149-181.
- JAMESON, F. (2001) *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid, Editorial Trotta.
- KAC, E. (1998) *El arte transgénico* en Leonardo Electronic Almanac. N°11 de vol 6. Disponible en: <http://www.ekac.org/transgenico.htm> (último acceso: 9 de Febrero de 2007).
- KATZ, S. (1995) *Imaging the life-span, From pre-modern miracles to posmodern fantasies*. New York, Routledge.

- KOGAN, L. (2009) *Cuerpos e Identidades: el espacio interpretativo de la disrupción* en Revista RELACES n° 1. Argentina. ISSN: 1852-8750. Disponible on-line en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/1/showTOC>
- KRISTEVA, J. (1983) *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York, Columbia University Press.
- LAMBEK, M. (1998) *Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation* en LAMBEK y STRATHERN *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press. Pp. 103-126.
- LYNCH, L. (2003) *Trans-Genesis: An Interview with Eduardo Kac* en London New Formations, n° 49. pp. 75-90.
- MAUSS, M. (1971) *Sociología y Antropología*. Madrid, tecnos.
- MONEY, J, y WIEDEKING, C. (1980) *Gender Identity Role: Normal Differentiation and its Transpositions* en WOLMAN y MONEY *Handbook of Human Sexuality*. New Jersey, Prentice Hall.
- SCHÜTZ, A. (1974) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- SILVA, A.(1998) *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Santa Fé de Bogotá, Norma.
- STIX, G. (2002) *Real Time* en *Scientific American*, Setiembre.
- TAYLOR, C. (1996) *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona / Bs. As. / México D.F., Paidós.
- TURNER, B. (1994) *Los avances recientes en la teoría del cuerpo*, en *Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS)* n° 68. España: CIS. ISSN: 0210-5233.