



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Escobar C., Manuel Roberto

Cuerpo y subjetividad en Latinoamérica: resistencia a la cultura somática del capitalismo

Nómadas (Col), núm. 43, octubre, 2015, pp. 185-199

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105143558012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cuerpo y subjetividad en Latinoamérica: resistencia a la cultura somática del capitalismo*

Corpo e subjetividade na América Latina: resistência à cultura somática do capitalismo

Body and subjectivity in Latin America: resistance to the somatic culture of capitalism

Manuel Roberto Escobar C. **

A partir de la comprensión del cuerpo como un campo disputado por distintas fuerzas que producen al sujeto en Colombia, y las investigaciones sobre el tema, el artículo identifica dos construcciones corporales que se resisten a la cultura somática de la modernidad en su versión capitalista: el cuerpo mestizo y el cuerpo barroco, que tienen en común su oposición a las prescripciones que las culturas eurocéntricas han tratado de imponerles. Así, de maneras múltiples y creativas el cuerpo despliega una potencia de recreación de la existencia, articulada a subjetividades que sobreviven al capitalismo.

Palabras clave: cuerpo, poder, subjetividad, modernidad, capitalismo, resistencia.

A partir da compreensão do corpo como um campo disputado por distintas forças que produzem o sujeito na Colômbia, e as investigações sobre o tema, o artigo identifica duas construções corporais que se resistem à cultura somática da modernidade em sua versão capitalista: o corpo mestiço e o corpo barroco, que têm em comum sua oposição às prescrições que as culturas eurocêntricas têm tentado impor-lhes. Assim, de maneiras múltiplas e criativas o corpo desdobra uma potência de recreação da existência, articulada a subjetividades que sobrevivem ao capitalismo.

Palavras-chave: corpo, poder, subjetividade, modernidade, capitalismo, resistência.

Understanding the body as a field disputed by various forces that create the subject in Colombia, including the research on the topic, the present article identifies two corporal constructions that resist the somatic culture of modernity in its capitalist version: the mestizo body and the baroque body, which share the opposition of the requirements that the Eurocentric cultures have tried to impose them. Thus, in multiple and creative ways, the body re-creates its existence, which is articulated to the surviving subjectivities within capitalism.

Key words: body, power, subjectivity, modernity, capitalism, resistance.

* El presente documento es resultado de la investigación "Estado del arte de los estudios del cuerpo y la subjetividad en Colombia", realizada por el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco) de la Universidad Central, junto con el Instituto para la Investigación y el Desarrollo Pedagógico (IDEP) de la Alcaldía Mayor de Bogotá, en el 2014.

** Profesor asociado de la Universidad Central donde coordina el grupo de investigación en Conocimientos e Identidades Culturales del Iesco, Bogotá (Colombia). Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). E-mail: mescobar1@ucentral.edu.co

original recibido: 23/08/2015
aceptado: 25/09/2015

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 185~199

Comparto la inquietud por las maneras como el capitalismo contemporáneo configura hoy en día los modos de existencia de los diferentes pueblos y culturas. Específicamente, me interesa comprender cómo produce subjetividades para el *ethos* civilizatorio¹ que agencia, de modo que seamos los sujetos mismos quienes animemos activamente su instauración como la lógica de existencia más vigente en todo el globo terráqueo, pero también quienes resistamos de variadas maneras tal premisa.

En esta dinámica, es muy relevante precisar la centralidad que el cuerpo tiene para la configuración de las subjetividades, ya que para instaurar una idea de civilización como “el” parámetro dominante de existencia, es vital intervenir los cuerpos, en aras de aprovechar su fuerza y su potencia. Así, las instancias de saber-poder en las actuales sociedades entran literalmente en una disputa por el cuerpo, desde los nombramientos y discursos provenientes de la academia hasta las regulaciones y operaciones que le infieren las instituciones, pasando por la incesante estimulación y la exaltación fulgurante del mercado.

Tal pugna por el cuerpo tiene que ver con su enorme potencia para la constitución de los sujetos, y para la configuración de modos de existencia individuales y colectivos. Intervenir el cuerpo es, en últimas, producir al sujeto, de manera que corporalidad y subjetividad acontecen en íntima conjunción, y suceden en espacios y tiempos determinados. Por tanto, indagar por el cuerpo conduce a la pregunta por el tipo de sociedad en que éste es posible.

Un interrogante de partida es qué puede un cuerpo en las dinámicas de subjetivación de la modernidad en su forma capitalista, particularmente en los contextos latinoamericanos. Para afrontarlo, el presente artículo

indaga sobre cómo la modernidad en su versión capitalista busca producir ciertas subjetividades, explorando específicamente algunas configuraciones corporales, evidentes en investigaciones en Colombia, que aluden a cuerpos mestizos y barrocos cuya pugna local por otros modos de la subjetividad tensiona esa primacía del *ethos* moderno civilizatorio.

Se trata de un rastreo a partir de la investigación “Estado del arte de los estudios del cuerpo y la subjetividad en Colombia”, donde se identificaron aproximadamente 290 títulos de trabajos enfocados hacia el cuerpo durante dos décadas en el país, y se profundizó en 78 de éstos. Aquí aludo al hallazgo relacionado con investigaciones que específicamente se han preguntado por la posibilidad de resistencia del cuerpo, en los escenarios culturales de la diversidad colombiana, respecto de un modelo de modernidad que en varias versiones ha intentado conformar la corporalidad del sujeto más pertinente a las transformaciones que el capitalismo ha tomado en el mundo y en nuestro contexto. Se destacan dos ejemplos que tensionan tales órdenes, el de comunidades indígenas y sujetos transgénero: subjetividades que en la configuración de su propio cuerpo plantean posibilidades de creación de existencia distintas a las prescripciones moderno-capitalistas.

Cultura somática moderna para un Estado-nación “desarrollado”

El capitalismo, como modo particular de organizar la dimensión económica de la vida humana, se amalgama con la modernidad incidiendo en la totalidad del sentido de existencia, al punto que ambas nociones aparecen actualmente como pilares del *ethos* civilizatorio:

Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida

humana. Por *capitalismo* una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de actividades que está dedicada directa y preferentemente a la producción, circulación y consumos de bienes producidos (Echeverría, 2011a: 48).

No obstante, lejos de pensar que el capitalismo en su vocación expansiva actúa de modo homogéneo y similar en todas partes, entiendo que puede expresarse en formas particulares en lo local, pues si bien posee una tendencia generalizada, muta para instaurarse en cada contexto. En consecuencia, los modos de producción de los sujetos, y las posibilidades del cuerpo, tienen especificidades articuladas con esas versiones que se configuran respecto del modelo de civilización erigido como dominante. Si para el caso de Latinoamérica asumimos que no habría una sola modernidad, la relación de los cuerpos con sus distintas versiones constituye un asunto notable para la investigación en las especificidades socioculturales de nuestro continente².

Por ejemplo, una primera observación es la emergencia de lo que podría denominarse como una *cultura somática* de la modernidad. Se trata de modos de lo corporal vinculados al intento de producción de subjetividades pertinentes a los proyectos de sociedad que en distintos momentos han buscado consolidar a Colombia como un Estado-nación “desarrollado” (orientado al modelo de desarrollo eurocéntrico y anglocéntrico), y con énfasis en la modernidad capitalista (primero de acumulación y más recientemente abocada al consumo).

A propósito de la modernidad “en versión colombiana”, son varias las perspectivas que abordan el tema del cuerpo respecto de un modelo de la identidad que aspira a la configuración en el país de un sujeto moderno unívoco y estable, vinculado a un paradigma eurocéntrico tendiente a la universalización, y sustentado en modos del conocimiento con pretensiones de verdad. Se trata de una idea de sujeto “modernizado” a partir del énfasis en la razón, lo que le hace desconfiar de los sentidos, pues la sensibilidad que éstos configuran se torna equívoca para la objetividad de su conocimiento. Pero además de racional e ilustrado, el ideal moderno requiere una subjetividad proclive a la productividad en el escenario de aquella sociedad industrializada y urbana por gestar. La tendencia es entonces a la homogeneización de los cuerpos y la docilidad de sus fuerzas

en una cierta lógica de maquinización vinculada a un *ethos* social orientado al trabajo.

Habitación y similitud configuran la experiencia corporal de este sujeto inserto en una sociedad disciplinar, cuyo cuerpo le refleja certeramente. Los signos corporales no dejan duda de su categorización en roles delimitados estrictamente: se es hombre o mujer, padre o madre, niña o adulta, obrero o burgués, europeo o indígena, blanco o negro, heterosexual u homosexual, erudito o ignorante... Así, estos cuerpos dóciles de la modernidad capitalista (Foucault, 2008) corresponden a una identidad forjada en lógica binaria de construcción de alteridades, sustentada en la producción de otredad, siempre subordinada, estigmatizada, disminuida. “Lo uno” requiere permanentemente de la constitución de “lo otro” como su subrogado, su déficit, su menor, “eso” distinto que precisamente ratifica la pretendida normalidad de quien domina (Castro-Gómez, 2003). Dicotomías y uniformidad regulan el cuerpo, al punto que:

El poder de afectar y ser afectado de los cuerpos, se vuelve entonces contra sí mismo. Fuerza reactiva, fuerza pasiva, del resentimiento y la mala conciencia. Es el cuerpo gris de la Modernidad: cuerpo dócil, apto para trabajar en un mundo donde todavía era importante el trabajo, y por lo tanto la vida de los cuerpos que trabajan (Pabón, 2002: 52).

Por tanto, la cuestión del cuerpo es nodal para la consolidación de una sociedad que cumpla las características de la civilización moderna en nuestro país. Es claro que el biopoder se orienta al control de la vida, no sólo en términos del moldeamiento de cada cuerpo para hacer dóciles sus fuerzas, sino, además, mediante el control de poblaciones enteras. Entonces, el asunto del sujeto que debe predominar para cumplir el ideal moderno no ha sido menor en nuestro contexto. Los sentidos más característicos de la modernidad, como el progreso, la felicidad y el bienestar (Pedraza, 1999a), se reflejaron en políticas públicas, por ejemplo, de educación, que desde finales del siglo XIX apuntaron a educar los cuerpos para la conformación de poblaciones más cercanas a los atributos de las civilizaciones “desarrolladas”. La pedagogía “moderna” se enfocó no sólo en la escuela, sino, además, en el niño, ese sujeto que fue emergiendo como nodo de reflexiones pedagógicas y de prácticas corporales orientadas a hacer higiénicos, fuertes y sanos los cuerpos de las generaciones venideras. En palabras de Claudia Ximena Herrera:

La estrategia de civilizar al pueblo mediante la educación se transformó en otra que consistió en la reconstrucción del pueblo, los sujetos y las prácticas corporales desde la pedagogía moderna, la cual se planteó como objetivo, hacer del cuerpo una fuerza económica, social, cultural y política, objetivo solo alcanzable si el cuerpo se conocía, estudiaba y analizaba. Debido a la articulación entre la pedagogía y estas fuerzas que tomaron como objeto al hombre, las prácticas escolares fueron permeadas por un nuevo concepto de cuerpo, tanto de aquel considerado como un objeto fisiológico, como del que fue pensado más allá de la fisiología, es decir un cuerpo vital productivo. *Un cuerpo posible al progreso social y económico de la sociedad* (Herrera y Buitrago, 2012: 53, cursivas mías).

Discursos para la higiene, el rendimiento y la productividad de los cuerpos permearon las instituciones sociales y configuraron un ideal de nación que requería la transformación del grueso de la población hacia subjetividades más afines a lo que se consideraba como culto y urbano, partícipe de la modernidad. Ciertos rasgos de distinción de las clases burguesas se extendieron como imperativos de civilidad para los sectores populares: movimientos, gestos, ruidos, posturas, vestimenta y alimentación entraron en lógicas de urbanidad, hiperestetas (Pedraza, 1999b) que propendían por el abandono de prácticas y estéticas tradicionales y de arraigo popular colectivo, pues entraban en choque con la idea del *individuo-ciudadano* de la urbe desarrollada y cosmopolita por lograr. Las “buenas maneras” en la mesa, los modales en la interacción social, el control de la ebriedad pública, el aseo diario del cuerpo, el atuendo como imperativo social, la expresión de las emociones en el ámbito privado son ejemplos de dichas transformaciones.

No obstante, ese objetivo de ciudadanía que el Estado expresó para la configuración de una identidad nacional acorde con los “tiempos modernos”, se enfrentó a dos “problemas” de los cuerpos existentes: la pobreza y el mestizaje. La preocupación por los pobres, que surgió a finales del siglo XIX, asociaba la miseria y la indigencia con el salvajismo y la barbarie. Así, los hábitos “poco modernos” de los menesterosos se atribuyeron a la ignorancia, con ello, la pobreza entró fuertemente en el trabajo de la pedagogía (Herrera y Rubiano, 2010).

Por su parte, el tema racial tiene que ver con la lectura de desventaja que se hizo de la población co-

lombiana, ubicada en subalternidad respecto a los países considerados modernos.

Nuestras etnias, mestizajes y culturas resultaron atrasados y obsoletos. Así, una especie de *blanquitud* (Echeverría, 2007) del cuerpo emergió para constituir la imagen homogénea y predominante de una nación que aspiraba a un proceso civilizatorio de desarrollo (Escobar, 2010: 256).

La mixtura entre lo indígena, lo negro de descendencia afro y las raíces criollas de raigambre española, sumada a que las condiciones de las distintas regiones geográficas fueron valoradas como malsanas para la vida humana desarrollada, devenía en cuerpos proclives al defecto, lo que se reflejaba en rasgos que obstaculizaban el progreso, tales como la pereza intelectual y laboral, el devaneo moral, la suciedad, la falta de agudeza sensorial y la emocionalidad expresiva y explosiva —signos inequívocos de una sensibilidad no cultivada—:

¿Cómo alcanzar con cuerpos tan defectuosos el ansiado progreso, pragmático como el estadounidense, encantador como el francés, eficiente como el alemán, cortés como el inglés, sobrio y señorial como el castellano? Higiene, alimentación, deporte, educación, vestido y modales, amén de habilidad, ingenio, sensibilidad y técnica conjurarían la maldición del mestizaje colombiano (Pedraza, 1999a: 18).

Entonces, el imperativo de la modernidad como derrotero para la identidad nacional de un país abocado a la búsqueda de dicho modelo de civilización, configuró una cultura somática en tensión con los cuerpos cuya huella racial daba cuenta de procesos históricos signados por el mestizaje entre pueblos y culturas. Podría decirse que la identidad predominante, de cuerpo blanco, racional, productivo, heteronormado y confesional, buscó imponerse a la pluralidad de experiencias de cuerpos mixturados, con prácticas variadas en los distintos entramados culturales de las regiones de Colombia (Cabra y Escobar, 2014). Pero, además, tales cuerpos fueron denigrados a causa de su propia constitución supuestamente defectuosa, lo que devenía en ignorancia y pobreza consideradas como problemas estructurales de la población.

Sin embargo, la potencia de los cuerpos precisamente resiste desde su diversidad, y justo cuando el modelo moderno entró en crisis, y el capitalismo mutó hacia la globalización transitando desde la lógica de acumulación

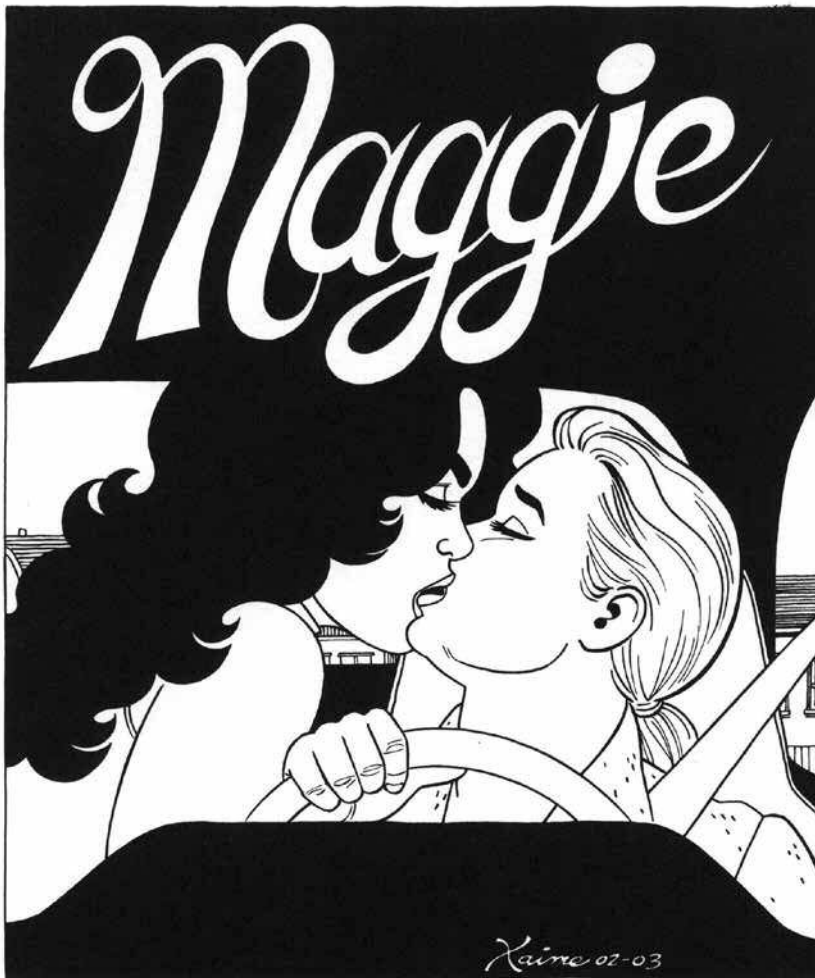
a la del consumo (Bauman, 2000), en el escenario local se hicieron visibles otras subjetividades, que eclosionaron la primacía de “una” identidad moderna en el sentido descrito, con lo que en la escena nacional emergieron singularidades que propenden por la multiplicidad del sujeto. Lentamente, y no sin tensiones, hacia la década de los noventa el país asistió a la visibilidad de subjetividades juveniles, con énfasis en la equidad hacia las mujeres, demandas centradas en la homosexualidad, presencia de identidades afrodescendientes e indígenas, pluralidades que tensionaron los órdenes legislativos, culturales y corporales de un desarrollo lineal y unívoco que se vio interpelado como ideal civilizatorio.

Lo que puede un cuerpo: resistencia desde la corporalidad mestiza

El reconocimiento de la singularidad como nodo de la subjetividad es quizás uno de los rasgos más relevantes de la crisis

civilizatoria subsecuente al modelo moderno. Tanto en su versión del Estado-nación “desarrollado” como en su fase de capitalismo neoliberal, la modernidad contemporánea lidia con un sujeto corporizado que emerge de lo otro, lo diferente, lo desconocido, lo particular, y estalla como posibilidad para formas variadas de identidad. En contraste con el modelo racional cartesiano, que configura la identidad de un sujeto logocéntrico, exterior a lo corpóreo y lo físico, asistimos al surgimiento de formas de identidad múltiples, que se desmarcan de la noción del *yo* como unidad —como representación unívoca—, a la vez que apelan a su experiencia corporal en tanto fuente importante de constitución de mismidad (Yáñez, 2010). La condición vital se despliega entre identidades variadas, procesuales, polimorfos, e incluso inestables y en pugna. La posibilidad de fragmentación se extiende tensamente en dos sentidos: como inseparabilidad de lo único y lo plural en la configuración de las subjetividades, a la vez que amenaza de cooptación de la diferencia y de disgregación social.

Esta multiplicidad de identidades conlleva tensiones respecto de la configuración del cuerpo, lo cual, en el panorama complejo de una modernidad que se debate entre una idea desarrollista de lo nacional y su inserción en dinámicas neoliberales, pone la configuración de subjetividades como un asunto social supremamente debatido. En tanto la versión capitalista de la modernidad se ha deslizado hacia la primacía del mercado y la globalización, las lógicas de las sociedades disciplinares antes descritas coexisten con las de las denominadas *sociedades del control*, que necesitan menos a un sujeto regulado y dócil, y propician más bien el agenciamiento de la propia subjetividad dentro de las dinámicas del incesante hiperconsumo y de la espectacularización de la vida (Debord, 2000). Si bien las instituciones normalizadoras e higienis-





▪ *Black Summer*, 2008 | Warren Ellis, Juan Jose Ryp | Avatar

tas, educadoras del sujeto “desarrollado”, no han desaparecido, las identidades también se juegan hoy en el plano del deseo y las mentalidades, de la búsqueda activa de narrarse sujetos en y de consumo. El valor de cambio que el capitalismo tradicional le impone a los objetos necesarios por su uso en la vida y para la reproducción social (Echeverría, 2011b), se ha trasladado sutilmente a los cuerpos mismos, de modo que las lógicas mercantiles invaden literalmente la subjetividad.

No obstante, en este punto quiero destacar las posibilidades que desde varios estudios se le atribuyen al cuerpo como nodo de resistencia a esos modos proteicos del poder que actualmente buscan producir a los sujetos. Si bien el cuerpo está permanen-

temente cercado por fuerzas, tanto del Estado como del mercado, que intentan perfilar su experiencia hacia modos predominantes de homogeneidad (constreñimiento del sujeto hacia lo “único”) o de diversidad (cooptación de lo múltiple como franja de consumo), es precisamente su carácter de último reducto de la vida lo que le da su potencia de resistir, lo que lo hace tan relevante para la resistencia de la subjetivación contemporánea.

Recurro entonces a algunos estudios en Colombia que, a propósito del tema del cuerpo, ejemplifican las tensiones que la configuración de las subjetividades afronta actualmente. Reitero el esfuerzo vigente de unos sujetos que buscan su relato entre la sujeción a fuerzas tan inmersas en la propia intimidad y la resistencia desde un trabajo corporal. Aludo aquí al cuerpo mestizo que se genera en algunas prácticas culturales de ciertas comunidades indígenas que han permeado la vida campesina y algunos sectores de lo urbano, y en el apartado siguiente abordo el cuerpo que denomino *barroco*: configuraciones de algunas subjetividades transgénero en nuestros contextos. En ambos encuentro una noción de *mestizaje*, que justamente tensiona las culturas somáticas de la modernidad nacional o de la modernidad de la globalización.

La noción de *resistencia* al poder —que a partir de la modernidad busca controlar la vida de las poblaciones, el biopoder en el sentido foucaultiano—, desde el cuerpo, es particularmente indagada en Colombia respecto de modos de existencia tradicionales, por ejemplo, de comunidades indígenas y de sectores populares. Es el caso de estudios pioneros en los años noventa, especialmente de corte etnográfico, que vienen proponiendo que las concepciones particulares del cuerpo dentro de cada cosmovisión se encuentran en el marco de lo que se puede denominar como *guerras de biopolíticas* (Pinzón y Suárez, 1992). Se trata del choque entre los discursos que animan formas de existencia distintas, de tensión entre culturas que luchan por imponerse a otras a la vez que éstas últimas tratan de sobrevivir.

Un buen ejemplo, entre muchos, es el trabajo desarrollado por Hugo Portela (1999) en torno al “sistema médico paez”, en el mundo de los indígenas nasa al sur de Colombia. La presencia de los sistemas institucionales de salud, entendida como esfuerzos de cobertura estatal, se encuentra con prácticas propias de las comunidades que atienden procesos como el parto desde prácticas propias. Dado que tener un hijo es considerado un evento natural y universal, no se entiende como “atención al parto”, sino como “recibimiento a la niña o niño”, asunto que además de la partera o los yerbateros lo puede realizar cualquiera cercano a la experiencia: la propia mujer e incluso su esposo. La asistencia al hospital es un recurso sólo cuando se considera que hay enfermedad en el sentido de una complicación que deban revisar “los doctores”.

Esta distancia respecto a la atención médica occidental del embarazo y el parto se relaciona con una concepción del cuerpo vinculada a cierta cosmovisión que lo pone en estrecha relación con el lenguaje y la naturaleza. Los fluidos, órganos y procesos del cuerpo tienen su correlato en la geografía y el territorio, por lo que la salud se gesta en la armonía entre lo carnal del individuo y la naturaleza de la que hace parte:

El cuerpo humano para los Paez es un territorio compuesto por agua, piedra, cumbres, cerros, huecadas, raíces, tallos, cogollos, hojas... etc.; existe una relación topológica cuerpo humano-geografía que a través de los lexemas ha quedado como huella en el sistema de la lengua (Portela, 1999: 206).

Por ejemplo, partes del cuerpo como el útero se nombran con lexemas cuyo significado está también en el medio natural y cultural. Por esto, la mochila tejida es a su vez “la mochila de parir”, con lo cual tejer implica cuidados, momentos y restricciones según el “estado biológico”:

Cuando la mujer en estado de embrazo está realizando el tejido de mochila, debe entregar el trabajo a una mujer no menstruante (no necesariamente menopáusica) para que lo termine, cerrando la parte inferior o asiento de la mochila. Si no lo hace, se piensa que simbólicamente la mujer está tejiendo su propia *du: ya'ha*, dificultando el nacimiento del niño [...].

Una mujer en estado fértil, después de cosechar en la parcela los productos agrícolas, los transporta en mochila a su

casa. Al llegar a ésta, debe evacuarlos, porque se tiene la convicción de que si no lo hace, cuando esté en la época del embarazo su trabajo de parto o *evacuación* del niño, va ser muy problemático (Portela, 1999: 205-206).

Esa “visión ecosistémica” del cuerpo se soporta también en una noción de frío y calor como elementos vitales que se demarcan en lo corporal a la vez que se articulan con el fluir de la naturaleza. El frío se ubica en la sección izquierda del cuerpo mientras que el calor va en la derecha, el punto de equilibrio está en la coronilla con lo que la circulación de ambos se cuida para el bienestar. Por su parte, el agua detenida en las lagunas se entiende como fuente de vida, mientras que el agua que corre, por ejemplo, en los ríos, es no-vida. Por tanto, hay cuidados respecto a la pérdida de calor por el agua que fluye: una mujer menstruante no debe bañarse en los ríos o aguas corrientes, pues puede pasar a un estado “de hielamiento”. “Se recomienda por tal motivo, que la mujer, durante este estado, se bañe en un hoyo que se hace al lado izquierdo de la casa” (Portela, 1999: 206).

Si bien no se trata de proponer representaciones homogéneas ni “puras” del cuerpo, el trabajo de Portela recuerda las observaciones de Le-Breton (2002) sobre la tensión existente entre las miradas occidentales modernas y aquéllas que perviven en las que denomina *sociedades tradicionales*. La lógica occidental no sólo concibe al sujeto como individuo, sino que además lo disocia del cuerpo, con lo que éste es entendido como máquina. Tal concepción entra en choque con cosmovisiones donde la unidad del cuerpo con el cosmos, con el sujeto y con la comunidad no se ha roto. Quizás por ello, en las prácticas cotidianas de salud de mujeres paez, si bien termina por asumirse algo de la oferta de atención a su “salud sexual y reproductiva”, siguen presentes algunos modos de cuidado más ancestrales.

Otro trabajo muy interesante es el de Carlos Pinzón y Rosa Suárez, quienes al investigar sobre prácticas de curanderismo y brujería perennes en campesinos del municipio de Sora en el departamento de Boyacá, encontraron que sus concepciones anatómicas no coinciden con las de Occidente. En tanto el cuerpo es cultura, su funcionamiento fisiológico se articula con el funcionamiento social. En este caso la raigambre de la cultura indígena muisca aún presente configura una noción de cuerpo con los mismos elementos que aquéllos

de los que en su cosmovisión está hecho el mundo: agua, aire, fuego, tierra y maíz, por lo cual la enfermedad surge cuando hay relaciones erróneas entre los humanos, y entre éstos y los demás seres del universo, poniendo en aprietos el delicado balance de estos componentes corporales. Tales nociones se han entremezclado con otras de origen católico para configurar un orden social particular que se materializa en los cuerpos. El resultado es una corporalidad mestiza que da cuenta del intento de los conquistadores españoles por dominar el cuerpo indígena, y a la vez de las resistencias para mantener las nociones indígenas. Tal pugna fue:

[...] una batalla entre una lógica de cuerpos astrales, dinásticos, unida con la legión de cuerpos poseídos por ángeles caídos en desgracia y de ángeles ordenadores del mundo, que se unen finalmente al desfile de cuerpos humorales que luchan contra los cuerpos de aire, fuego, agua, tierra y maíz (Pinzón y Suárez, 1992: 81).

Así, esta perspectiva nos recuerda que colonizar no es sólo dominar mediante las armas, sino imponer una visión propia del mundo, a lo que se han resistido estos campesinos incluso más de 500 años después de la Conquista. Entonces, su cuerpo sigue siendo muisca, pero asume modificaciones de las culturas que le han sido impuestas, en un logro mestizo de sobrevivencia.

El asunto de la salud-enfermedad entra en esta pugna de las concepciones culturales sobre el cuerpo mismo. La brujería y el curanderismo “funcionan” por cuanto las cosmovisiones se imbrican con el cuerpo. Los procedimientos que Occidente puede leer como “mágicos” son formas de intervención del cuerpo provenientes tanto de lógicas indígenas, como de ideas de la cristiandad católica, pero lo interesante es que operan en la experiencia corporal de quienes son partícipes de tal concepción. Por ello, para los campesinos en mención, las enfermedades proceden de causas naturales meteorológicas, de desórdenes del sujeto frente a la naturaleza o del castigo de Dios. Por contraste, los mecanismos formales de higiene y sanidad provienen de la medicina occidental, cuya concepción del cuerpo es eminentemente mecanicista. En consecuencia, las prácticas de salud occidentales encuentran visible resistencia respecto de la conservación de creencias y prácticas tradicionales.

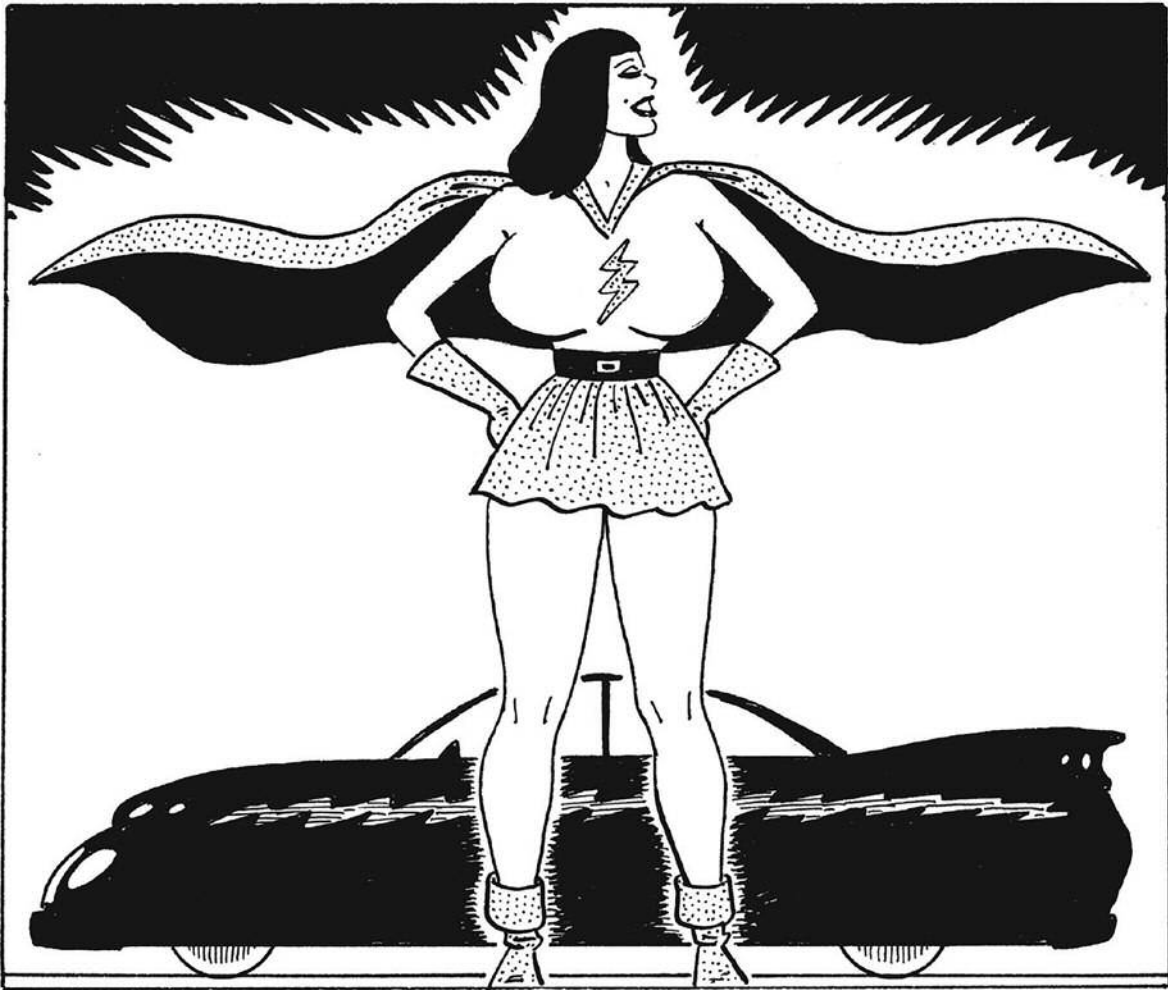
La labor del curandero se relaciona con la práctica ancestral del chamanismo, asunto estudiado a propó-

sito de esta figura presente en varios grupos indígenas de Colombia. La sabiduría de los chamanes implica el aprendizaje con los más sabios y experimentados, que pueden estar en otros grupos, por lo que viajan a zonas donde encuentran maestros más avezados. Tal proceso de formación implica un intercambio de saberes entre pueblos indígenas, lo que conforma algo así como redes por las cuales fluyen los sujetos y sus cosmogonías:

Es necesario tener presente los constantes movimientos de población entre el alto y bajo Putumayo: los indígenas de Sibundoy se trasladan permanentemente a diversas localidades del bajo Putumayo y el Caquetá para entrar en contacto con los Kofán, Coreguaje e Inga llamados por ellos “los amigos”, quienes se encargan de enseñar e iniciar a los chamanes (o médicos indígenas Inga o Kamsá) pues la planta alucinógena yagé indispensable para ejercer esta especialidad, es originaria de la región selvática. Asimismo, son entrenados por años en el conocimiento, preparación y aplicación de otras plantas medicinales. Los “maestros” o chamanes que tienen la sabiduría del yagé, son reconocidos por los miembros de la comunidad con un mínimo de 16 años de ejercicio de su actividad.

Aun después de ser chamanes, los Sibundoy deben mantener contacto constante con aquéllos para conseguir las plantas y en ocasiones para ser curados. Esto comporta un cambio cultural que tiene sus raíces siglos atrás y explica por qué se consideran los dos grupos étnicos de ascendencia selvática (Ramírez y Pinzón, 1992: s. p.).

El chamán convoca un poder-saber soportado en la relación entre el territorio y el cuerpo. Sobrevivió a la colonización española gracias a su potente imagen de curación a partir de su conocimiento de los elementos de la naturaleza —como por ejemplo, las plantas—, y de cómo utilizarlos para movilizar fuerzas cósmicas que actúan en el cuerpo mismo, beneficiando tanto al sujeto individual como a la propia comunidad. Pero tal uso se distancia de la herbolaria occidental, pues no se trata de una prescripción basada en el efecto-síntoma, sino que hay una estrecha relación entre la chagra (una práctica de cultivo indígena en las selvas del sur de Colombia), las plantas mismas que cada chamán cultiva de modo particular y los efectos atribuidos. Por ejemplo, se reportan plantas “del querer y el desear”, nominadas como *chondores*; del “amar”, como los *cuyanguillos*; otras como los *vaines*, que regulan “velocidades y magnitudes”; o los borracheros, cuya fuerza



■ María M, 2013 | Gilbert Hernandez | Fantagraphics

es temida por su uso en la brujería³. Entonces, el poder de cada chamán radica en el uso particular que da a tal variedad, combinándola de modo que concite fuerzas pertinentes según lo que se desea mejorar, pero con el cuidado de intensidades que no desencadenen efectos adversos en el cuerpo, en la comunidad o en el propio cosmos (Pinzón y Garay, 1997: 86-93).

Pero ese saber del chamanismo no sólo fluye entre ciertas comunidades indígenas, sino que además hace presencia en las urbes contemporáneas. Si bien las prácticas y rituales indígenas se imbrican con la curandería en los sectores campesinos, también permean las búsquedas existenciales de sujetos de las ciudades que ahora exploran otras formas de mismidad distintas a la psicoterapéutica occidental. Por ejemplo, el ritual del yagé ha llegado a las capitales colombianas como una práctica que si bien es liderada por taitas o chamanes que provienen de comunidades indígenas, entra en mixtura con concepciones de la antropología, la psico-

logía y la filosofía. Por tanto, podemos considerar allí una posibilidad de subjetivación que intenta desmarcarse del sujeto racional occidental, y que apela a la toma de la sustancia de dicha planta para explorar desde el cuerpo modos de ser que recrean los sentidos de la existencia de ciertos sujetos ciudadanos. Siguiendo a Consuelo Pabón, “se trata de experiencias corporales que buscan ante todo la evacuación de la enfermedad: evacuación de lo negativo desde los fluidos, desde la respiración, desde el soplo, el grito y finalmente el canto, la danza [...] la creación” (2002: 71-72). Se trata de “prácticas de (r)existencia” en las que el cuerpo es expuesto a experiencias límite respecto de sus fuerzas y su potencia, y entra en contacto sensible con la naturaleza y también con la propia memoria del sujeto:

En la ceremonia del yagé, el cuerpo que ha bebido la planta sagrada, evacúa, a través del vómito y la diarrea, las fuerzas negativas que lo enferman; y al evacuar, cuando el fluido sale, el cuerpo entero deviene visionario, “ve”, otras dimensiones

impensadas de la realidad que le permiten comprender el sentido mágico de la vida. Esta práctica curativa, oracular, guerrera, permite que los cuerpos se carguen extraordinariamente de energía y devengan activos, creativos al precipitar en ellos intensidades animales, vegetales, moleculares... (Pabón, 2002: 72).

En los ejemplos presentados el cuerpo se configura en la violencia que genera la batalla por la subjetividad, y concita formas de resistencia que apelan a saberes prehispánicos cuya conservación no está exenta de hibridaciones y mestizajes. De hecho, tampoco se desmarca de las dinámicas capitalistas, pues los saberes ancestrales al migrar hacia lo urbano entran en lógicas de mercantilización, lo que no obvia una tensión con el despliegue de proyectos coloniales, republicanos y, más recientemente, transnacionales, que han marcado la historia del país. Por tanto, la multiplicidad de esta subjetividad popular —campesina, indígena— abreva de saberes de diversos orígenes: culturas prehispánicas, africanas, criollas, europeas, con lo cuál constituyen modos de subjetivación diferentes al hegemónico, en una lucha frente a la inscripción en proyectos-mundos ajenos a sus tradiciones (Pinzón y Garay, 1997).

Entonces, las relaciones entre capitalismo y cultura popular se expresan en el cuerpo mismo; en este caso un cuerpo mestizo constituido por vectores plurales derivados de las distintas culturas que han conformado los pueblos que hoy nominamos *colombianos*. Pero, paradójicamente, esas culturas “no capitalistas” también se han servido del proyecto-mundo hegemónico para refirmar su existencia frente al capitalismo. Las subjetividades emergentes se configuran justo en la tensión entre dos lógicas. En las sociedades capitalistas, la subjetividad es enunciada como una carencia infinita que no puede construirse con base en una memoria, pues está ligada a un movimiento general de producción, circulación y consumo de riqueza, además de una noción de *propiedad privada*. El cuer-

po es allí, por sobre todo, cuerpo-imagen, cuerpo-dolor, cuerpo en incesante anhelo, ya que se vincula a jerarquías, separaciones y distinciones de los sujetos según se relacionen con el flujo de mercancías, a la vez que se articula con una subjetividad que aparta el trabajo como esfuerzo del cuerpo del ocio, como espacio para el placer y la improductividad.

Por su parte, como ya dije, las sociedades no capitalistas mantienen una construcción simbólica del cuerpo muy atada a la naturaleza y el territorio. La memoria de la cultura es entonces la memoria del cuerpo mismo, y cada sujeto es también parte de la cosmovisión colectiva. No obstante, ante el avasallamiento del capitalismo, estas sociedades circulan sus intrincados mundos simbólicos en productos culturales que intentan mantener los sentidos ancestrales, a la vez que constituyen modos de subsistencia, de visibilidad y de visión de futuro. Así, los agenciamientos son tanto territoriales como fluidos, lo que permite proponer que dichas culturas populares son algo más que “copias muertas de una hegemonía arrasadora” (Pinzón y Garay, 1997: 213).

Lo que puede un cuerpo: resistencia desde los modos barrocos de la corporalidad

Este planteamiento del cuerpo como campo de batalla entre modelos civilizatorios, que deviene en la configuración de unas



• *El fantasma de Hoppers*, 2011 | Jaime Hernandez | Ediciones La Cúpula

subjetividades cuya multiplicidad es mestiza, se ha abordado también desde otras perspectivas. Además del *cuerpo mestizo*, en Colombia se ha hecho eco de la metáfora del *cuerpo barroco*⁴, propuesta en otros escenarios de Latinoamérica para explicar fenómenos culturales particulares a nuestros propios procesos culturales.

Un primer enfoque toma la idea de *barroco* para estudiar las imágenes y el discurso que permearon las nociones del cuerpo en la subjetividad neogranadina (Borja, 2006). Se propone que el tipo de sujeto proclive a mantener el orden se configuró a partir de una concepción barroca. Definido como el “buen cristiano”, apegado a la moral religiosa y a “pautas del comportamiento espiritual” explicitadas en los manuales de urbanidad de la época (siglos XVI y XVII), para el “cristiano ejemplar” los usos del cuerpo estaban atados a una idea de *subjetividad* cuyo pilar esencial era la templanza, considerada la virtud más anhelada por cuanto permitía dominar los sentidos y sobrellevar la enfermedad. La templanza marcaba el carácter masculino y se complementaba con otras virtudes como abstinencia, sobriedad, y para el caso de las mujeres, la virginidad, castidad, pudicia y vergüenza. En síntesis, este análisis sobre el discurso narrativo neogranadino desvela una noción del cuerpo cuyos sentidos debían ser mortificados en aras de lograr la purificación y perfección del alma, a la manera de Cristo. Es entonces un cuerpo barroco apegado a la forma espiritual en la idea de domeñar lo carnal que engaña al alma, que la distrae de su búsqueda celestial.



Desde otro enfoque, esta idea de que es mediante la configuración exaltada, intervenida, hipertrabajada de los ordenamientos corporales impuestos al sujeto como precisamente éstos son susceptibles de torcer, de ser alterados, me inclina a acudir más recientemente a la categoría de lo *barroco* para pensar configuraciones del cuerpo que sobreviven a los órdenes corporales dominantes en la modernidad. Propongo que si en su primera versión la modernidad capitalista de acumulación requirió de la configuración de cuerpos dóciles, actualmente estaría necesitando cuerpos abiertos y excitables, proclives al capitalismo de consumo. Pero, dado que la modernidad tiene varias versiones, entre éstas la denominada *modernidad barroca* (Echeverría, 1994)⁵, es posible que en Latinoamérica se construyan cuerpos que si bien permanecen dentro de los cánones de las prescripciones somáticas del modelo civilizatorio, los exageran y retuercen para lograr la sobrevivencia de subjetividades que fácilmente podrían ser excluidas:

En esta perspectiva, propongo la idea del *cuerpo barroco* para intentar una aproximación a ciertas experiencias de confrontación del régimen heteronormativo y polarizado de sexo-género que quizás no pretenden deslindar tan radicales como en lo *queer*, y que de hecho se mantienen dentro del sistema mismo, encontrando formas obtusas e incongruentes de estar en su interior: corporalidades que si bien viables dentro del orden vigente, tampoco se acomodan de manera enajenada. Son cuerpos cuya resistencia al poder podría decirse que tiene características de la asimilación de lo barroco en Latinoamérica (Escobar, 2013: 141).

A propósito de la politización de la subjetividad transgénero en ciudades como México y Bogotá, planteo configuraciones del cuerpo que abrevan tanto de los modos corporales más disciplinados, como de las exaltaciones de la hipercorporalidad en la sociedad del espectáculo. El cuerpo moderno está fundado en la subjetividad de la racionalidad, la

institucionalidad, la lógica patriarcal, la productividad, la identidad binaria de género y la idea de *blanquitud*. Pero este cuerpo ha transitado hacia una subjetividad hiperestimulada, mediatizada, espectacular y globalizada, de manera que coexisten ambas prescripciones para los sujetos contemporáneos. Entonces, las intervenciones que las personas transgénero hacen de su cuerpo implican los cánones de ambos modelos de corporalidad, y realizan configuraciones particulares que si bien no trascienden lo establecido para el cuerpo, tampoco lo dejan intacto:

El cuerpo trans de nuestras entrevistadas en México D. F. y Bogotá resulta entonces no sólo ornamentado, sino excesivo en términos de la atención a los rasgos que definen la corporalidad moderna predominante. Participa de la docilidad disciplinar al punto de cuidar cada elemento, cada detalle, cada postura que lo hace aparecer como “muy” femenino, como lo que “debe ser una mujer”. Coquetea con el “parecer” y “asemejarse” en un intento por simular la prescripción. Es también un cuerpo que se expresa en el espectáculo, hace de su propia construcción una propuesta de espectacularidad. Y, justamente, en su artificialidad, convoca formas de creación, que si bien a otros ojos pueden resultar bizarras, reflejan como en un espejo la arbitrariedad que diariamente asumimos como lo natural del género, como elementos que revelan una “indiscutible” humanidad de hombre o mujer (Escobar, 2013: 38).

El cuerpo barroco en ciertas subjetividades *trans* refiere a construcciones respecto de códigos binarios de género que son asumidos de manera exaltada y en combinaciones inesperadas para la oposición fundamental masculino/femenina que la modernidad clásica ha erigido para la configuración de hombres y mujeres (Héritier, 2007). Al modificar los rasgos de género, algo asociado con el sexo como supuesta naturaleza, la apertura a la artificialidad de la cultura en la construcción de lo humano se hace evidente. Por ejemplo, el tránsito de mujer a hombre desestabiliza las jerarquías dominante/dominada, así como la función reproductiva y maternal de las mujeres, asuntos que soportan los vínculos de la pareja-familia patriarcal y productiva.

Pero, además, hay una politización del cuerpo *trans* que aruña el capitalismo, lo increpa, si bien abreva de éste. Se trata de la torsión que se hace al lugar marginal como cuerpo para el espectáculo. Si usualmente la subjetividad *trans* (transgénero, transexual, travesti...)

tiene cabida, estigmatizada y restringida al entretenimiento y la fiesta —a modo de *show* donde la diferencia se consume en tanto exotismo de género—, en nuestros contextos éstas han sabido hacer de su puesta en escena, de su atención a la apariencia y la estética, una práctica política que convoca transformaciones culturales respecto de la convivencia con la llamada *comunidad de lesbianas, gais, bisexuales, transgeneristas e intersexuales* (LGBTI), así como a la generación de políticas públicas específicas, y a la reivindicación de derechos como el de la identidad legal en concordancia con la subjetividad vivenciada, el respeto a la vida, el acceso a educación incluyente y a una atención en salud especializada, entre otros.

Estos cuerpos mestizos y barrocos, a los que refieren los estudios presentados, ponen de manifiesto la pugna entre modos de la subjetividad en términos de los sentidos existenciales que una cultura busca imponer a las otras. Resisten desde su multiplicidad a la primacía de un modelo de civilización moderno, que en su versión capitalista ha alimentado la falacia de la abundancia en el vivir, a la vez que amenaza las condiciones objetivas de existencia de numerosos sujetos, culturas y pueblos. En ese sentido, increpan la tendencia de homogeneización del mundo, la cosificación y mercantilización de los vínculos y de la subjetividad, siempre en aras de una obsesiva productividad como logos de la sociedad.

Pero, quizás más que cuerpos en resistencia devienen en subjetividades que sobreviven a los embates de las versiones de la modernidad capitalista, que primero los configuró como lo otro del sujeto normal y productivo, y ahora les convoca a la exaltación de su diferencia, a la inclusión ilusoria en las franjas diferenciales de un mercado global que “tolera” —no respeta— sus diferencias siempre que estén en posibilidad de consumir.

Entonces, la pregunta por lo que puede un cuerpo —evocando el interrogante de Spinoza (2005 [1677]) con el cual abrí este artículo— refiere a las alternativas de que la vida misma se resista. El cuerpo posibilita subjetivaciones en las cuales el ser humano recrea su existencia hacia modos múltiples y muy frecuentemente insospechados. Ante las fuerzas que lo maquinizan o lo cooptan como mercancía, en el cuerpo reside una potencia de afección que desestabiliza al sujeto y le invita a *prácticas de (r)existencia*, tal como las nomina Consuelo Pabón (2002). Porque justamente cuando el cuerpo

está en el límite de lo que puede resistir, cuando lo que se pone en juego es la existencia misma, precisamente el

acontecimiento de su potencia puede trastocar la vida y desatarla en sus alternativas.

Notas

1. El término *ethos* refiere aquí a “un principio de construcción de la vida” que opera tanto en lo colectivo como en lo individual, y que es histórico. Implica un significado ambiguo como morada y a la vez como arma (Echeverría, 1994: 18). Alude a los usos y costumbres que nos dan una lectura del mundo social a la vez que del carácter o modo de ser de cada individuo. Por ejemplo, el *ethos* del capitalismo moderno está signado por la idea del protestantismo de un sujeto que se realiza mediante la sublimación de su deseo en el trabajo productivo sobre la naturaleza (Echeverría, 1998).
2. Por ejemplo, Bolívar Echeverría propone como “una peculiaridad de la cultura latinoamericana”, además de la “estrategia del mestizaje”, la “presencia simultánea” de distintos tipos de modernidad que han ido apareciendo en la historia de América Latina. Así, ubica por lo menos cuatro modernidades históricas. Una es la barroca, desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, y “cuya función fundante de identidad no ha podido serle arrebatada hasta ahora”. Pero además están la modernidad ilustrada (del siglo XVIII hasta las guerras de independencia), la republicana o nacional (de instauración de los Estados latinoamericanos desde mitad del siglo XIX hasta bien entrado el XX), y, por último, habría una modernidad contemporánea iniciada en los años setenta por la globalización neoliberal. Véase Bolívar Echeverría (2006).
3. Véase *El jardín de la ciencia*, por Pinzón y Garay (1990).
4. Apelo al sentido de adjetivo que en el siglo XIX se le dio al término *barroco* para calificar “estilos” artísticos y literarios posrenacentistas, y también para designar “todo un conjunto de comportamientos, de modos de ser y actuar del siglo XVII”. Bolívar Echeverría recupera tres sentidos del significado de lo barroco: extravagante, falso y ceremonial. “El primer conjunto de adjetivos subraya el aspecto transgresor o de-formador respecto de una forma ‘clásica’, el segundo su lado improductivo o irresponsable respecto de la función del arte y el tercero su tendencia represora de libertad creativa” (Echeverría, 1994: 22-23). Así, lo barroco es irruptor del orden, lo impugna aunque no busca destruirlo.
5. El *ethos barroco* surgió como alternativa a la devastación de un proyecto de modernidad centrado en el valor mercantil de las cosas, valor de enriquecimiento y acumulación, en desmedro del valor de uso, de intercambio en constelaciones de vínculos y de significaciones. La invasión española al “Nuevo Continente” dio paso a una precaria colonia en donde unas culturas indígenas y africanas arrasadas sobrevivían y se acomodaban a un orden hispánico cuyos protagonistas inmediatos estaban también desarraigados y fraccionados (el famoso dilema de los criollos: ni indígenas ni españoles). Son entonces fragmentos y despojos de pueblos los que trataron de habitar ese nuevo mundo imprevisible. Lo barroco como apuesta de vida surgió entonces en contextos de destrucción y de recomposición social de sobrevivientes. Es una modernidad resultado de un choque intenso entre universos socioculturales que no eran para nada homogéneos, choque que además arrasó culturas autóctonas enteras en muy breve tiempo. No se trató de una hibridación cultural que sucediera por la coexistencia de larga duración entre los diferentes (como sí ocurrió en la península ibérica, que a juicio de Gruzinski (2007) explica una España largamente construida por vínculos y coexistencia entre cristianos, judíos y musulmanes).

Referencias bibliográficas

1. BAUMAN, Zygmunt, 2000, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.
2. BORJA, Jaime Humberto, 2006, “El cuerpo y los sentidos: la imagen y el discurso colonial neogranadino”, en: Mara Viveros (ed.), *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (233-258), Bogotá, Tercer Mundo.
3. CABRA, Nina y Manuel Roberto Escobar, 2014, *El cuerpo en Colombia: estado del arte cuerpo y subjetividad*, Bogotá, Universidad Central-Iesco/Alcaldía Mayor de Bogotá- IDEP.
4. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2003, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 145-161.
5. DEBORD, Guy, 2000, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos.
6. ECHEVERRÍA, Bolívar, 1994, “El ethos barroco”, en: Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México D. F., UNAM/El Equilibrista, pp. 13-36.
7. _____, 1998, *La modernidad de lo barroco*, México D. F., Era.
8. _____, 2006, *Vuelta de siglo*, México D. F., Era.
9. _____, 2011a, “Modernidad y capitalismo: 15 tesis”, en: Bolívar Echeverría, *Discurso crítico y modernidad: ensayos escogidos*, Bogotá, Desde Abajo, pp. 45-93.
10. _____, 2011b, “El valor de uso: ontología y semiótica”, en: Bolívar Echeverría, *Discurso crítico y modernidad: ensayos escogidos*, Bogotá: Desde Abajo, pp. 149-176.
11. ESCOBAR, Manuel Roberto, 2010, “El cuerpo en la escuela contemporánea: construcciones en tensión”, en: Alejandro Sánchez, Franz Hensel, Mónica Zuleta y Zandra Pedraza (comps.), *Actualidad del sujeto: conceptualizaciones, genealogías y prácticas*, Bogotá, Universidad del Rosario/Universidad de los Andes/Universidad Central, pp. 249-267.
12. _____, 2013, “La politización del cuerpo: subjetividades *trans* en resistencia”, *Nómadas*, No. 38, pp. 133-149.
13. FOUCAULT, Michel, 2008, *Vigilar y castigar* (35ª ed.) México D. F., Siglo XXI.
14. GRUZINSKI, Serge, 2007, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
15. HÉRITIER, Françoise, 2007, *Masculino/femenino II: disolver la jerarquía*, Buenos Aires/París, Fondo de Cultura Económica.
16. HERRERA, Claudia y Bertha Buitrago, 2012, *Escritos sobre el cuerpo en la escuela: sujetos, prácticas corporales y saberes escolares en Colombia: siglos XIX y XX*, Bogotá, Kimpres.
17. HERRERA, Claudia Ximena y Tania Jenny Rubiano, 2010, “Las infancias en imágenes, cien años después de la independencia en Colombia: iconografía e historia”, en: Eduardo Rey Tristán y Patricia Calvo González, *Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas Gumersindo Busto, Consejo Español de Estudios Iberoamericanos, pp. 643-659.
18. LE BRETON, David, 2002, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
19. PABÓN, Consuelo, 2002, “Construcciones de cuerpos”, en: Grupo de Derechos Humanos (comp.), *Expresión y vida: prácticas en la diferencia*, Bogotá, Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), pp. 36-79.
20. PEDRAZA, Zandra, 1999a, *Cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*, Bogotá, Universidad de Los Andes-Departamento de Antropología.
21. _____, 1999b, “Las hiperestesias: principio del cuerpo moderno y fundamento de diferenciación social”, en: Mara Viveros y Gloria Garay (comps.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-CES, pp. 42-53.
22. PINZÓN, Carlos y Rosa Suárez, 1992, *Las mujeres lechuzas: historia, cuerpo y brujería en Boyacá*, Bogotá, ICAN.
23. PINZÓN, Carlos y Gloria Garay, 1990, “El jardín de la ciencia”, en: Carlos Pinzón (ed.), *Curanderismo: memorias del simposio Medicina Tradicional, Curanderismo y Cultura Popular en la Colombia de Hoy*, Bogotá, Ican/Icfes.
24. _____, 1997, *Violencia, cuerpo y persona: capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*, Bogotá, Equipo de Cultura y Salud.
25. PORTELA, Hugo, 1999, “El parterismo: una concepción paez sobre el cuerpo humano femenino”, en: Mara Viveros y Gloria Garay (comps.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-CES, pp. 201-212.

26. RAMÍREZ, María y Carlos Pinzón, 1992, “Indígenas del valle de Sibundoy”, en: Instituto Colombiano de Antropología, *Introducción a la Colombia amerindia*, Bogotá, ICAN, s. p., disponible en: <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/vallsibu.htm>>.
27. SPINOZA, Baruch, 2005 [1677], *Ética demostrada según el orden geométrico*, Buenos Aires, Quadrata.
28. YÁÑEZ, Carlos, 2010, *Viaje al “uno en la multiplicidad”: la identidad personal y sus “sí mismos”*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.