



AIBR. Revista de Antropología
Iberoamericana

ISSN: 1695-9752

informacion@aibr.org

Asociación de Antropólogos
Iberoamericanos en Red
Organismo Internacional

Moreno, Hortensia

La invención del cuerpo atlético

AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 8, núm. 1, enero-abril, 2013, pp. 49-81

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red

Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62327445003>

- 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

¿Sabía que...

...**AIBR** es la única revista de antropología en español incluida en el *Social Sciences Citation Index* que no recibe ningún tipo de subvención, financiación ni ayuda de dinero público?

...**AIBR**, a diferencia de la mayoría de las revistas científicas con índice de impacto, no es propiedad de una editorial comercial, sino de una Asociación sin ánimo de lucro?

...**AIBR** tiene un índice de suscriptores superior al de la mayor parte de revistas de ciencias sociales?

...**podemos hacer muchísimo más si usted se asocia a AIBR?**

POR FAVOR, AYÚDENOS A IMPULSAR ESTE PROYECTO

La creación de una revista, su impresión, su distribución, el mantenimiento de los servidores de Internet, la administración, el proceso editorial y la promoción de la publicación se costean gracias a la colaboración voluntaria de sus editores y a las cuotas de sus miembros.

Si usted o su institución se asocia a AIBR podremos llegar mucho más lejos, llevar adelante nuevas iniciativas y visibilizar más nuestra disciplina.

La cuota anual de AIBR (34 euros) es aproximadamente un 80% menor que la de cualquier otra asociación profesional. Sólo podemos mantener estas cuotas reducidas si contamos con usted.

Por favor, considere formar parte activa de este proyecto a través de la siguiente web:

<http://asociarse.aibr.org>



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aiabr.org

VOLUMEN 8
NÚMERO 1

ENERO - ABRIL 2013
Pp. 49 - 82

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

La invención del cuerpo atlético

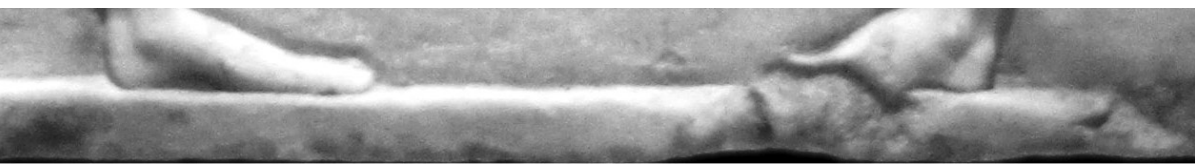
Hortensia Moreno

Universidad Nacional Autónoma de México

Recepción: 07.02.2012

Aceptación: 01.12.2012

DOI: 10.11156/aibr.080103



RESUMEN:

A partir de dos imágenes míticas (una procedente de la Grecia clásica, el “cuerpo resplandeciente”, y otra de los albores del cristianismo, el “cuerpo celestial”) se reflexiona sobre la lógica simbólica de la exclusión tal como se pone en acto dentro del escenario de cuatro momentos del espectáculo deportivo olímpico. El primero es la invención del amateurismo en la filosofía deportiva del Barón de Coubertin, o la exclusión de clase. El segundo, las jornadas antropológicas en los Juegos Olímpicos de 1904 en San Luis Missouri, o la exclusión étnica. El tercero, el Desfile de las Naciones en Berlín 1936, o la supremacía nacional. El cuarto, la introducción de la prueba de sexo en México 1968, o la exclusión de género. De esta forma se re-conecta la configuración del cuerpo imaginado/imaginario con las prácticas y las políticas que darán como resultado una racionalidad antropológica de la discriminación.

PALABRAS CLAVE:

Clasismo, Racismo, Nacionalismo, Sexismo, Cuerpo, Deporte.

THE INVENTION OF THE ATHLETIC BODY**SUMMARY:**

Two mythic figures (one Classic Greek: the “Glowing Body”, another from primitive Christianity: the “Celestial Body”) let me think about the symbolic logic of exclusion which is enacted on the stage in four moments of the Olympic Spectacle. The first has to do with the invention of amateurism in the sporting philosophy of Coubertin, or the class exclusion. The second has to do with the Anthropology Days at the Olympic Games in Saint Louis Missouri in 1904. The third happens in Berlin 1936, and is about the national supremacy. The fourth explores the introduction of the sex test in Mexico City, in 1968. In this fashion, I re-connect the imagined/imaginary embodiment in practices and politics with the outcome of an anthropological rationality of discrimination.

KEY WORDS:

Classism, Racism, Nationalism, Sexism, Body, Sports.

Introducción:

¿Quién le teme a Caster Semenya?

Una joven sudafricana de 18 años gana la prueba de 800 metros planos en el Mundial de Atletismo de 2009 en Berlín con una ventaja, al parecer, demasiado amplia. Entre los jueces empieza a levantarse una ola de suspicacia no solo por la innegable victoria, sino por la rapidez con que la atleta ha superado su propia marca. A estos detalles técnicos se añade la apreciación estética de la apariencia física de la deportista: a los ojos de múltiples opinadores, la chica no es *suficientemente femenina*. “Algo anda mal aquí”, presumen las autoridades e inician una investigación que incluye un juicio anatómico —conducido por ginecólogos, psicólogos, endocrinólogos, biólogos y otros expertos— cuyo resultado puede conducir al desconocimiento oficial del estatus de mujer de Caster Semenya y a su consecuente destitución como campeona.

El origen de la corredora agrega elementos a la complejidad del drama: Semenya no es “blanca”, motivo por el cual algunos de sus defensores alegan que la ambigüedad de su apariencia no es un asunto de sexo, sino de raza. Uno de los aspectos más paradójicos del caso es la reivindicación de un nacionalismo multiétnico en un país mayoritariamente negro el cual hace apenas 50 años fue objeto de un boicot internacional que condujo, a partir de 1964 y hasta la abolición de las leyes del *apartheid*, a la exclusión de Sudáfrica de los Juegos Olímpicos.

La concatenación de estos indicadores de identidad funciona como uno de los principios organizadores del deporte a lo largo del siglo xx. Desde la institucionalización de los Juegos Olímpicos en la última década del XIX, raza, sexo, nación y clase social configuran las múltiples modalidades que irá adquiriendo el imaginario del cuerpo atlético y constituirán los ejes fundamentales alrededor de los cuales se construye la desigualdad social.

Ninguna de estas dimensiones tiene una existencia autónoma, sino que funcionan en múltiples intersecciones, las cuales se traducen en mecanismos de exclusión, segregación y discriminación cuyos modos de funcionamiento resultan más o menos opacos, más o menos transparentes, conforme avanza el siglo y los deportes adquieren mayor peso cultural en el mundo.

Elijo el campo deportivo —y en particular el fenómeno olímpico— como foco de la discusión porque, como dice Amy Bass, “el deporte aporta un terreno contradictorio sobre el cual se construye y disputa, se desafía y sin embargo se sostiene, una multitud de preguntas y afir-

maciones sobre raza, género, etnicidad, clase, sexualidad” (Bass, 2002: 3).¹ Una arena social tan acotada permite establecer límites muy precisos —en el espacio y en el tiempo— para la concepción de los fenómenos sociales, además de que, al tratarse de una esfera relativamente autónoma de la vida cultural, tiene su propia producción discursiva e imaginaria.

Me interesa de manera particular la producción de imágenes —la producción técnica de cuerpos atléticos— que se imponen como modelos corporales, y los mecanismos de legitimación que ponen en movimiento. Resulta particularmente útil reflexionar —a la manera de Butler— sobre el cuerpo en tanto efecto del poder (resultado de la reiteración forzada de normas reguladoras) que se postulará como un hecho natural o esencial, anterior a toda significación (Butler, 2002: 34).

Como producto de la cultura, el cuerpo atlético es un artefacto que requiere, para constituirse, de la construcción de un *cuerpo deficitario*; esto significa, por ejemplo, que en los establecimientos deportivos existen mecanismos que marginan a los que no están físicamente preparados, a los que se identifican como homosexuales, a la gente discapacitada y a la gente de edades avanzadas (Whannel, 2007: 10). Entonces, el cuerpo atlético se propone como la expresión más elevada de las virtudes físicas y morales, mientras que el cuerpo deficitario exhibe taras y defectos que marcan el límite de lo inhumano. Cada uno es referente del otro; cada uno permite verificar las prácticas que se organizan alrededor de los cuerpos como entidades vivas, pero es solo el segundo —el cuerpo deficitario— el que estará marcado por señas de identidad, mientras que el cuerpo atlético es un mecanismo semiótico sin marca:² aunque se postula como uno de los prototipos de lo humano y en apariencia funciona en total autonomía, necesita estructuralmente de la presencia del “otro imaginario” —el cuerpo dominado, el cuerpo colonizado, el cuerpo inferiorizado de las personas de color, menores, enfermos, locos, pobres, viejos, homosexuales y subdesarrollados— para que le sirva como límite y frontera.

1. Las traducciones son de la autora.

2. En semiótica, la marca es “la inscripción de un elemento suplementario heterogéneo sobre (o dentro de) una unidad o un conjunto, y sirve de signo de reconocimiento”. El reconocimiento es una “operación cognoscitiva por la que un sujeto establece una relación de identidad entre dos elementos, de los cuales uno está presente y el otro ausente”. La oposición “marcado/no marcado” se emplea para distinguir dos elementos de significación “según que estén caracterizados por la presencia o la ausencia de un rasgo distintivo” (véase Greimas y Courtés, 1982: 253-254, 332). En los procesos de identidad, ciertos rasgos distintivos se constituyen en “marcas” cuando señalan a un sujeto como “otredad”, por ejemplo, el color (en oposición a la “blancura” [*whiteness*]) o la extranjería (en oposición a la pertenencia nacional).

La falta de marca es el resultado de un proceso semiótico: la lógica del cuerpo atlético se inscribe en una tradición cuyo principal mecanismo de significación es la desmaterialización del cuerpo en el plano del imaginario. El imaginario del cuerpo atlético solo se realiza en los momentos clave de la hazaña atlética. Solo en el libro de récords, en el reloj del juez, en la mirada del árbitro, en la portada del periódico, el cuerpo atlético podría aparecer como algo que carece de edad, sexo, raza, nacionalidad, clase social. En el ámbito completamente imaginario de la hazaña atlética, el cuerpo desafía las leyes de la física y trasciende su condición mortal. Para lograr esa trascendencia, necesita ocultar las condiciones materiales —ecológicas, sociales, conductuales, fisiológicas e incluso bioquímicas— a partir de las cuales se organizan los proyectos institucionales para producir cierto tipo de configuraciones corporales.

El principal efecto de sentido de esa desmaterialización es la atribución de legitimidad al estatus del varón, blanco, adulto, heterosexual, de clase alta, originario de las naciones “avanzadas”, que naturaliza la supremacía atlética como un hecho dado cuya lectura permitirá explicar las diferencias sociales como necesarias e inevitables. El imaginario del cuerpo atlético requiere, entonces, para sostenerse, de una exclusión sistemática. La presencia de cuerpos plurales en la arena deportiva amenaza la prístina autenticidad del cuerpo atlético al señalar su carácter contingente.

La negación de la materialidad del cuerpo y el rechazo de la muerte

En Occidente, el cuerpo es una categoría histórica poseída por lo imaginario. Como expresión abstracta de una realidad inasible, en diferentes momentos cristaliza deseos, temores y fantasmas centrales para la existencia humana. Uno de los más recurrentes es el miedo a la muerte y la aspiración a la inmortalidad; la búsqueda de un sentido trascendente —más allá del término material de la vida— impregna diversas maneras de interpretar el cuerpo. Me detengo en dos figuras: el griego “cuerpo resplandeciente” y el “cuerpo celestial” de los albores del cristianismo. Ambos reflejan la necesidad de convertir la variabilidad y la multiplicidad de los cuerpos —su diversidad de manifestaciones en el conjunto de los grupos sociales en la historia y en la geografía, pero también la mutabilidad irrefrenable de cada cuerpo individual a través del tiempo— en significados unívocos que desafían a la muerte. Busco en estas figuras claves metafóricas para descifrar el “cuerpo atlético”.

La primera figura —el cuerpo resplandeciente— pertenece a la antigüedad clásica; simboliza una suerte de continuidad entre la esfera de lo humano y el mundo de los dioses. Por una parte, establece con precisión las características que distinguen a los inmortales de los mortales, pero admite ciertas situaciones privilegiadas en que los humanos comparten atributos con las divinidades: son partícipes de ese *resplandor* que permitiría distinguir a simple vista a un dios de un hombre.³

El énfasis está en el cuerpo. Es a través de los sentidos como puede identificarse la naturaleza sobrenatural de los dioses: sus cuerpos están hechos de una materia diferente de la frágil, torpe, opaca materialidad terrena. Por eso los cuerpos de los dioses brillan con fulgor incandescente. Sus voces traspasan los muros, sus miradas iluminan la oscuridad. Pero además, los cuerpos de los dioses permanecen intactos, idénticos a sí mismos, inmarcesibles y perfectos sin importar el paso del tiempo: los dioses no envejecen, no enferman ni mueren.

A diferencia de los dioses, los humanos habitan un cuerpo mutable; su vitalidad, su hermosura, su poder, su brillo están condenados a desaparecer en el instante mismo en que se manifiestan. Para imaginar el cuerpo de los dioses como realización pura e irrestricta de la plenitud y la permanencia de la que carece el cuerpo humano hace falta “suprimir del cuerpo de los hombres todos los rasgos que provienen de su naturaleza mortal y anuncian su carácter transitorio, precario e irrealizado” (Vernant, 1990: 27).

De ahí procede la idea de un *cuerpo resplandeciente*: el resplandor de los dioses se transparenta en el cuerpo humano tan solo en los momentos escasos y pasajeros donde se muestran la juventud, el vigor o la belleza en todo su esplendor; solo entonces los humanos se asemejan a un dios, solo entonces llegan a parecerse a los Inmortales. El cuerpo humano se sitúa, entonces, “entre los polos opuestos de lo luminoso y lo sombrío, de lo bello y lo feo, del valor y la villanía” (Vernant, 1990: 31-32), pues la propia índole de la corporalidad está sujeta al cambio: lo que en un momento es fuerza y energía, en el siguiente se convierte en debilidad, fragilidad, invalidez; la frescura y la suavidad de la piel se convierten en aspereza y sequedad. Ningún cuerpo tiene garantizados sus atributos

3. Aquí, el uso del sustantivo “hombre” como genérico significa la asunción de lo humano precisamente como lo masculino, en exclusión expresa de las mujeres: “la antropogonía del *Timeo* se cuenta como la aparición sucesiva de diferentes *gene*. En un primer momento, hay que pensar que había *ánthropoi* que, en realidad, eran solo *andrés*, hombres o masculinos. Este comienzo del género humano, del *genos anthrópinon*, no presentaba división sexual. Luego, por una suerte de mutación degenerativa, viene al mundo el *genos* de las mujeres” (Sissa, 1993: 89).

de prestancia y pulcritud; la carne devendrá, tarde o temprano, materia putrefacta. El marco cultural de esta figura es el dualismo cuerpo/alma, elaborado por la filosofía.⁴

La noción del alma inmortal refleja al mismo tiempo la conciencia de una falta y el esfuerzo por superarla imaginariamente: los hombres no solo se descubren efímeros, destinados a la muerte, “seres cuya vida se desarrolla cotidianamente, día a día, en el marco estrecho, inestable y cambiante de un ‘ahora’ del que no se sabe nunca si tendrá una continuación”, sino que las energías vitales del cuerpo humano, las fuerzas físicas y psíquicas que pone en movimiento, “solo pueden permanecer un breve instante en su estado de plenitud” (Vernant, 1990: 24).

De manera paralela empieza a establecerse un orden social donde se jerarquizan las actividades humanas por su vinculación con una u otra de las esferas: la de los mortales (representada por el cuerpo precario) quedará asociada con las actividades materiales, ya desde ese momento indignificadas por pertenecer al universo de lo oscuro, mientras que la esfera del alma regirá las actividades del espíritu inmortal y compartirá con los dioses el atributo de lo resplandeciente.⁵ Esta jerarquía nunca es neutra respecto de las relaciones de poder. Aquí se empieza a gestar un orden donde se proclama no solo que hay mentes (o almas) y cuerpos, “sino también que una está destinada a regir y controlar al otro” (Spelman, 1982: 127):

no son solo las mujeres las que serán relegadas a la esfera corpórea o pasional de la existencia y entonces censuradas por pertenecer a esa esfera. Los esclavos, peones, criaturas y animales también son puestos “en su lugar” [...]; es en estos grupos donde encontramos “la multitud de apetitos y placeres y penas disparatados” [...]. Platón

4. En la época arcaica de la cultura griega se ignoraba la distinción entre alma y cuerpo; en el léxico arcaico no hay un “término que designe al cuerpo como unidad orgánica que sirve de soporte al individuo” y la palabra *soma* —que actualmente traducimos como *cuerpo*— “designa originariamente al cadáver”. Los griegos introdujeron una nueva noción de *psique* —en oposición al cuerpo, al hecho material e incontestable de la finitud, de la transitoriedad de la vida y de lo humano— como “alma inmortal que el hombre debe aislar, purificar para separarla de un cuerpo cuyo papel se limita entonces a ser un receptáculo o una tumba” (Vernant, 1990: 20, 21).

5. Más adelante, Platón complejizará la dualidad en una que atribuye diferentes valores a las partes “altas” (intelectivas) y “bajas” (apetitivas) del alma, y explicará que las vidas de aquellos en quienes predominan las partes bajas —sobre todo las mujeres, pero también las criaturas, los esclavos y los animales— carecen de reglas y dirección, sus almas están adulteradas y la relación entre alma y cuerpo está fuera de control (Spelman, 1982: 114-115).

junta mujeres, criaturas y animales, y personas estúpidas o ignorantes [...]. Los miembros de estos grupos carecen, para todo fin práctico, de mente o del poder de la razón (Spelman, 1982: 119-120).

La segunda figura —el cuerpo celestial— procede del pensamiento cristiano, el cual eligió para el cuerpo un destino más allá de la muerte al adoptar como dogma teológico la resurrección de la carne. A diferencia del dualismo pagano —el cual veía el paraíso “como un lugar de eternidad que solo el alma recupera después de la muerte del cuerpo”—, el cristianismo concibe la entrada del cuerpo material en la esfera sobrenatural de lo celeste y pretende, además, no incurrir en contradicción flagrante (Tazi, 1989: 521-522).

La tarea no es fácil: ¿acaso la carne material no está condenada a retener su natural tendencia a la corrupción, al fraude y a la disolución? La única manera de permitir este acceso es, de nuevo —como ocurre con el cuerpo resplandeciente, el cual es pura idea—, la desmaterialización del cuerpo como consecuencia irremediable de su subordinación al espíritu: la conversión de la carne en algo que ya no es carne. Las que entrarán al cielo no son criaturas animales de carne material, sino criaturas de luz, “porque entre más alto se llega [...], el cuerpo se vuelve menos sustancial, y se acerca más a su sombra y alma”. Como en la condición angélica, el cuerpo resurrecto

despliega todas las cualidades que comparte con el paraíso y con el alma, como si aspirara a una ausencia de figuración, una realidad invisible e inteligible, luminosa, sutil, ligera e incorruptible en la naturaleza, nutrida solamente en la contemplación de Dios [...]. Una cosa es cierta: este medio puro, cuya única función es envolver y transportar el alma o el espíritu (su parte superior) no es carnal (Tazi, 1989: 530).

Al abordar el problema de la resurrección, el filósofo Orígenes descubre la síntesis entre lo inteligible y lo sensible, pero “solo al desnudar al cuerpo de su carne, de su muerte [...] y al rarificarlo tanto como para llevarlo lo más cerca posible de la ausencia” en una “inversión sistemática de todo lo que es terrenal” (Tazi, 1989: 522, 532). Los cuerpos celestiales son más afines a los ángeles y a las estrellas que a los cuerpos tangibles de la gente de carne y hueso. Pero la desmaterialización del cuerpo resurrecto tendrá una consecuencia ulterior:

El odio a la muerte debe ser enteramente transferido sobre su causa: esta carne destinada a la culpa [...]; en el paraíso, la humanidad será “como los ángeles de Dios, que no se casan”. La virginidad y el ascetismo corpóreo anticipan la vida futura al esbozarla en la tierra. El destino paradisiaco es, en principio, obtenido negativamente, mediante la renunciación de lo que, en el cuerpo y en un mundo que ya es obsoleto, es sinónimo del no-ser, pérdida, maldición (Tazi, 1989: 524-525).

Junto con la separación platónica del cuerpo y el alma, la teología y la filosofía establecieron una somatofobia profunda.⁶ El cuerpo sería contemplado como una fuente de interferencia y un peligro para el funcionamiento de la razón. El ascetismo se convierte entonces en una condición de pertenencia a la comunidad cristiana que el medioevo desarrollaría en técnicas corporales no necesariamente exclusivas de los grupos monásticos para mortificar la carne inmundada y conducir el camino de la desmaterialización del cuerpo:

Al insistir en “la simplicidad del corazón”, al recurrir a rituales mágicos como el bautismo y la eucaristía y al encarnar virtudes aristocráticas como la virginidad y la abstinencia, los maestros cristianos desenterraron nociones concernientes al estatus del cuerpo que previamente habían estado confinadas a un íntimo grupo de seguidores (Tazi, 1989: 527).

Primer momento:

La aparición del amateurismo o la exclusión de clase

El cuerpo atlético —como los cuerpos resplandecientes y los cuerpos celestiales— está desmaterializado en un imaginario, es decir, es un conjunto de imágenes que se realiza y objetiva en expresiones culturales. Los medios productores de imágenes de los albores del siglo xx (cine, fotografía, grabado) y los discursos que articulan el sentido de la acción

6. La insistencia de Platón en que el cuerpo destruye el alma genera desprecio hacia aquellas vidas —como las de las mujeres y los esclavos— dedicadas a los designios corporales. “Su misoginia, entonces, es parte de su somatofobia: el cuerpo se ve como la fuente de todos los rasgos indeseables que un ser humano puede presentar, y las vidas de las mujeres transcurren manifestando esos rasgos”, porque ellas encarnan en tanto clase, precisamente los rasgos que Platón desea que nadie tenga (Spelman, 1982: 118).

corporal (religión, política, pedagogía, eugenesia, evolucionismo, nacionalismo, biología, medicina, fisiología, periodismo) son factores privilegiados, heterogéneos y contrastantes en la incubación del cuerpo atlético. Delimitado desde su origen por el sexo, la etnia, la edad, la nacionalidad y la clase social, tiene el efecto de establecer uno de los prototipos del cuerpo humano y marcar las diferencias de que son portadores los cuerpos de los “otros”.

Uno de los primeros significantes que definirán los usos legítimos del cuerpo en la creación del imaginario del cuerpo atlético es el marcador de clase. Se trata de la exigencia del *amateurismo*, planteada de manera sustantiva en el ideario del fundador de los Juegos Olímpicos modernos. Coubertin postula el deporte amateur como una práctica que rechaza por completo las apuestas y el dinero para funcionar como una forma de “educación moral” (Vigarello y Holt, 2005: 328). Así, como dimensión de una filosofía aristocrática, la teoría del amateurismo convierte el deporte en una práctica desinteresada, afín a la actividad artística, pero dirigida de manera contundente hacia la afirmación de las virtudes viriles de los futuros jefes en una disposición caballerosa “totalmente opuesta a la búsqueda vulgar de la victoria a cualquier precio” (Bourdieu, 1990: 198).

El *amateurismo* primigenio combinaba los conceptos de honor y esfuerzo. El incentivo de la ganancia simbolizaba a los deportes antiguos; la proliferación de apuestas había llevado a una corrupción degradante y destruido la razón de ser de la competición [...]. El deportista debía, en el terreno de juego, dar prueba de refinamiento y comportarse como un *gentleman*, es decir, saber controlarse y dar impresión de elegancia y calma (Vigarello y Holt, 2005: 323).

De esta forma, empieza a construirse un ideal corporal de donde quedan excluidas, por definición, las necesidades económicas, y por consiguiente, las personas que practican el deporte con intenciones de lucro.⁷ No obstante, la estrategia discursiva donde se glorifican el honor y el esfuerzo tiende, desde muy temprano, a naturalizar las destrezas físicas como una característica propia de las élites, y no como resultado de una ardua y sistemática preparación disciplinaria. Al definir el deporte como actividad desinteresada y gratuita, la ideología aristocrática oculta las condiciones

7. Desde luego, esta característica solo funciona en el imaginario; está completamente rebasada en el mundo de la televisión, los anuncios de cerveza y los sueldos multimillonarios de las estrellas deportivas.

de su propia producción y establece una distinción clara entre los deportes “elegantes” y los “vulgares” (Bourdieu, 1990: 201-202).

En los albores del olimpismo moderno, los *amateurs* rechazaban la idea de una preparación física especial. Según ellos, el deporte era una “exaltación de las cualidades naturales del cuerpo humano” y se jactaban de asistir a las competencias sin entrenamiento ni régimen previo (Vigarello y Holt, 2005: 325-326). Entre otros distintivos, atribuían una gran importancia a la manera de vestirse: la adopción del color blanco en el tenis —uno de los deportes elitistas por excelencia— tiene que ver con el hecho de que la vestimenta deportiva se inspiraba en el estilo de la ropa diaria de los miembros de las clases superiores. “Los mejores se enorgullecían de no ensuciar su ropa [...], de subrayar simbólicamente la pureza y belleza de su deporte y de distinguirlo de sus modalidades más antiguas”. De esta manera, el cuerpo atlético simbolizaba el prestigio social: “Los deportes de la élite tendían a priorizar la elegancia del movimiento y el refinamiento de la técnica a expensas de la fuerza bruta y la resistencia” (Vigarello y Holt, 2005: 326, 334).

Algunas investigaciones caracterizan la práctica deportiva como la expresión de cierto tipo de capital cultural incorporado —vuelto cuerpo— en la forma de disposiciones (mentales y corporales). Para Stempel (2005: 411), “diferentes clases y fracciones de clase encarnan [*embody*] (a menudo inconscientemente) sus puntos de honor y esquemas de evaluación en prácticas deportivas”. Tal incorporación —como el mecanismo mediante el cual el cuerpo se transforma en la realización de una actividad física— permite a las clases dominantes usar los deportes para distanciarse y diferenciarse de los otros grupos sociales. Como capital cultural, los mecanismos de distinción se constituyen en prácticas y estructuras institucionales que se interpretan como signos —actitudes, preferencias, conocimiento formal, conductas, bienes y reconocimientos— cuyo principal efecto es la exclusión social.

El concepto de capital cultural permite desafiar la idea de que los logros humanos y las cualidades personales —como inteligencia, creatividad y carácter, pero también fuerza, disciplina, resistencia, agresividad— son producto de la voluntad individual y tienen un espacio de despliegue en la sociedad meritocrática. En su lugar, es preciso reconocer, por un lado, el peso del capital cultural —transformado en el deporte en capital corporal— como mecanismo de legitimación, y por el otro, su relación con otras especies de capital y, por supuesto, con el acceso exclusivo a los recursos, posiciones, actividades e instituciones más valiosos y valorados:

las diferencias en la distribución de conocimiento, habilidades, gustos y disposiciones se fundan en el ocio y la libertad de las presiones generadas por la necesidad que poseen las clases dominantes, la muda transmisión a sus descendientes del sistema de gustos y disposiciones culturalmente dominante, y el poder simbólico para establecer sus repertorios culturales y sus gustos como universales o más legítimos (Stempel, 2005: 412-413).

En un estudio realizado en Estados Unidos sobre la participación de personas adultas en el deporte, Stempel explica que sus efectos excluyentes se manifiestan en una intrincada escala de clasificación de prácticas donde las fracciones de la clase dominante desarrollan modalidades deportivas “aristocráticas” para trazar líneas de separación entre sus estilos de vida y los de las otras clases en dos tendencias: la de los deportes ascéticos y la de los deportes de lujo.⁸

En los deportes ascéticos, la línea divisoria para separar las formas aristocráticas y las formas plebeyas se sitúa entre las prácticas que enfatizan la fuerza y las que persiguen metas más abstractas: salud, auto-control, cultivo del cuerpo por el cuerpo mismo. En los deportes de lujo, la línea se establece cuantitativamente en la exhibición de riqueza y estatus, o bien en la manera en que se restringe el nivel de contacto físico directo y violencia entre competidores para evitar expresiones de sometimiento físico explícito.

Para la fracción dominante de la clase dominante, el capital cultural deportivo no solo contiene valores materiales, sino también valores morales: se practican actividades físicas con una meta de auto-mejoramiento donde el cultivo del cuerpo no persigue el desarrollo de la fuerza bruta, sino de la fuerza espiritual e intelectual. Esta lógica es análoga a la de las tecnologías del yo que Foucault rastrea en la filosofía grecorromana, la espiritualidad cristiana y los principios monásticos, como un conjunto de prácticas alrededor del “cuidado de sí” de donde se derivan reglas “para la conducta social y personal y para el arte de la vida” (Foucault, 1990: 50).

De esta forma, la participación en los deportes se convierte en un “*campo* de competencia para instituir el deporte legítimo y los usos legítimos del cuerpo” (Stempel, 2005: 419). Esta legitimidad puede entenderse como otra especie de capital: el que atribuye a cierto grupo —según el contexto, en función del género, la etnia, la nacionalidad, la edad, la clase

8. Esta investigación se basa en una encuesta nacional de 1998 —la National Health Interview Survey— con una muestra de 22 500 individuos.

social— el monopolio del honor y la transmisión de los poderes y de los privilegios heredados (Bourdieu, 2000: 66). El deporte como indicador fundamental de los usos legítimos del cuerpo —en oposición a sus usos fraudulentos, artificiales, simulados o indecentes— marcará las pautas que establecen los límites entre actividades “nobles” (el deporte por el deporte) y actividades “ruines” (el trabajo que se hace para ganar dinero).

Segundo momento:

Las jornadas antropológicas en los Juegos Olímpicos de 1904 en San Luis Missouri o la exclusión étnica

Los días antropológicos demostraron que el deporte olímpico no era una extensión o un perfeccionamiento de los juegos populares, sino algo diferente. El deporte moderno en su núcleo no era festividad ni juego, sino trabajo y producción, aunque el mito de “los juegos” como “juegos” está vivo y coleando, no solo en la ideología popular del olimpismo sino también en la disciplina académica de la “historia del deporte” (Eichberg, 2008: 361).

Uno de los espectáculos deportivos más problemáticos en la historia del deporte tuvo lugar en The Louisiana Purchase Exposition (LPE), la Feria Mundial de San Luis Missouri en 1904, que incluyó los terceros Juegos Olímpicos modernos. Dentro de los juegos hubo un curioso evento conocido como los Días Antropológicos, organizados por dos figuras que ostentaban un visible liderazgo en la antropología y en la educación física en Estados Unidos. En los Días Antropológicos, compitieron “nativos” —que estaban participando en las exposiciones étnicas de la feria— en diferentes pruebas atléticas con la finalidad “científica” de medir la maestría física de los “salvajes” en comparación con la de los “hombres civilizados”.

La LPE costó casi veinte millones de dólares y atrajo alrededor de 19 millones de visitantes; fue diseñada para aportar una compilación de todos los saberes existentes. Entre sus atracciones más sonadas figuraba la Sección Etnológica que exhibió, en los terrenos de la feria, a grupos de “nativos” que habitaban viviendas “apropiadas”, practicaban costumbres “auténticas, pre-industriales, indígenas, para la educación y edificación de los visitantes” (Parezo, 2008: 62-63).

No es sorprendente que, en 1904, los antropólogos estuvieran interesados en el ser corpóreo de la humanidad, dado que una de las raíces de la antropología se extiende dentro de la historia natural. “La observación de animales inicialmente sirvió como modelo para el estudio de los humanos; hacia el final del siglo XIX los zoológicos y las exhibiciones etnológicas no eran géneros diferentes” (Brownell, 2008: 20).⁹

La exhibición incluía una aldea de cuatro acres de pueblos provenientes de 75 sociedades, dispuesta alrededor de un lago artificial. Hombres, mujeres y criaturas “nativos” residían en viviendas “tradicionales” que cada grupo construyó usando materiales cultural y ambientalmente correctos procedentes de sus lugares de origen (Parezo, 2008: 66). Algunas famosas figuras de las recientemente concluidas guerras indias del lejano oeste fueron presentadas en la feria, “incluyendo a los Quannah Parker de los kiowa y a Gerónimo, de los apaches Chiricahua. El Cummins’ Wild West Show proclamó que ‘salvajes’ de 51 diferentes tribus norteamericanas participaban en sus desfiles diariamente” (Dyreson, 2008: 137, 141).

Casi tres mil hombres y mujeres indígenas de todo el mundo vinieron a San Luis a servir como demostradores, educadores, sujetos de investigación y artistas. Alrededor de cien de ellos —todos varones— participaron en las competencias de lanzamiento de jabalina y pelota, lanzamiento de bala, carreras, salto, levantamiento de pesas, palo encebado y el juego de la sog¹⁰ de las Olimpiadas especiales ante una multitud de aproximadamente 10 000 personas (Parezo, 2008: 59).

Durante el siglo XIX, los deportes habían desempeñado un papel cada vez más importante en el encuentro entre Occidente y otras culturas. Uno de los parámetros de tal encuentro es la lectura que se dio a la configuración corporal en términos de raza. La organización ideológica de este tipo particular de racismo —el racismo científico— gira alrededor de la blancura [*whiteness*]; la blancura significa algo más que el color de la piel. Incluye la adhesión a un sistema de valores con preceptos particulares de moralidad, disciplina y ética del trabajo. El reconocimiento de la “blancura” garantizaba a un grupo étnico en particular derechos y privilegios, así como respeto social. Los no-blancos, incapaces de obtener los estándares necesarios, se enfrentaban al ostracismo y el ridículo. Marcados por su “diferencia”, dichos grupos fueron puestos por la ciencia en las posiciones más bajas de la escala jerárquica racial (Gems, 2008: 190). Más de un siglo después, la raza continúa siendo falsamente

9. De hecho, un pigmeo allí exhibido, Ota Benga, acabó en el zoo de Brooklyn (debo esta observación a uno/a de los/as dictaminadores/as de este artículo).

10. En inglés, “*tugs-of-war*”, donde dos equipos contrarios tiran de los extremos de una sog^a hasta mover al contendiente del límite intermedio.

discernida en términos biológicos (Bass, 2002: 48).¹¹

La ocurrencia de celebrar los “Días Antropológicos” se la debemos a James E. Sullivan, director del Departamento de Cultura Física de la LPE, y a William J McGee, primer presidente de la Asociación Antropológica Americana y director del Departamento de Antropología de la LPE.¹² Con esta exhibición, McGee quería presentar al público estadounidense ejemplos de los “muy largos capítulos de la evolución humana”, mientras que Sullivan “estaba determinado a demostrar que los atletas estadounidenses eran los mejores del mundo, superiores a todas las otras razas y culturas” (Parezo, 2008: 60).

Estos juegos especiales están profundamente arraigados en la racialidad del deporte olímpico, cuyo problema era y es la relación con “el Otro”. En el orden jerárquico del deporte competitivo clásico, la cima era el lugar del hombre blanco, joven, anglosajón, típicamente protestante, de clase media y representante de una de las grandes naciones deportivas. El lugar para “el Otro” —las mujeres, la gente no europea, las minorías religiosas y étnicas, la clase trabajadora, las minorías sexuales, la gente mayor, los enfermos, los locos, los niños, y así sucesivamente— estaba “abajo”, “donde los atletas que no clasificaban se amontonan en su relativa miseria como perdedores. El orden piramidal del deporte expresa la idea: ‘Estamos unidos en la consecución de la excelencia, pero algunos somos mejores, y el resto no es realmente importante’” (Eichberg, 2008: 362).

McGee estaba seguro de que los “incivilizados” bajo su cargo eran mejores corredores, saltadores y lanzadores inclusive que el plateado grupo de atletas olímpicos que pronto se reuniría en San Luis.¹³ Basaba su creencia en la entonces común noción —perteneciente a los esquemas

11. La incorporación de no-blancos en la política estadounidense implicó la aceptación del “deber del hombre blanco [*white man's burden*] de inspirar, educar, civilizar y evangelizar a las poblaciones” (Gems, 2008: 192, 198).

12. William J McGee [él mismo escribía su nombre sin punto en la inicial] era una figura clave en el campo de la antropología estadounidense. Formaba parte de un selecto grupo de estadounidenses, patrocinados con presupuesto federal, distinguidos por su fortaleza y resistencia en la gran aventura que marcó la conquista de las últimas fronteras geográficas de las naciones; eran considerados héroes estadounidenses hipermasculinos, reverenciados tanto por su resistencia a las condiciones selváticas como por sus descubrimientos científicos (Dyreson, 2008: 136).

13. El imaginario del cuerpo atlético ha fetichizado una forma de habilidad física que presta extendida credibilidad a algunas de las mitologías centrales del deporte: los negros son naturalmente adeptos a las carreras de velocidad, son más relajados en el campo, hacen mejores corredores que mariscales de campo y pueden saltar más lejos. “Dentro de estas ficciones, el atleta negro fue reducido estrictamente a su condición física, con la remoción de la capacidad intelectual en cualquier ecuación científica” (Bass, 2002: 49-50).

evolutivos de Morgan— de que “aquellos grupos en posiciones más bajas en la escala del desarrollo humano requerían mayor maestría física para sobrevivir que los más avanzados trabajadores mentales de las culturas civilizadas” (Dyreson, 2008: 142). Esta separación entre “cultura física” y “cultura mental” ha sido un lugar común en otros contextos. Por ejemplo, Dean B. Cromwell —entrenador en jefe del equipo de pista de la Universidad Southern California y entrenador en jefe de la escuadra olímpica de Estados Unidos en 1936— afirmaba en su libro *Championship Techniques of Track and Field* (1941):

Expondré la opinión de que el Negro sobresale en ciertas pruebas porque está más cerca del primitivo que el hombre blanco [...]. No hace mucho tiempo que su capacidad para la carrera de velocidad y para el salto era un asunto de vida o muerte para él en la jungla. Sus músculos son plegables, y su disposición bonachona es una ayuda valiosa para la relajación mental y física que un corredor y un saltador deben tener (Cromwell, *apud* Bass, 2002: 74).¹⁴

McGee trató de clasificar a toda la humanidad dentro de una matriz universal jerárquica de desarrollo físico-cultural que seguía de cerca el paradigma evolutivo de salvajismo → barbarie → civilización. Organizó la Sección Etnológica “como una comparación implícita con las exhibiciones industriales y tecnológicas —electricidad, ingeniería mecánica— que proclamaban a Estados Unidos como la cultura más tecnológica y más avanzada intelectualmente del mundo” (Parezo, 2008: 64-65). La práctica productivista de la moderna cultura del movimiento creó un modelo para ubicar a la gente en un orden jerárquico cuyo pináculo era denominado “civilización”.

En la escala evolutiva del darwinismo social, el atleta natural podría asociarse con la etapa inicial de “salvajismo”, cercana a la “cruda existencia animal”. Los atletas “naturales” eran representados y leídos como capaces de desempeñarse en un estándar alto en eventos atléticos que no conocían previamente y para los cuales no se habían entrenado (Bale, 2008: 325).

14. Cromwell daba por sentado que “mientras el atleta americano (léase: blanco) trabajaba duro, el negro americano tenía capacidad natural” (Bass, 2002: 77).

La Sección Etnológica ya llevaba algún tiempo funcionando dentro de la LPE antes de la organización de los juegos especiales. Algunas de sus presentaciones más populares eran competencias atléticas y demostraciones de habilidades físicas donde los “nativos” competían por dinero. “De esta forma, los demostradores nativos ganaban dinero mientras estaban en San Luis porque, con unas pocas excepciones, no recibían ningún salario” (Parezo, 2008: 68).¹⁵

Durante toda la LPE, el Departamento de Antropología había emprendido una activa agenda de investigación. La ciencia de la antropometría o etnología biométrica —la pretensión de discernir estadísticamente diferencias raciales e individuales en las proporciones corporales o la forma del cuerpo, y de discernir por qué ocurrían esas diferencias— fue usada para “tratar de identificar a los criminales, a las mujeres que no servían para buenas esposas, a los buenos atletas y a los artistas o genios potenciales”. Bajo el disfraz de las “Olimpiadas especiales” se hicieron pruebas en esta lógica (Parezo, 2008: 70-71). El deporte sirvió como un laboratorio experimental para una suerte de antropometría del movimiento corporal, lado a lado con la antropometría de la estructura corporal, la cual fue usada por la ciencia racial de la época. “El deporte como laboratorio aportó motivos para el orgullo científico, metodológico” (Eichberg, 2008: 346). Deportes y antropología se reunieron en el frenético deseo de observar, medir y cuantificar la morfología humana y el desempeño físico (Bale, 2008: 326).

McGee esperaba que los experimentos antropométricos se usaran para generar “leyes” científicas en la comparación entre “nativos” y atletas caucásicos entrenados en el estilo occidental de competencia. En cuanto a Sullivan, uno de los propósitos del Departamento de Cultura Física era explotar el entrenamiento científico y demostrar el progreso que los estadounidenses habían logrado en el mejoramiento de la salud mediante el deporte. Para lograr este objetivo, obtuvo el equipamiento antropométrico más nuevo y estableció laboratorios para medir la capacidad atlética y la condición física de los visitantes (Parezo, 2008: 74, 76).

El resultado del experimento fue, a la vez, decepcionante y demostrativo. Los “nativos” tuvieron desempeños contrastantemente inferiores a los de los atletas olímpicos en prácticamente todas las pruebas (con la excepción del palo encebado). Hay varios factores que los documentos del experimento dejan leer. Uno muy relevante es que, cuando McGee y Sullivan echaron a andar las Jornadas Antropológicas, muchos “nativos” que habían participado en las eliminatorias se negaron a competir

15. McGee nunca preguntó directamente a ningún nativo si quería participar; trabajó exclusivamente a través de sus agentes.

en las pruebas “olímpicas” porque en éstas no les iban a pagar —dado el carácter amateur de los Juegos Olímpicos—; además, “nadie les explicó las reglas de las competencias ni se les dio la oportunidad de practicar” (Parezo, 2008: 87).

Sin entrenamiento y, en la mayoría de los casos, sin familiaridad con las reglas de cada disciplina, los “nativos” simplemente no “dieron la talla”. Los investigadores registraron sus actitudes —por ejemplo, los pigmeos se atacaban de la risa cuando les tocaba su turno— y detalles tan reveladores como la sorpresa que les causó que estos atletas improvisados no pudieran lanzar muy lejos la jabalina.

Los resultados finales de esta “investigación” arrojaron evidencias con las cuales la antropología y la educación física del momento contribuyeron en la construcción del imaginario del cuerpo atlético. Desde el inicio, Sullivan creía absolutamente que los “caucásicos” eran los mejores atletas naturales y los mejor entrenados del mundo. Según él, los blancos (especialmente aquellos con herencia del norte de Europa) eran la “raza superior” y Estados Unidos, por su herencia racial, era “una cultura sin par, que solo progresaría de ahí en adelante si adoptaba sus [los de Sullivan] programas” (Parezo, 2008: 83). Sullivan usó partes selectas de los datos para “demostrar” sus teorías de la superioridad caucásica y estadounidense; los pueblos nativos eran intelectual, social, cognitiva y moralmente “inferiores por naturaleza”. No eran tan buenos prospectos para la asimilación como los inmigrantes europeos (Parezo, 2008: 96-97, 112).

El cuerpo atlético adquiere en este episodio una dimensión particularmente paradójica. Por un lado, la “ciencia racial” consignará —en su búsqueda de elementos para legitimar la supremacía del hombre blanco— las pruebas que demuestran la inferioridad de los pueblos “indígenas” frente a los avances de la civilización. Pero, por el otro, el imaginario del cuerpo atlético seguirá mitologizando las aptitudes corporales en el binario que separa a los blancos de los negros.

La contradicción aparente no es tal: el éxito deportivo de los atletas negros sigue interpretándose, hoy en día, como una —entre muchas— característica racial. El cuerpo “de-color” está precisamente marcado por una corporalidad material, densa, irracional. En cambio, el cuerpo atlético del deportista blanco es un cumplimiento: se deriva de un arduo —estoico— trabajo sobre el físico; depende del auto-control, la voluntad y el sometimiento de las partes bajas —materiales— del cuerpo a la —alta— racionalidad del espíritu. El imaginario del cuerpo atlético vuelve aquí a efectuar su alquimia de descorporificación.

Tercer momento:

El desfile de las naciones en Berlín 1936, o la supremacía nacional

El origen de la enorme mayoría de los deportes reconocidos como tales en la actualidad puede rastrearse en la denominada “deportivización” que caracterizó Norbert Elias en su ensayo fundamental sobre el deporte y el ocio en el proceso de la civilización (Elias, 1995). A lo largo de dicho proceso, la institución deportiva se configuró como un aparato regulador, emisor y destinatario de discursos e imágenes cuya principal característica es la uniformidad a lo largo del planeta, más allá de las fronteras nacionales.

La “deportivización” es, pues, el proceso histórico mediante el cual se constituye un juego, una competencia o una actividad física en una disciplina deportiva. En ese contexto, los deportes son formaciones culturales modernas, determinadas por el espacio urbano, configuradas como espectáculo comercial, sometidas a regulaciones formales y sancionadas por instituciones públicas.

Uno de los aspectos más importantes de la *deportivización* de cualquier práctica es su reglamentación —que termina por volverse mundial en el curso del siglo xx— y su estandarización. Ambas normalizaciones permiten la competencia formal entre atletas procedentes de muy diferentes medios sociales o geográficos, y el registro comparable de los resultados en documentos reconocidos por todas las partes.

De un conjunto diverso de prácticas corporales, la competencia por encima del nivel local se fue convirtiendo en la concertación mundial que conocemos en la actualidad. El proceso implicó la generalización de reglamentos y especificaciones para cada disciplina en todos los detalles de su puesta en acto.

La mundialización del deporte requirió y a la vez permitió el registro de atletas, equipos, certámenes y récords —a partir de un sistema estandarizado de pesas y medidas—, sometidos todos ellos a una legalidad estatuida desde las metrópolis hacia la periferia, de Norte a Sur. A partir de cierto momento, las variantes locales dejaron de “valer” en el mercado de las actividades atléticas y cada país, cada región, cada punto del planeta tuvo que ajustar sus particularidades a la norma.

Una de las consecuencias de la mundialización es la posibilidad de competir entre países, la cual a su vez permite consolidar fronteras entre identidades a partir de un borroso pero penetrante postulado de supremacía nacional. Tal supremacía se establece como la simple, inmediata,

mecánica, transparente y tosca posibilidad de vencer al otro en el terreno de lo físico, de lo corpóreo: se demuestra de manera visible, medible, comparable; pero sobre todo, se trata de un rendimiento individual que puede interpretarse como un posicionamiento colectivo, comunitario, plural: la supremacía específica del atleta triunfante no es solo el logro de su voluntad y su destino personales, sino la representación de un poder social.

Lo que el atleta porta en su desempeño es el poderío de un pueblo, de una raza, de un estado, de una clase, de una región, de un sistema, de un conglomerado humano que lo rebasa y lo acota. El triunfo es a la vez la puesta en acto y la confirmación de una legitimidad. A través del triunfo se valida la existencia y la prevalencia de la nación representada en el cuerpo del atleta. De esta forma, el cuerpo material, objetivo, carnal, del deportista triunfante, encarna a la Nación y se descorporifica.

A través del triunfo se construye lo normal, lo propio, lo auténtico, a expensas del Otro. El Otro es el extraño, el inferior, el estigmatizado, el extranjero. El Otro le permite a la voz autorizada establecer criterios para categorizar a las personas y a las colectividades, para ubicarlas, (des)acreditarlas, definir expectativas de comportamiento e inclusive para atribuirles algún tipo de peligrosidad infecciosa (Sabido, 2012: 103).

El sentimiento de supremacía deportiva permite contrastar a las naciones en función de una exhibición objetiva del poder —el poder de meter más goles que el otro, el poder de correr o nadar más rápido, el poder de saltar más alto, el poder de conectar más golpes en el otro cuerpo— y se traduce en una razón palpable para que los grupos se vean a sí mismos como gente “mejor”, como seres dotados de carisma, como poseedores de un valor del cual carecen los demás: “en todos esos casos la gente ‘superior’ puede lograr que la gente menos poderosa se sienta como si le faltasen valores, es decir, como si fuese humanamente inferior” (Norbert Elias, citado en Sabido, 2012: 112).

A lo largo de su historia, el campo deportivo ha desempeñado este papel precisamente en la consolidación de su carácter mundial. El siglo xx presenció la aparición y refinamiento de una todavía creciente y abigarrada parafernalia de símbolos y rituales, ceremonias y festividades, que se desarrollan a la par con la tecnificación del ambiente deportivo y del cuerpo atlético.

Por un lado, los entrenamientos y las intervenciones sobre el físico de los y las deportistas (por ejemplo, el uso de drogas para incrementar la masa muscular), combinados con instalaciones cada vez más sofisticadas (como las albercas de cuatro metros de profundidad), artefactos cada vez más elaborados (como los zapatos con suela rellena de aire comprimido), materiales cada vez más industrializados (como los recubrimientos de

las pistas o la tela de las camisetas) e instrumentos cada vez más finos de medición y registro (como los relojes y las cámaras de video electrónicos) han convertido en un asunto institucional la mera posibilidad de competir en la arena atlética.

El esfuerzo financiero y organizativo de los estados se ha convertido, en este escenario, en condición *sine qua non* para participar en las justas deportivas. Ya no están nunca más solos los cuerpos desnudos en el campo de juego (y el “juego” ha dejado de ser precisamente un juego). Los afina y determina, los recubre y habilita el estado-nación, el inmenso aparato burocrático que —dentro de una compleja lógica de mercado donde las corporaciones juegan un papel decisivo— gestiona los fondos, acredita las modalidades, auspicia los planes, patrocina a las personas y firma los acuerdos internacionales donde se dirime el destino del deporte.

Esta dimensión económico-político-administrativa va acompañada de una dimensión simbólica, si no con la misma preponderancia, por lo menos con la capacidad para representar comparativamente el poderío de las naciones.

De manera altamente significativa, es a partir de 1936 —en que Goebbels, ministro de propaganda del Tercer Reich, convence al Führer de que Berlín sea la sede de los XI Juegos Olímpicos de la era moderna— cuando el deporte se afianza como territorio propagandístico por excelencia, motivo por el cual “Hitler puso todos los recursos del estado a la disposición de quienes prepararon los juegos olímpicos; fue el primer jefe de estado que hizo eso” (Burkel, 2006: 688-693).

Desde entonces quedan establecidas, como tradiciones olímpicas, varias de las condiciones que han vinculado el desempeño deportivo con el sentimiento patrio, como el desfile de las naciones en la ceremonia inaugural, la decisión de introducir las banderas nacionales y los himnos en las ceremonias de premiación, y la designación de los competidores de acuerdo con su país de origen.¹⁶

Entre otras cosas, los certámenes fueron usados para experimentar en una amplia gama de propaganda audiovisual; “la primera cobertura deportiva para televisión en vivo tuvo lugar en los juegos de Berlín” (Burkel, 2006: 825-828). Junto con la antorcha y la flama olímpicas —ambas, innovaciones nazis que la tradición decidió conservar—, estas Olimpiadas sirvieron para establecer la estética del poder, la nación y la raza como característica del nacionalismo alemán.

16. En momentos anteriores a éste, la inscripción a los Juegos Olímpicos podía hacerse de manera individual; por ejemplo, durante los Juegos de 1904 en San Luis Missouri, “las justas estaban abiertas a los atletas amateur que pudieran pagar los dos dólares de la entrada general y cincuenta centavos por evento” (Parezo, 2008: 78).

La tendencia a invertir las competiciones internacionales con la función de explotar y administrar la identidad nacional y la política exterior continuó a lo largo del siglo xx, de manera particularmente acentuada durante los años de la Guerra Fría en que la legitimidad de los sistemas políticos que dividió el “Telón de Acero” entre Oriente y Occidente se medía en el medallero olímpico. Lo que estaba en competencia no era nada más la supremacía atlética, sino todas las supremacías que se derivan imaginariamente de ésta: la política y la económica, de manera sobresaliente, pero también la étnica y la cultural.

Como si el mundo estuviera preguntándose en cada encuentro deportivo quiénes podían dominar, quiénes habrían de mandar y quiénes de obedecer, quiénes estaban tomando las decisiones más adecuadas; quiénes tenían autoridad moral para invadir, colaborar, determinar, presionar, destituir o instituir a las otras naciones.

El deporte sirve como una especie de termómetro para medir el grado en que el nacionalismo es una fuerza conductora de la vida cultural y política de un país. Así, el deporte, como espectáculo de masas, se convierte en “una herramienta política y diplomática de poder suave y de orgullo y ambición nacional” (Burkel, 2006: 258).

El orgullo nacional, el sentimiento de pertenencia, el fenómeno denominado *comunitas* por Victor Turner (1987: 84) —donde se incorpora “la respuesta de toda nuestra mente colectiva en nuestra experiencia colectiva completa” en la participación conjunta que da lugar a los dramas sociales— tienen un escenario privilegiado en la palestra del desempeño atlético. La *comunidad* funciona como unidad social que depende de la fabricación de identidades; se trata de un “recurso de uso común para referirse a símbolos, valores e ideologías compartidos” (Palomar, 2000: 9). Para Benedict Anderson, una nación se imagina como comunidad porque, a pesar de las desigualdades y conflictos internos, la pertenencia a la comunidad se supone inherente a un “compañerismo profundo y horizontal” resultado de un imaginario homogéneo (Palomar, 2000: 15-17) y descorporificado.

El orgullo deportivo tiene una inquietante capacidad para desplazar, suplantar o contradecir el esfuerzo del estado en la implantación de los significados de la patria mediante los símbolos oficiales del honor nacional. Es en la cancha futbolística, en la confrontación específica de dos equipos deportivos, transmitida por la televisión y seguida fielmente por millones de fanáticos alrededor del mundo, donde se dirimen los significados de la nación. Solo ahí, en el cuerpo atlético, cobran vida y profundidad los colores de la bandera, los símbolos patrios, las notas y los versos del himno nacional.

Cuarto momento:

La introducción de la prueba de sexo en México 1968 o la exclusión de género

[E]l cuerpo atlético es siempre ya un cuerpo bajo sospecha (dado que la participación en el deporte es causa suficiente para sospechar alteraciones en el “cuerpo biológico”), y, por tanto, un cuerpo sujeto a observación e invasión rutinarias diseñadas para detectar sustancias “ilegales” y anormalidades [...]; las mujeres en general y el cuerpo atlético femenino están más específicamente impregnados de sospecha, examen corporal/biológico y exámenes e invasiones corporales [...]. El cuerpo atlético femenino ha sido y sigue siendo sospechoso por su aparente masculinización y su posición como caso límite que desafía los cuerpos normalizados femenino y masculino (Cole, 1993: 90).

En un mundo donde la segregación por razones de sexo, etnia o clase en cualquier otra área de la vida social —la escuela, la política, los medios de comunicación, la ciencia, el arte— resultaría por lo menos cuestionable, mantenemos la certeza de que, en el deporte, es no solo necesaria, sino irremediable la separación de reglas, disciplinas, estructuras y —sobre todo— arenas de confrontación: aún hoy parece inconcebible la mera hipótesis de que hombres y mujeres compitan en la misma pista, en la misma cancha.

Desde ese punto de vista, la conjetura más inmediata es que un cuerpo de mujer es necesariamente deficitario; posee bases fisiológicas insuficientes —en razón de las características biológicas de la feminidad— para desarrollar actividades que involucren fuerza, agresividad, rapidez o contacto físico. Sin embargo, a pesar de las certezas derivadas de una concepción donde se han naturalizado las corporalidades, su presencia en el campo deportivo dista mucho de ser excepcional. En lugar de mantenerse espontánea y dócilmente afuera de un mundo tan identificado con la pura y prístina masculinidad, muchas mujeres insisten en hacerse un espacio de participación.

Esta insistencia se ha enfrentado —y se sigue enfrentado, en pleno siglo XXI—, a un pertinaz rechazo. La idea de que las mujeres son innatamente pasivas está tan arraigada que las mujeres atletas “son construidas como biológicamente defectuosas” (McCaughy, 1997: 22). Un atisbo incluso superficial a la historia deportiva permite constatar un esfuerzo continuado y activo de expulsión de las mujeres. La pasividad, el desinte-

rés, la incompatibilidad y la simple falta de talento que proclama la lógica de la exclusión no parecen ser suficientes causas para su marginación. Hace falta instituir un coto separado con fronteras celosamente vigiladas y un conjunto de estrategias de muy diversas índoles para mantenerlas en el lugar social y simbólico “al que pertenecen”. En pocos ámbitos de la vida social se puede demostrar con tanta nitidez como en esta empresa, al mismo tiempo, la vertiginosa inestabilidad de los significados de género y la ansiedad que tal incertidumbre produce.

En todo el mundo, el interés de niñas y mujeres por participar en disciplinas competitivas se ha visto frustrado en innumerables ocasiones por una normatividad que estructura la práctica deportiva como privilegio masculino. De esta forma, independientemente de las aptitudes individuales, el campo está dividido en dos ramas, una de las cuales (la femenil) padece una severa atrofia, relacionada con el hecho de que prácticamente todos los deportes han estado prohibidos a las mujeres, de manera explícita y reglamentaria, en alguno de los momentos de su institucionalización, si no es que en varios.

La participación de mujeres en las competencias internacionales ha estado restringida históricamente mediante mecanismos de exclusión que van desde la prohibición explícita hasta la estructuración del campo, pasando por los códigos indumentarios, la creación de estereotipos, la estigmatización de las atletas y los ataques públicos a través de los medios de comunicación de masas. Sin embargo, y a pesar de todas las estratagemas, la presencia femenina en las justas deportivas se ha ido incrementando irremediablemente con el avance del siglo xx y el paso al xxi.

Las mujeres que invaden la arena deportiva crean un problema. El imaginario del cuerpo atlético pondrá en duda su feminidad y buscará la manera de expulsarlas, porque “las atletas siempre han sido sospechosas de ser forajidas del género” (McCaughey, 1997: 43). Cuando ya no puede expulsarlas en masa, las expulsa de manera selectiva. Es así como se instituye, a partir de 1968 y hasta 1998, una tecnología de género muy específica: la denominada “prueba de sexo”, aplicada exclusivamente a las mujeres, con la justificación de que algunos países, empujados por intereses nacionalistas, podían inscribir a hombres disfrazados en las pruebas femeniles.

Esta práctica resume de manera muy puntual tres de los principales prejuicios que permean el campo deportivo: 1) que una atleta mujer, por el solo hecho de su desempeño, está bajo la sospecha de no ser “una mujer verdadera”; 2) que cualquier hombre, por el solo hecho de serlo, es superior físicamente a cualquier mujer; 3) que la verdad última de una persona está en su sexo.

Tales prejuicios no son nuevos. Los griegos antiguos resolvieron el problema potencial de la participación de mujeres al determinar que los atletas compitieran desnudos. Desde entonces ha habido poca preocupación por descubrir si los participantes varones son varones “reales”, pues se da por descontado que hay muy poca o ninguna ventaja para las mujeres cuando compiten con hombres. De hecho, no existen casos reportados de competidores varones que fueran más tarde “desenmascarados” por ser mujeres.

En la época moderna, desde mucho antes de 1968, las instancias deportivas habían sometido los cuerpos de las mujeres a ultrajes —por ejemplo, la obligación de desfilas desnudas ante un panel de jueces, todos ellos varones— cuya aplicación a los hombres es simplemente impensable. En el último tercio del siglo xx, el cuerpo olímpico femenino estará bajo sospecha genética (Cavanagh y Sykes, 2006: 80).

Hasta 1968, a las competidoras olímpicas se les pidió a menudo que desfilaran desnudas enfrente de un buró de examinadores. Pechos y vagina eran todo lo que una necesitaba para certificar su feminidad. Pero muchas mujeres se quejaron de que este procedimiento era degradante. En parte porque tales quejas escalaron, el Comité Olímpico Internacional decidió usar el moderno test “científico” de cromosomas (Fausto-Sterling, 2000: 3).

Lo que agrega 1968 es la cientifización del mecanismo excluyente; de ahora en adelante —y hasta finales del siglo—, todas las mujeres olímpicas deberán presentar un “certificado médico de feminidad” y someterse a invasiones tales como el análisis de ADN. En este momento, los cromosomas se han convertido en el último criterio para hacer una atribución de género.

La lógica —biológica— de la “prueba de sexo” implica que un individuo con un cromosoma “Y” no debe competir en los juegos femeniles pues su superioridad física le daría una ventaja injusta. Dada la aceptación de las diferencias anatómicas en función del sexo como un hecho, “una vez que las mujeres empezaron a competir en los Juegos Olímpicos modernos y en otras competencias internacionales, se planteó la cuestión de hacer una atribución de género ‘correcta’”, especialmente porque la mera presencia de mujeres en la arena pública del deporte suscita situaciones de ambigüedad (Kessler y McKenna, 1978: 52-53).

Por ejemplo, a Helen Stephens, una corredora estadounidense, se le hizo una prueba de sexo porque fue acusada de ser hombre después de

ganar la carrera femenil de los cien metros planos en las Olimpiadas de Berlín de 1936 con una marca de 11.5 segundos. El examen —consistente en la exhibición de sus pechos y su vagina— demostró que Stephens era una mujer. Pero Stella Walsh, la corredora polaca que llegó en segundo lugar en la misma carrera —y que, por cierto, se unió al coro de indignación que acusó a Stephens de ser un “hombre”— no hubiera pasado esa prueba. Muchos años después (1980) la autopsia de Walsh —que había muerto a causa de una bala perdida durante un asalto en Cleveland— reveló que “poseía cromosomas masculinos y femeninos, tenía un pequeño pene y carecía de hormonas” (Cavanagh y Sykes, 2006: 82).

La hostilidad en contra de las atletas “demasiado buenas” se ha usado inclusive como un arma nacionalista. Por ejemplo, en 1976, en los juegos olímpicos de verano, el equipo de natación de mujeres de Estados Unidos fue severamente vencido, por primera vez, por el equipo de Alemania Oriental. “Una de las formas en que integrantes del equipo americano explicaron su derrota fue con comentarios que, por implicación, ponían en duda la ‘real’ feminidad de las atletas alemanas” (Kessler y McKenna, 1978: 54). Desde luego, las mujeres de Alemania Oriental habían pasado la “prueba de sexo” para poder competir.

Sin embargo, el único caso bien documentado de un hombre que se disfrazó de mujer para competir en una prueba femenina —aunque su “superioridad masculina” no le permitió ganar la prueba— es el del alemán Hermann Ratjen: en 1936, en las Olimpiadas de Berlín, este muchacho, miembro de las juventudes nazis, aceptó personificar el fraude con pobres resultados.

El movimiento de las juventudes nazis quería ganadoras en las Olimpiadas de 1936. De modo que Hermann Ratjen escondió sus genitales, se puso el nombre de Dora y compitió en el salto de altura. Llegó a las finales, donde fue vencido por tres mujeres. El engaño no fue descubierto sino hasta 1955, cuando Ratjen, que trabajaba como mesero en Bremen, contó su historia (Vines, 1992).¹⁷

Obviamente, éste no es un ejemplo que complazca a muchos hombres. El engaño de Ratjen ocurrió largo tiempo antes de que empezaran las pruebas *anti-doping*, las cuales requieren que los atletas orinen en un

17. Véase Fausto-Sterling, 2000; Cavanagh y Sykes, 2006; Wallechinsky y Loucky, 2008; Vines, 1992. En el fragmento dedicado a esta prueba de la película *Olympia*, de Leni Riefenstahl, hay una toma donde se puede ver al contrariado atleta con el cabello bastante descompuesto.

recipiente ante la mirada vigilante de un oficial. Hoy en día, sería extremadamente difícil para un varón esconder su genitalidad y presentarse a las eliminatorias con el uniforme del equipo femenino (Vines, 1992).

De todas formas, ocurrieron incidentes que permitirían suponer la voluntad de algunos países por acaparar el medallero con cualquier tipo de recurso, incluso el fraude. Pero los casos sospechosos no han sido confirmados. Por ejemplo, las hermanas Irina y Tamara Press (atletas ucranianas) dejaron de competir en 1968 para no someterse al examen (Cavanagh y Sykes, 2006: 83). De modo que dejan abiertas muchas preguntas: ¿eran hombres?, ¿en qué medida?, y la más grave, ¿hubieran ganado? En todo caso, la preocupación de los comités directivos por asegurar “que las mujeres fueran realmente mujeres” se agudizó con la Guerra Fría:

Claramente, dada la experiencia pasada, los procesos cotidianos de atribución de género no eran suficientes. Era demasiado fácil para un competidor “pasar”. En consecuencia, antes de 1968 a cada país se le solicitaba que proveyera certificación de que el género de sus atletas mujeres era genuino. Sin embargo, hubo cargos de que algunos de esos certificados eran fraudulentos, y de que algunos de los países competidores no estaban siendo honestos u objetivos en sus procedimientos de certificación (Kessler y McKenna, 1978: 53).

Antes de 1968, un equipo médico internacional llevaba a cabo un examen físico de cada mujer atleta. A partir de esa fecha, esta prueba dejó de considerarse suficientemente confiable. “Se alegó que las características físicas no eran evidencia suficiente sobre la cual hacer una atribución absolutamente cierta. Puede haberse sentido que la disponibilidad de procedimientos quirúrgicos y hormonales para hacer que un cuerpo de ‘varón’ pareciera de ‘hembra’ invalidaban un examen físico” (Kessler y McKenna, 1978: 53). En el Campeonato de Atletismo de Europa en Budapest, en 1966:

Las mujeres tenían que desfilas con los genitales al aire enfrente de un panel de médicos. Este enfoque fue reemplazado por exámenes físicos, en los Juegos del Reino Unido, en Kingston, Jamaica, ese mismo año. Mary Peters, que ganó el oro en el pentatlón de las Olimpiadas de Munich en 1972, los describe como “la más cruda y degradante experiencia de mi vida”. En su autobiografía escribe: “Se me ordenó recostarme en el sofá y levantar las rodillas. Los médicos entonces

emprendieron un examen que, en la jerga moderna, equivaldría a un vil manoseo. Supuestamente, estaban buscando testículos ocultos. No encontraron ninguno y ya me fui” (Vines, 1992).

En ese momento, el problema parece haberse desplazado de garantizar que no hubiera una competencia injusta a “encontrar una definición dicotómica infalible de ‘mujer biológica’”. El criterio más claramente dicotómico para hacer una atribución de sexo es el de los cromosomas. Entonces se instituyó la prueba de “cromosoma sexual” para determinar si una atleta era “realmente” una mujer (Kessler y McKenna, 1978: 53):

La prueba de sexo empezó a cobrar sus víctimas muy pronto. Eva Klobukowska, que había aprobado el examen físico en 1964 y había ganado varias medallas en los Juegos Olímpicos de Tokio, reprobó la prueba de cromosomas en la Competencia Europea de Pista y Campo de 1967, fue declarada inelegible para las pruebas femeniles y sus medallas se declararon inválidas. “Había entrado a los juegos como una mujer, y a pesar del decreto de la Federación Atlética Amateur Internacional de que no lo era, continuó viviendo, a sus propios ojos y a los de otros, como una mujer” (Kessler y McKenna, 1978: 53-54).

Por su parte, la corredora española de 100 metros con vallas, María José Martínez Patiño, nunca había puesto en duda su feminidad sino hasta que llegó a Kobe, en Japón, para competir en los Juegos Mundiales Universitarios de 1985. Como todas las mujeres que participaban en torneos atléticos internacionales, tuvo que hacerse una prueba de sexo genético, porque había olvidado un certificado que la “autenticaba” como mujer a partir de un examen anterior. Esta vez, para su asombro, no aprobó la prueba de ADN: aunque Patiño es claramente una hembra desde el punto de vista anatómico, en el nivel cromosomático es un “varón”. Por lo tanto, fue descalificada (Lemonick, 1992). A diferencia de muchas otras atletas, Patiño impugnó la decisión. Esto significó dar una pelea pública, pagar más pruebas y someterse a exámenes médicos “totalmente subjetivos” donde los médicos “revisaron sus estructuras pélvicas y sus hombros para decidir si era suficientemente femenina para competir”. Finalmente, fue reinstalada en la Federación Atlética Amateur Internacional y en la escuadra olímpica española (Vines, 1992).

Cada año un puñado de mujeres compartía el destino de Patiño como resultado de ciertas anomalías genéticas. En el caso de Patiño, y sin duda en muchos otros, las repercusiones fueron devastadoras y humillantes. No solo fue expulsada de la competencia, sino que además

perdió su beca atlética y vio a su novio abandonarla en la confusión (Lemonick, 1992)

Según unos cálculos todavía no suficientemente demostrados —dado que se trata de un tema tan delicado y que afecta uno de los aspectos más sensibles de la intimidad de una persona—, alrededor de una de cada 500 mujeres deportistas presentan el denominado “síndrome de insensibilidad al andrógeno” o “feminización testicular”: sus cuerpos pueden producir más testosterona que la hembra promedio, pero sus células no responden a la hormona. No tienen razón alguna para suponer que no son “genéticamente” hembras y, “paradójicamente, podrían inclusive estar en desventaja competitiva en el mundo de los deportes, porque no pueden desarrollar más músculo mediante la ingestión de esteroides anabólicos” (Vines, 1992).

Es difícil adelantar cifras, pero entre 1972 y 1984, probablemente una de cada 400 atletas mujeres fue excluida de la competencia; tan solo en los juegos de Los Ángeles en 1984, seis mujeres no pasaron la prueba (Vines, 1992).

Las pruebas cromosómicas fueron descartadas en 1998, después de una intensa campaña en que científicos de todo el mundo lograron convencer al COI de que las pruebas de sexo no tienen sentido, además de ser discriminatorias de las mujeres que nacieron con anomalías genéticas —las cuales en este momento empiezan a comprenderse más ampliamente en el estudio de la intersexualidad— que no les dan ventaja competitiva (Vines, 1992).

A partir de la reciente recomendación de la Comisión de Atletas del COI, el Buró Ejecutivo del COI ha reconocido finalmente las inconsistencias médicas y funcionales y los costos desproporcionados de los métodos basados en los cromosomas. En 1999, el COI ratificó el abandono de las pruebas genéticas a mujeres en los Juegos Olímpicos de Sidney.¹⁸

18. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11252710?ordinalpos=3&itool=EntrezSystem2.PEntrez.Pubmed.Pubmed_ResultsPanel.Pubmed_DefaultReportPanel.Pubmed_RVDocSum>.

El problema, sin embargo, sigue existiendo. La identidad de Caster Semenya, la joven campeona de la carrera de 800 metros planos, está en entredicho. El sobado argumento de la “ventaja competitiva” se ha vuelto a esgrimir para someterla a un largo y escandaloso juicio público. Lo que parece olvidarse en este caso —y en todos aquellos que atañen al complicado imaginario del cuerpo atlético femenino— es que en el deporte competitivo lo que está en juego no es la “justicia biológica” o la igualdad de condiciones corporales, sino precisamente lo contrario.

El sentido del cuerpo atlético, el sentido de la hazaña deportiva, hacia donde apunta es hacia lo extraordinario. La gran falacia del cuerpo atlético es postularse como un prototipo de lo humano, cuando su funcionamiento —regido por un proceso de desmaterialización, de descorporificación, como el que opera en el imaginario del “cuerpo resplandeciente” de los dioses griegos, o en el “cuerpo celestial” de los inicios del cristianismo— lo desliga de manera radical de la experiencia ordinaria de la precariedad corporal de las personas comunes.

De la misma manera que el “cuerpo de color” del atleta negro todavía hoy se inscribe en un escaño de supuesta “ventaja natural” —porque, supuestamente, “está más cerca del primitivo que el hombre blanco”—, el “cuerpo deficitario” de la mujer deportista tendrá que restringir su acción a un límite —nunca establecido con claridad, pero siempre vigente en el horizonte del prejuicio de los jueces olímpicos— que no vulnere su feminidad, para que no se acerque demasiado a una masculinidad cuya supremacía peligra.

Bibliografía citada

- Bass, Amy (2002). *Not the Triumph but the Struggle / The 1968 Olympics and the Making of the Black Athlete*. Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press.
- Bale, John (2008). “From the Anthropology Days to the Anthropological Olympics”. En *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*, compilado por Susan Brownell, 324-342. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Bourdieu, Pierre (1990). “¿Cómo se puede ser deportista?”. En *Sociología y cultura*. México: Conaculta/Grijalbo, pp. 193-213.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Brownell, Susan, comp. (2008). *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

- Burkel, Laurel M. (2006). "Cups, Cowbells, Medals, and Flags: Sport and National Identity in Germany, 1936-2006", tesis de maestría, Monterey, California: Naval Postgraduate School [libro electrónico].
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan / Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Cavanagh, Sheila L., y Heather Sykes (2006). "Transsexual Bodies at the Olympics: The International Olympic Committee's Policy on Transsexual Athletes at the 2004 Athens Summer Games". *Body and Society*, vol. 12, núm. 3: 75-102 [traducción al castellano en *debate feminista*, año 20, vol. 39, abril de 2009].
- Cole, Cheryl L (1993). "Resisting the Canon: Feminist Cultural Studies, Sport, and Technologies of the Body". *Journal of Sport and Social Issues* (agosto) vol. 17, núm. 2: 77-97.
- Dyreson, Mark (2008). "The 'Physical Value' of Races and Nations / Anthropology and Athletics at the Louisiana Purchase Exposition". En *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*, compilado por Susan Brownell, 127-155. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Eichberg, Henning (2008). "Olympic Anthropology Days and the Progress of Exclusion / Toward an Anthropology of Democracy". En *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*, compilado por Susan Brownell, 343-382. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Elias, Norbert, y Eric Dunning. (1995). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the Body / Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books: Nueva York.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Gems, Gerald R (2008). "Anthropology Days, the Construction of Whiteness, and American Imperialism in the Philippines". En *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*, compilado por Susan Brownell, 189-216. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Greimas, A. J., y J. Courtés (1982). *Semiótica / Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, tomos I y II.
- Kessler, Suzanne J., y Wendy McKenna (1978). *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Lemonick, Michael D (1992). "Genetic Tests Under Fire". <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,974937,00.html>>, 24 de febrero, consultado el 8 de octubre de 2008.
- Loraux, Nicole (1989). "Therefore, Socrates is Immortal". En *Fragments for a History of the Human Body*, compilado por Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, parte dos, 13-45. Zone: Nueva York.
- Marks, Jonathan (2008). "The Growth of Scientific Standards from Anthropology Days to Present Days". En *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*, compilado por Susan Brownell, 383-396. Lincoln y

- Londres: University of Nebraska Press.
- McCaughey, Martha (1997). *Real Knockouts / The Physical Feminism of Women's Self-Defense*. Nueva York y Londres: New York University Press.
- Palomar Verea, Cristina. (2000). "El juego de las identidades: género, comunidad y nación", *La Ventana, revista de estudios de género* 12: 7-42.
- Parezo, Nancy J. (2008). "'A Special Olympics' / Testing Racial Strength and Endurance at the 1904 Louisiana Purchase Exposition". En *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*, compilado por Susan Brownell, 59-126. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Sabido Ramos, Olga (2012). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño / una perspectiva sociológica*, Madrid: Sequitur / Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Schantz, Otto J. (2008). "Pierre de Coubertin's Concept of Race, Nation, and Civilization". En *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*, compilado por Susan Brownell, 156-188. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Sissa, Giulia (1993). "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual". En *Historia de las mujeres*, dirigido por Pauline Schmitt Pantel, t. 1: La Antigüedad, modelos femeninos, 72-111. Madrid: Taurus.
- Spelman, Elizabeth V. (1982). "Woman as body: ancient and contemporary views". *Feminist Studies*, vol. 8, núm. 2 (primavera): 109-131.
- Stempel, Carl (2005). "Adult Participation Sports as Cultural Capital: A Test of Bourdieu's Theory of the Field of Sports". *International Review for the Sociology of Sport*, 40/4: 411-432.
- Tazi, Nadia (1989). "Celestial Bodies: A Few Stops on the Way of Heaven". En *Fragments for a History of the Human Body*, compilado por Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi parte dos, 519-552. Zone: Nueva York.
- Turner, Victor (1987). *The Anthropology of Performance*. Nueva York, PAJ Publications.
- Vernant, Jean-Pierre (1990). "Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente". En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, compilado por Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, parte primera, 18-47. Madrid: Taurus.
- Vigarello, Georges, y Richard Holt (2005). "El cuerpo cultivado: gimnastas y deportistas en el siglo XIX". En *Historia del cuerpo*, vol. 2: *De la Revolución Francesa a la Gran Guerra* (dirigido por Alain Corbin), compilado por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello, 295-354. Madrid: Taurus.
- Vines, Gail (1992). "Last Olympics for the sex test?". <<http://www.newscientist.com/article/mg13518284.900-last-olympics-for-the-sex-test-the-worlds-biggest-sportsbody-has-just-banned-sex-tests-branding-them-unfair-and-unnecessary-but-the-old-guard-at-this-years-olympics-still-insists-the-practice-must-go-on.html>>, 4 de julio, consultado el 8 de octubre de 2008.

- Wallechinsky, David, y Jaime Loucky (2008). *The Complete Book of the Olympics, 2008 Edition*. Londres: Aurum.
- Whannel, Garry (2007). "Mediating masculinities / The production of media representations in sport". En *Sport & Gender Identities / Masculinities, Femininities and Sexualities*, compilado por Cara Carmichael Aitchison, 7-21. Londres y Nueva York: Routledge.

