



La vida encarnada: Significaciones sobre la experiencia corporal de las mujeres

Incarnate life: Significations on bodily experiences of women

Rosana Paula Rodríguez,

Instituto de Estudios de Género y Mujeres, Argentina

Journal for Educators, Teachers and Trainers, Vol. 5 (3)

<http://www.ugr.es/~jett/index.php>

Fecha de recepción: 30 de enero de 2014

Fecha de revisión: 15 de febrero de 2014

Fecha de aceptación: 24 de marzo de 2014

Rodríguez, R.P. (2014). La vida encarnada: Significaciones sobre la experiencia corporal de las mujeres. *Journal for Educators, Teachers and Trainers*, Vol. 5(3), pp. 115 – 128.



La vida encarnada: Significaciones sobre la experiencia corporal de las mujeres

Incarnate life: Significations on bodily experiences of women

Rosana Paula Rodríguez, Instituto de Estudios de Género y Mujeres, Argentina
rprodiguez@fcp.uncu.edu.ar

Resumen

El cuerpo, es el soporte de nuestras prácticas, moldeado por ellas, es real, material, dado y a la vez sujeto a múltiples representaciones que varían con el tiempo, los lugares, las formas de simbolización, los lenguajes, las culturas. El cuerpo constituye una intersección entre lo social y lo individual, entre la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico, lo económico y lo político. En él interseccionan la clase, el género, la raza, la etnia, pero es también el lugar donde se desatan diversas estrategias de resistencia. La cuestión del cuerpo, ha sido leída por las feministas en clave política desde hace siglos. Ha implicado una historia marcada por los esfuerzos reiterados de expulsión del cuerpo a la vez que por la identificación entre mujeres y sexo. Despojo, apropiación, objetualización, enajenación, represión, negación y sexualización de las mujeres, operaciones de neutralización y biologicismo esencialista que han hallado en nuestros cuerpos las raíces de nuestra sujeción, constituyen asuntos recurrentes. Por eso la insistencia por las consecuencias políticas de la encarnación a contrapelo de la insistencia por borrar la corporalidad, neutralizar la sexuación humana, transformarla en un dato por así decir indiferente. La crítica a la norma binarista y heterosexista como organizadora de sentido y productora de sujetos moldeados, al mismo tiempo que expulsa otras maneras de encarnar hacia el espacio de la abyección, ha complejizado el debate en los últimos años.

Abstract

The body is the support of our practices, it is shaped by them, it is real, material, given and, at the same time, it is restrained to multiple representations that change over time, places and ways of symbolizing, languages and cultures. The body is an intersection between the social and the individual, between nature and culture, the psychological and symbolic, the economic and the political. Body is where class, gender, race, ethnic group intersect, but it is also where strategies of resistance are unleashed. The question of body has been read by feminists in a political key for centuries. This subject has implied a history marked by the repeated efforts of expelling the body out of the spotlight, or by the identification between women and sex. There were some operations of neutralization and reduction to biology, such as hiding, objectifying and sexualisation of women that had found in our bodies the roots of our restraint. This is the reason why we insist on the political consequences of incarnation against the insistence for removing corporality, for neutralizing human sexuality and transform it in an irrelevant piece of information. The critic to the rule of binary sex and heterosexuality as sense organizer and producer of shaped individuals made the discussions of the last years more complex.

Palabras clave

Experiencia corporal; Pensamiento encarnado; Significaciones corporales; Feminismos; Poderes patriarcales.

Keywords

Bodily experience; Incarnated thinking; Bodily significations; Feminisms; Patriarchal power

1. Introducción

*Todo comienza con el cuerpo...
Todo es cuerpo. Nada es fuera del cuerpo.
Ivone Gebara, 2002*

Nadie, hasta ahora, ha podido determinar “*lo que puede el cuerpo*” como lo expresara Spinoza (1999), menos aún lo que pueden los cuerpos de las mujeres. Dice Natividad Corral (2005), que el cuerpo dice la verdad, a veces se resiste, otras la oculta, pero al final es el cuerpo el que la dice. Es precisamente por ello, que los mecanismos de producción/ dominación/ control/ regulación se asientan, acechando y perforando la carnalidad. La demarcación corporal es un recurso de transformación creativa, una fuente de elaboración subjetiva y de poder, y por ello mismo es en el cuerpo donde se elaboran las estrategias que cuestionan, desafían y desmantelan el poder patriarcal y su orden normativo, heterosexual, colonial, blanco y capitalista.

El cuerpo de las mujeres ha sido históricamente territorio de ocupación para el patriarcado. Somos nuestro cuerpo y nuestro cuerpo es lo único que nos pertenece: sin embargo sobre nuestros cuerpos se impone un especial control patriarcal que durante siglos ha mantenido a muchas mujeres disociadas de su experiencia física e inmediata. El cuerpo es un territorio limitado, del cual no podemos sustraernos, a diferencia de otros territorios habitables o vividos, este nuestro cuerpo es inabandonable. Terreno de controversias, también de goce, de marcas y culpas, de deleites y alegrías, de dudas. Objetivado, mapa de jerarquías y diferencias, de experimentación tecnológica, centro de todos los poderes, pero también de vivencia y emociones. Materia de lucro y tráfico, reductos de explotación, tortura y dominio. Colonizado, privatizado, capturado, asediado, expropiado, criminalizado. Espacio/lugar de malestares, desequilibrios, quejas, dolores, envejecimiento y finitud. Cuerpo marca, indicador, señal, pauta, semiótico, síntoma. Reflexivo, atento, sentido, sintiente. Ajeno, extraño, extraterritorial, otro. Cuerpo, vivido, vivencial, cercano, próximo. Simultáneo, paradójico, simbólico, imaginario, ficticio. Cuerpo inalcanzable, proyección inapropiable. Inaprensible en su representación plena. Intrincación radical de dimensiones diversas. Cuerpo acción, político, insurrecto, contrahegemónico.

En el terreno de nuestros cuerpos se despliegan una serie de mecanismos de regulación, control, supresión y ocupación de todos los aspectos físicos y subjetivos. Producciones materiales de tecnologías de poder normalizadoras de sexo, género, etarias, sexualidad, raza, etnia, clase, procedencia geográfica norte/sur, entre otras. Dispositivos de dominación que tienen implicaciones en los fluidos, los órganos, los pensamientos, los estados de ánimo y las prácticas corporales de las mujeres, similares a los que producen una guerra, esto es “*sufrimiento, caos, hambruna, mutilación, devastación e incluso muerte*”.

*“Nuestros cuerpos son territorios ocupados y nuestra existencia está en juego”
(Colectivo Ma Colère, Mi cólera, 2009).*

La crítica de la biología como destino, que las feministas hemos realizado de modo sistemático y preciso nos induce necesariamente al entrapamiento de no comprender que, como ha planteado Adrienne Rich (1986), nuestros cuerpos son también un recurso para la transformación. El control de nuestros cuerpos implica reconocer su “*unidad y resonancia*”, el fundamento físico de nuestro pensamiento. ¿Podremos, las mujeres, pensar con el cuerpo, convertirnos en nuestro cuerpo, descolonizarlos, presidirlos desobedeciendo y subvirtiendo los decires y poderes patriarcales?

Con el correr de los siglos, las construcciones negativas del cuerpo han dominado nuestras vidas sin poder ser desafiadas muchas veces, prevaleciendo una única forma del cuerpo, aún cuando la forma de la imagen del cuerpo ha sido históricamente variable. Sin embargo, lo que se mantiene como el elemento constante a lo largo de la variación histórica es la construcción del cuerpo como algo separado del “*verdadero ser*”: ya sea denominado alma, mente, espíritu, voluntad, creatividad, libertad, etc. el cuerpo es lo que realmente socava los mejores esfuerzos

del ser. Lo valorado es lo que no es immanente, lo que no es cuerpo, lo alto, lo noble, lo que parece estar más cerca de Dios, lo masculino. El cuerpo se define como el lastre, el peso que impide la autorrealización, la carne que cubre la sublime, la pesadumbre de pasiva y densa materialidad, lo femenino.

2. Sobre los obstáculos para abordar la cuestión de la corporalidad

Una de las dificultades más fuertes para la consideración del cuerpo y la experiencia corporal como fuente de conocimiento como lo expresaran las mujeres de la segunda ola, deriva del “*binarismo excluyente y jerarquizante*” presente en la estructura del pensamiento occidental moderno, profundamente influido por las dicotomías: cuerpo/alma y naturaleza/cultura. La oposición binaria procede de la perspectiva sostenida por varios autores del pensamiento platónico. Es la oposición entre lo ideal y lo material, el principio sobre el que se va instaurar el orden binario. Esta dualidad platónica escinde la razón de las pasiones, el alma y el cuerpo, la mente y la mano.

En la modernidad Descartes reafirmará la centralidad del logos, a partir de la duda metódica, y le asignará al cuerpo un lugar de subordinación en relación con el alma. El cuerpo será “*lo otro*” contingente, la cosa extensa, fuente del conocimiento sensorial que pone en riesgo la posibilidad que el Ego tiene de acceder al conocimiento.

Adorno y Horkheimer señalan en *Dialéctica de la Iluminismo* que en Europa hay dos historias, una ya conocida, que ha sido escrita, y otra oscura y subterránea: las narraciones de los instintos y las pasiones de la humanidad, desplazadas y destruidas por la civilización. La relación con el cuerpo humano está deteriorada desde el principio por la unidad que formaron el capitalismo y el cristianismo en defensa del trabajo y su virtuosidad, al tiempo que declaraban que el cuerpo/carne es la fuente de toda maldad (Horkheimer y Adorno, 1971).

Foucault (1990) en su análisis sobre el biopoder, las relaciones entre poder y conocimiento, y las políticas sobre los cuerpos y sus implicaciones sociales, explica que el capitalismo pujante del siglo XVIII, requería de nuevos instrumentos para disciplinar y controlar los cuerpos adecuándolos a la maquinaria productiva y ajustando los fenómenos poblacionales a los procesos económicos. Es una política del control de los cuerpos control de la vida. Este biopoder sobre los cuerpos se orienta en dos niveles, el primero a los cuerpos individuales con el fin de estandarizar y optimizar la función corporal. Esto es la de procurarse un saber del cuerpo que permita su manipulación, y disciplinamiento. Un segundo nivel dirigido a la población, cuyo objeto es la reproducción humana, y para ello se generan una serie de dispositivos de medición como la estadística para supervisar los ciclos vitales tales como la natalidad, la mortalidad, la fecundidad de las poblaciones. La biopolítica es esa tecnología que evoluciona con el capitalismo hasta dar nacimiento a una “*somatocracia*”, un dispositivo social donde la mercantilización del cuerpo (cuidado del cuerpo, la salud corporal, el bienestar, el deporte, la biotecnología) constituye uno de los ejes centrales del desarrollo económico.

“las relaciones de poder operan sobre el cuerpo, una presa inmediata, lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo en una buena parte está imbuido de relaciones de poder y de dominación como fuerza de producción....el cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault, 1990, p.132).

Para los feminismos la “*experiencia corporal*” constituye un nudo recurrente y central. Por un lado se trata de visibilizar la diferencia sexual en el modelo androcéntrico occidental de la filosofía y las ciencias y por otro, de reivindicar las voces de las mujeres no escuchadas, silenciadas, desconocidas y desvalorizadas. Diversas vertientes de los feminismos propusieron otorgar legitimidad y autoridad a las palabras y a las experiencias de las mujeres. Sin embargo, un cierto desplazamiento ha sucedido.

La tarea feminista de hacer visible la experiencia de las mujeres como evidencia frente al poder falogocéntrico tuvo su punto de fuga a partir de los años 80 cuando las teorías post-estructuralistas las suprimieron y las reubicaron en el lugar de una ideología por así decir esencialista. Pensar en la teoría feminista, nos moviliza en el sentido de la experiencia subjetiva de la corporalidad, en el valor que esta desempeña en el conocimiento. Sin embargo, es preciso señalar que desde los 80' la autoridad epistemológica que el feminismo otorgaba a la "*experiencia corporal*" fue decayendo, e incluso podríamos afirmar que durante algún tiempo fue decididamente descartada, sin embargo en los últimos años resurge su interés y se produce un rescate de la importancia cognoscitiva de la experiencia corporal (Alcoff, 1999).

Bajo las actuales condiciones, en un contexto económico político, cultural y tecnológico caracterizado por la disolución de lo real, el aumento de la abstracción, la fetichización y la mercantilización de la vida, el capitalismo apuesta cada vez más por considerar el mundo como una pura abstracción sin anclaje real. Como ha señalado Hinkelammert el capitalismo se sostiene hoy en la negación del sujeto real, de sus necesidades, de sus goces y deseos (Hinkelammert, 1978, p. 261). El problema reside entonces para (nosotras) las feministas en determinar hasta qué punto lo real, el cuerpo vivido (viviente), ha devenido una vez más para la filosofía política, la economía, la historia, la sociología y las ciencias en general en cuerpo abstracto, ficticio, ilusorio, impalpable, sin rostro, sin sexo, sin marca, sin experiencia, sin vida. De ahí la propuesta de recuperación de una teorización atenta a la corporalidad y la experiencia.

De modo que la exclusión del cuerpo domina la cultura moderna, ha quedado ausente de las teorías sociales y de la filosofía occidental, que se han centrado en la razón como fuente exclusiva de verdad.

Es este orden logocéntrico el que cuestionará -entre otros/as filósofos/as- Merleau-Ponty (1994), en su *Fenomenología de la Percepción*, sostiene que en la oposición sujeto/objeto, la soberanía del sujeto basada en el centralidad de la razón es falsa. El autor pone en cuestión la escisión cartesiana: sujeto/objeto y propone una relación de no oposición entre estos términos con el propósito de trascender el dualismo mente/cuerpo, de manera que el sujeto sea el resultado de la relación con el mundo que vive. El cuerpo, es el vehículo de ser-en-el-mundo, y un cuerpo constituye un medio definido que involucra y compromete determinados proyectos de vida.

Merleau-Ponty establece la centralidad del cuerpo y el sujeto es definido como "*conciencia encarnada*". La experiencia perceptiva es el encuentro entre la intencionalidad de esa conciencia encarnada y el mundo que se presenta abierto e inacabado, en un saber no-reflexivo.

La experiencia del cuerpo como vivida, permite conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente, pues:

"Tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo... tengo conciencia de este mundo por medio de mi cuerpo" (Merleau-Ponty, M 1994, p.101).

La propuesta Merleau-pontyana de la teoría corporeizada se halla presente en las conceptualizaciones de Simone de Beauvoir, además de aportar algunas claves de lectura para comprender la relación entre experiencia y discurso. Este intento de comprender la subjetividad y al mundo, lleva consigo la constitución de sentido, pues no se puede pensar en una conciencia sin cuerpo y sin historia.

3. Cuerpos sexuados

Por lo general se ha definido la corporalidad o el cuerpo como algo tangible, incuestionable. Sin embargo autores como Le Breton que ha profundizado en el tema, sostiene que más allá de la aparente evidencia del cuerpo, no hay nada *“más inaprensible que él”*. El cuerpo es una construcción social ya sea por las representaciones populares o los paradigmas teóricos científicos que lo explican, el cuerpo no es un dato certero, es más bien una falsa evidencia, es el efecto de una elaboración social y cultural (Le Breton, David, 2008a: 27- 28).

La problematización de las consecuencias políticas de la sexuación de los cuerpos está anclado al surgimiento mismo del feminismo. Si sólo tomamos como parámetros temporales los feminismos de finales del siglo XX, y la consigna que ha recorrido la llamada segunda ola, *“lo personal es político”*, mucho es lo que se ha debatido y escrito sobre los límites de *“lo personal”* y sus relaciones con lo político, sobre el cuerpo y la política.

¿Qué puede ser más personal que el propio cuerpo? Sobre todo para las mujeres, que en su mayoría han sido confinadas a una vida centrada en él, ya sea para cumplir con el estereotipo de belleza, o por su función reproductora, en el cuidado y mantenimiento de los cuerpos de otros/as, entre los que se incluye la crianza de los/as hijos/as y la atención de ancianos/as, enfermos/as, etc. ¿Qué puede ser más político que el propio cuerpo para las mujeres, expropiadas del derecho a decidir sobre sus cuerpos y sí mismas? ¿Podremos las mujeres¹, reclamar nuestro cuerpo como un espacio político de resistencia contra-hegemónica descolonial y despatriarcal, de desarticulaciones y trasgresiones?

Las mujeres paradójicamente, estamos alienadas de nuestros cuerpos al mismo tiempo que amarradas a él. Encarceladas al cuerpo, al destino ineludible de la biología, al trabajo forzado de la maternidad, al terrorismo de la violación² y el miedo que la misma genera son la base del control y la dominación según lo expresara Adrienne Rich. Respecto de los significados asignados a nuestros cuerpos y las potenciales resistencias, la autora sostiene que:

“Es la primera vez que se presenta la oportunidad de convertir nuestro organismo en conocimiento y poder. (...)No somos “interiores” ni “exteriores”. Nuestra piel está viva de señales. Nuestra vida y muerte son inseparables de la liberación o del bloqueo de nuestros cuerpos pensantes” (Rich, 1986, p. 401)

A mediados del siglo XX, para algunas feministas, la fuente de opresión de las mujeres radicaba en su función reproductora. Sin embargo Rich, prefiere considerar a la biología como un recurso y reclamar su potencial creador, el poder transformador del cuerpo de las mujeres, tan temido, rechazado, prohibido, reprimido, arrebatado, expropiado, colonizado, domesticado, adiestrado, escindido de las propias mujeres y convertido en *“responsabilidad impotente”*.

¹ Las feministas negras, lesbianas, mestizas, anticapitalistas y descoloniales han cuestionado el uso de la categoría *“mujeres”*, autoras como Sojourner Truth, Monique Wittig, bell hooks, Gloria Anzaldúa, Teresa de Lauretis han puesto de manifiesto su duda ¿Son/somos acaso mujeres las del sur, las negras, las condenadas de la tierra? ¿Son/somos acaso mujeres las lesbianas? Los feminismos interpelan un sujeto que no puede definirse como único y constituido sólo por la opresión intergenérica o la negación de la diferencia sexual, sino que se trata de un sujeto que, para decirlo en términos de Lauretis: *“ocupa posiciones múltiples, distribuido en varios ejes de la diferencia, atravesado por discursos y prácticas recíprocamente contradictorias”* (de Lauretis, Teresa, 2000, p.113). Si para Wittig el sujeto del feminismo es la *“lesbiana”*, y para Anzaldúa, la *“mestiza”*, capaz de hablar en lenguas y articular varias culturas, para Teresa de Lauretis será el sujeto excéntrico. Si bien el uso de la categoría mujeres implica riesgos, pues el afán de afirmación puede conducir a concepciones esencialistas, algunos aportes me han orientado en dirección al uso de la categoría.

² Adrienne Rich define en 1976 a la maternidad como trabajo forzado y a la violación como terrorismo. Concepto que desarrollará Carole Sheffield en 1992, como terrorismo sexual a las características comunes de la violación como lo es la agresión a la esposa, el incesto, el acoso y toda las formas de violencia sexual. Sistema por el cual los varones atemorizan y por medio del miedo controlan y dominan a las mujeres.

El poder heteropatriarcal ha destruido nuestra genealogía, ha ocultado, distorsionado, omitido nuestra historia, silenciado nuestras rebeliones, nuestras luchas, las pequeñas y grandes resistencias, ha despojado y apropiado la relación con nuestras madres, las físicas y las que nos precedieron. La recuperación del poder de las mujeres, sólo será posible mediante el rescate de esa relación entre mujeres, nacido de la relación madre/hija y de ese conocimiento subliminal, subversivo previo al lenguaje entre dos cuerpos iguales, uno de los cuales ha pasado nueve meses dentro del otro. "*nada hay más cargado de resonancias que la corriente de energía de dos cuerpos semejantes*" (Rich, 1986, p. 326). Las mujeres aprendemos a hablar, en ese descubrirse y reconocerse en la especificidad de la propia experiencia cuando las mujeres toman la palabra y hablan de sí mismas en primera persona. Fue a partir de la experiencia entre mujeres cuando "*lo no dicho*" logró ser pronunciado, cuando se fue tejiendo la trama de significación y palabras nuevas, producto del reconocimiento de la singularidad de sus historias. Pero para poder tomar palabra hace falta sentirse reconocidas, reconocimiento de autoridad, que se vincula con el reconocimiento de un legado, que sólo puede transmitirse a condición de acogerlo reconociéndolo. Es mediante la transmisión de ese legado como se va construyendo nuestra genealogía de mujeres. Ese legado se transmite de generación en generación de mujeres, con un lenguaje diferente para poder ser acogido, adecuado a las nuevas condiciones de decibilidad. Para nosotras el proceso de nombrar y definir no es un juego intelectual, sino una captación de nuestra experiencia y una llave para la acción.

A las ya conocidas concepciones teóricas feministas respecto del cuerpo, entre ellas las sistematizadas por Elisabeth Grosz (1994) y retomadas por Mari Luz Esteban (2004), podemos incluir otras, tales como el cuerpo resistencia o cuerpo poder transformador. A lo largo del pensamiento feminista, se han desplegado diferentes concepciones, epistemológicas, teóricas y metodológicas respecto del cuerpo que a su vez implican diferentes modos de intervenir, de accionar políticamente.

El mosaico presentado constituye un recorte limitado de algunas corrientes feministas sobre el cuerpo. Desde una visión negativa del cuerpo como un ente dócil, normalizado y controlado a una perspectiva que entiende el cuerpo como un recurso estratégico político que favorece la reflexión y el análisis hacia la construcción de una praxis feminista corporalizada.

Las visiones negativas del cuerpo de las mujeres afirman que es la condición bio-sexual el obstáculo para el ejercicio de sus derechos. Lo conciben como un objeto pasivo, de intervención, regulación y definición externa, incapaz de defenderse (Esteban, M., 2003)

En el *Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir, desarrolla una perspectiva en torno de los cuerpo(s) de las mujeres como un mapa, un territorio que el dominio patriarcal invade con sus múltiples estrategias de apropiación.

"No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana" (Beauvoir, Simone, 1999 Vol. II, p.13).

Del largo texto de de Beauvoir emergen las mujeres en la ambivalente posición que las ubica como encarnación de los deseos e ilusiones de otros, de los patriarcas que han opuesto resistencia al ejercicio de nuestros derechos, de nuestra autonomía, a la capacidad para decidir sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas. A menudo del conjunto del libro surge que la carnalidad parece residir sólo en las mujeres para así sellar su inexorable y fatal destino amarrado a la biología. Es en los cuerpos de las mujeres donde se aloja el peligro tenebroso de la fecundación, de la propagación de la vida, pero también de la muerte. El cuerpo, la carne, el sexo, la animalidad, la finitud y la fragilidad conforman lo femenino y aprisionan a las mujeres en sus cuerpos. El sujeto-corporal está sumergido en un mundo de otros, el cuerpo afecta al sujeto más allá de las decisiones de libre voluntad. El cuerpo es el punto de partida para nuestras acciones y prácticas y para la posibilidad de producir conocimiento científico. Es un "*cuerpo vivido*". Entre el cuerpo y su entorno las relaciones no son externas, causales sino internas, de expresión, por que el cuerpo se encuentra entrelazado con el mundo.

Para Simone de Beauvoir las mujeres no son una realidad inmutable, sino un devenir, y por ello habría que confrontarla con otras posibilidades de devenir en el mundo. El cuerpo no es una cosa, es una “situación”, la forma de aprehender el mundo y el esbozo de nuestro proyecto (De Beauvoir, Simone, 1999 Vol. I: 96-97). A partir de esta definición, no cabe ninguna explicación biológica que sostenga la afirmación de que la anatomía es destino.

“¿Por qué la mujer es Alteridad? Se trata de saber cómo se ha encarnado en ella la naturaleza en el transcurso de la historia; se trata de saber lo que la humanidad ha hecho con la hembra humana (De Beauvoir, Simone 1999 Vol. I, p.99)

En las décadas de los 60' y 70' tanto en Estados Unidos³ como en Europa⁴ se produjo un despegue del movimiento feminista, cuyas militantes traían consigo experiencias anteriores muy diversas. Las feministas se propusieron visibilizar la experiencia corporal de las mujeres y colocarlas en un lugar valioso dentro de la ciencia, lo que fue posible en la medida en que las mujeres se fueron incorporando a la academia. Fueron los “grupos de concienciación” o de “autoconciencia”, que se organizaban en torno de las reflexión colectiva de las “experiencias vividas” de dominación masculina. Le otorgaron un valor especial a la experiencia encarnada, que se desplegó en la producción de teoría y estudios científicos feministas en las universidades.

Otra visión, consiste en definir el cuerpo, como crucial para entender la existencia social y psicológica de las mujeres. Está constituido en el orden del deseo, de la significación, de lo simbólico, del poder. En esta línea podemos mencionar los aportes de las feministas asociadas a la Librería de Mujeres de Milán en Italia y las españolas nucleadas en la revista Douda. Pero que tiene un largo precedente en el feminismo radical de EEUU. Es indudable que esta perspectiva de la diferencia presenta un costado aporético, no obstante muchos de los esfuerzos teóricos y conceptuales realizados incitan a pensar en dirección al reconocimiento de lo simbólico femenino, y a la crítica de un orden simbólico (el patriarcal) construido sobre la supresión de la diferencia (Irigaray, 1978). Asimismo han insistido sobre la reconstrucción de genealogías de mujeres buscando trabajosamente los lazos que nos unen a nuestras antepasadas. Por último las herramientas conceptuales propuestas, la afirmación del peso de ese real de la corporalidad humana sexuada, la insistencia sobre lo ineludible de la corporalidad incita a mirar, por decirlo de alguna manera, el revés de la trama, las ambivalencias del cruce naturaleza/cultura, las dificultades que implica el intento de resolver con una respuesta taxativa y rápida lo que Geneviève Fraisse ha denominado la querrela de los sexos (Fraisse, 2001). La clave consiste en descubrir un nuevo orden simbólico a partir de las mediaciones entre mujeres. Esa energía que emana de la identificación primaria con otras mujeres, a partir de la recuperación de la experiencia corporal de nacer de mujeres que permitirá recuperar un orden simbólico usurpado.

Desde una perspectiva constructivista, el cuerpo, ya no es un obstáculo en la consecución de la igualdad de oportunidades entre varones y mujeres, pues la subjetividad es una construcción sociocultural. Se trata de una visión más positiva respecto del cuerpo, que cuestiona la oposición mente/ cuerpo y su relación con la oposición naturaleza /cultura. Sin embargo mantiene la distinción entre lo biológico y lo psicológico, como así también la separación entre los ámbitos productivo/reproductivo (cuerpo) e ideológico (mente) que no se corresponde exactamente con la oposición masculino/femenino. Mari Luz Esteban (2004) sostiene que en esta perspectiva, (marxista o psicoanalista) la separación entre cuerpo y mente sigue dominando, la mente como producto de la ideología, objeto social, cultural histórico y el cuerpo como materia naturalista, pre-cultural. Es el sistema social el que organiza y le otorga sentido a

³ En Estados Unidos las feministas provenían de movimientos sociales de protesta contra la guerra (anti-Vietnam), del pacifismo, de lucha contra las convenciones sociales y el tradicionalismo conservador (el hippismo), de la lucha contra el racismo, de las resistencias sociales contra el orden capitalista.

⁴ En Europa, también surgen y coexisten diferentes feminismos, el “feminismo de la Diferencia”, el “feminismo Radical” con base en el populismo, el anarquismo y el socialismo utópico, el “feminismo de la Igualdad” de raíz socialista-marxista o de procedencia liberal reformista. Diferentes posiciones que se reflejarán en las estrategias de lucha y resistencia que cada una de estas corrientes formulará.

lo biológico, por medio de la construcción de un sistema de actitudes, creencias, valores que definen los cuerpos en momento histórico determinado, de modo que la distinción entre sexo y género resulta central. Ahora bien, se afirma la diferencia entre el yo y el cuerpo, entre el cuerpo real y el cuerpo como objeto de representación.

El cuerpo es, desde la definición materialista: pensamiento de la acción encarnada y situada. Sostiene Christine Delphy, que el sujeto humano es social o no es, no hay otro mundo, nada hay *“por debajo o por fuera de la construcción social. Además plantea que sólo tiene sentido revalorizar nuestro cuerpo, el modo físico de estar en el mundo, desde una perspectiva colectiva, política, “como parte del combate global”* (Delphi, Christine, 1982, p.21). Las contribuciones de Marx en relación con la noción de cuerpo apuestan por articular la corporalidad humana al terreno histórico de la lucha de clases. La clase social de una persona afecta su experiencia y con ello la definición de su cuerpo. El cuerpo está atravesado por la organización social y económica de la vida humana, y con frecuencia brutalizado por ella (Haber, S. y Renault, E. 2007).

La lógica occidental de oposiciones binarias, que transforma el sexo en la materia para la representación de género, construida a partir de la oposición naturaleza / cultura, parece imposible evitar. Por eso los relatos feministas propuestos de la objetividad y la corporización hacen una revisión crítica en donde los saberes situados requieren que el objeto de conocimiento sea actor y agente y no una pantalla, un fundamento o una materia⁵.

Donna Haraway que ha señalado la imposibilidad de prescindir de la marca corporal, insiste en el carácter situado del conocimiento, la parcialidad de todas las afirmaciones, la profunda relación entre saber y poder, traslada el debate al contexto de la política. Su propuesta no implica simplemente asumir el punto de vista del subyugado, posición que no es inocente, sino que permite el principio de negación, a la vez que exige reexámenes críticos permanentes. Mirar desde abajo requiere tener cierta capacidad con los cuerpos y el lenguaje, con las mediaciones de la mirada, para lograr relatos adecuados y transformadores del mundo (Haraway, 1993, p.123).

El cuerpo como *“agency”*⁶, agencia, se refiere a una dimensión corporal irreductible en la experiencia y en la práctica de dominación. Concepción que rescata a las mujeres en tanto agentes capaz de resistir a las estructuras sociales y subvertirlas, y no como meras víctimas pasivas e inactivas. El cuerpo agencia, es praxis individual y colectiva.

El cuerpo es *“un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social” de este modo, el cuerpo no sólo es biológico, es una “entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora”* (Lyon y Barbalet, 2003, pp.55-63). Al considerar al sujeto encarnado, su agencia adquiere una dimensión amplia, interactiva y permeable que cuestiona las dualidades propias del pensamiento occidental.

La traducción al español, que suele usarse más es la de *embodiment* encarnación o *bodiliness* corporalidad, o el uso del adjetivo encarnado/a. Esta adjetivación permite una aproximación al cuerpo fuera de todo determinismo biológico y también de los límites del constructivismo social, es una visión que tiene en cuenta la interacción personal y la reflexividad⁷.

⁵ Para Haraway, es el protagonismo de las mujeres el que transforma el proyecto mismo de producción de una teoría feminista, por lo tanto hay que reconocer la acción de los objetos estudiados. Sólo la política y la ética son la base de la objetividad de la ciencia, como conjunto heterogéneo. Las feministas, no buscan saberes dominados por una visión parcial y una voz limitada, sino saberes que se interesen por las comunidades. Sin embargo, paradójicamente la manera de buscar una mirada amplia es situándose en un lugar específico y determinado. Para el feminismo el problema de la ciencia es el de la objetividad como racionalidad ubicada (Haraway, Donna, 1993, pp. 115-144).

⁶ Ha sido inspirada en autores como Bourdieu, Giddens, y en las nociones gramscianas de hegemonía.

⁷ Desde la antropología, Thomas Csordas sigue una explicación de la corporalidad según la influencia de dos tradiciones diferentes, el estructuralismo y la fenomenología. La primera, brinda el potencial para comprender el cuerpo como un objeto socialmente constituido y contextualizado, mientras que la fenomenología ofrece el potencial para comprender la experiencia corpórea como una experiencia vivida.

Se trata de una propuesta que hable desde el cuerpo no sobre el cuerpo, ahora bien que significa para las mujeres hablar desde el cuerpo. Nuestros cuerpos no sólo son el lugar/objeto de y para el control/dominación/explotación, sino que constituyen una fuente de desobediencia del que emergen prácticas contrahegemónicas y emancipatorias.

Somos cuerpo, materialidad, carnalidad, en apariencia, estética, gestual, en movimiento, sensorial, erótica, perceptiva, intuitiva, emocional, sentimental, cognitiva, intelectual, sexual. Convertirnos en mujer/es, envuelve un “*trabajo corporal*”⁸, en el que se imprimen posturas, rutinas, movimientos y estados subjetivos, emocionales y cognitivos concretos de generización a lo largo de nuestra vida. Devenir mujeres implica un posicionamiento genérico y político, una modelización de la subjetividad que varía según el momento histórico, el contexto político y cultural. Beatriz Preciado, define a este proceso “*programación de género* (2008, pp.90-91).

La discusión respecto de lo natural - biológico y lo cultural, los atravesamientos por el cuerpo, sus implicaciones bio-socio-culturales y los significados sociales asignados históricamente a los cuerpos de las mujeres, las contiendas feministas contra la lógica patriarcal basada en categorías identitarias binarias, la norma heterosexual, y la violencia patriarcal ponen en juego cuerpos-resistencias, insurrectos, movilizados.

El feminismo de finales del siglo XX puso el cuerpo en el centro de la lucha por sus derechos. El cuerpo político de ese feminismo era el cuerpo reproductivo y las mujeres preconizaron el control de sus cuerpos como eje clave para su liberación, entre los que se destacan la separación sexualidad de la reproducción, y la legalización del aborto en los países centrales, como el reconocimiento del derecho al placer sexual de las mujeres. Poco a poco, el cuerpo e las mujeres se fue convirtiendo cada vez más en un objeto de la economía, mercancía de consumo, objeto de exposición. El cuerpo estético es el modelo social que se impone en la actualidad, es un cuerpo-imagen, cuerpo-visible, cuerpo-transparente. (Reforzado por el papel que la técnica médica tiene sobre los procesos de embarazo).

Regulación que alcanza su perfección a través de una contradicción por un lado la potenciación del consumo en muchos niveles y por otro y al mismo tiempo el autocontrol y la disciplina. Consumo y control que se establece en torno de grandes áreas: alimentación, ejercicio físico, deporte, cuidado estético, sexualidad. (Esteban, 2004).

El culto al cuerpo, se impone como estatus de juventud, salud, energía, éxito y movilidad, disciplinado por las dietas y los ejercicios físicos. Los procesos de aprendizajes y entrenamiento corporal, y sus usos difieren para los sujetos según el género, la edad, la clase social, la cultura, la raza. En el caso de las mujeres, la exhibición de cuerpo se lo ha equiparado con la sexualización y por ello mismo en objetualización.

Las concepciones acerca de nuestros cuerpos han variado, a partir de las aportaciones del feminismo post-estructuralista, y las teorías queer que han subrayado la heterogeneidad y la complejidad de los cuerpos y se han propuesto desestabilizar y desafiar el sistema de sexo/género binario y la heterosexualidad obligatoria.

El yo es el cuerpo, un modo concreto de encarnación y lo que se encarna son diferentes posibilidades históricas. El cuerpo es una “*materialidad organizada intencionalmente*”, una

Csordas elabora el concepto de *embodiment* /encarnación que es usado para definir lo corporal como un auténtico campo de cultura, como proceso material de interacción social en el que se conjugan la dimensión intencional, intersubjetiva, activa y relacional. Más adelante prefiere el concepto de *bodiliness* / corporalidad (Csordas, Thomas [1994], 2003).

⁸ Loïc Wacquant desarrolla el concepto de “*trabajo corporal*” en relación a los esfuerzos que realizan los boxeadores, concepto que tiene similitud con el de “*trabajo emocional*” de Arlie Hochschild. El trabajo corporal, es una manipulación intensiva del organismo, que se propone modelar y regular las posturas, los movimientos, el estado emocional y subjetivo, se trata de una práctica laboral que reorganiza los órganos y las capacidades del cuerpo. De este modo, se adquiere sentido del cuerpo, conciencia sobre el propio organismo y de este modo respecto al mundo (Wacquant, Loïc, 1995, p.73).

organización de posibilidades que están condicionadas y circunscritas por una convención histórica.

Autoras como Butler ocupan un lugar preponderante en los debates sobre la construcción de los cuerpos sexuados, sobre todo a partir de su texto: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'* ([1993], 2002). En él desarrolla su teoría de la subjetividad presentando una elaboración acerca de cómo las restricciones de poder delimitan y circundan materias y contornos físicos que marcan un dominio de los cuerpos impensables, abyectos, invisibles.

Un rasgo compartido entre los postestructuralistas, es la preocupación, por cierto matizada y muy compleja, respecto de la cuestión del lenguaje. El lenguaje, advierten, produce efectos materiales sobre el mundo.

Es a partir de esta crítica del binarismo que las feministas post-estructuralistas contarán con herramientas para deconstruir la matriz binaria generada por la norma de la heterosexualidad obligatoria que, matizada de forma binaria, tiene como función marcar las exclusiones y las formas correctas de encarnar y ser en el mundo. Quienes cumplen con la regla que mantiene la coherencia entre sexo, género y deseo ingresan en el orden de lo inteligible, los sujetos diferentes permanecen como abyectos, impronunciados, ininteligibles. De allí la importancia de las estrategias deconstructivas, de la citación y la parodia para el socavamiento de la matriz binaria pues la racionalidad moderna se había erigido a fuerza de ocluir, situándolos en el campo de la ininteligibilidad y la abyección, a todxs aquellxs que no pudieran ser clasificados según las normas que regulan/regulaban la inclusión / exclusión. Como es sabido las dicotomías producidas por el pensamiento binario, no sólo tienen la función de nombrar sino que funcionan como organizadores de sentido. Aquellxs sujetxs que portan rasgos específicos, cuyas experiencias, subjetividades y prácticas no se ajustan a las normas taxónomicas del binarismo serán definidos como ininteligibles desde el punto de vista teórico y sus experiencias complejas serán ocultadas.

Una teoría del cuerpo debe contemplar los discursos del cuerpo y las prácticas que son corporales, la cultura que las moldea y sus resistencias, y reconocer los niveles de experiencia real e ideal. El cuerpo, desde algunas perspectivas posmodernas, ha sido considerado como un espacio simbólico, como un sitio de representación, no podemos dudar de que así lo sea, no obstante, el cuerpo también es material, finito, sensible y diversos son los malestares que experimenta ya sean físicos, emocionales, intelectuales y morales según su condición de género. Pero el mundo social no sólo está constituido por representaciones, reglas, normas, significados e interpretaciones, también está constituido por cuerpos y no se trata sólo de cuerpos en tanto instrumentos de hábitos, costumbres, expectativas, y esquemas sociales construidos, sino que se trata de agentes dinámicos de apropiación social y cultural en sus experiencias capaces de generar puntos de fuga o quiebres en la continuidad determinante de la cultura.

La cultura de género produce sujetos varones y mujeres, cuerpos masculinos y femeninos. A través de la asimilación, introspección e incorporación de símbolos culturales, pautas de comportamiento, acciones y prácticas diversas que van modelando los cuerpos. Los sentimientos no son espontáneos, se inscriben en el cuerpo, en la cara, en los gestos, en las posturas y se organizan en rituales y adquieren sentido para los demás, repercuten y se manifiestan en el cuerpo y están enraizados en reglas colectivas implícitas.

4. Cuerpo y política

La cuestión del cuerpo, de la sexuación, ha sido leída por las feministas en clave política desde hace siglos. La experiencia del cuerpo cambia con el tiempo, y es el resultado del desarrollo de la cultura y de los procesos históricos. Nuestros cuerpos se construyen de manera sexuada.

“A medida que crecemos y nos desarrollamos, de manera literal y no sólo discursiva (esto es, a través de las prácticas del lenguaje y las prácticas culturales), construimos nuestros cuerpos, incorporando la experiencia en nuestra propia carne. Para comprender esta afirmación debemos limar la distinción entre el cuerpo físico y el cuerpo social”⁹ (Fausto Sterling, 2006, pp. 36-37).

El cuerpo constituye un núcleo de interconexiones entre lo social y lo individual, entre la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico, lo interno y lo externo. Un nudo de intersecciones de clase, de género, de raza como así también es el lugar donde se desatan diversas estrategias de resistencia.

Si bien debemos reconocer la materialidad de los cuerpos, refiriéndonos con ello a los aspectos propios de la anatomía, la fisiología y biología, tampoco se puede desconocer que esa carnalidad experimenta una intromisión de la ideología de género y de la sexualidad, que establece la falta de neutralidad preexistente. Por ello, Anne Fausto Sterling propone mantener la distinción entre el sistema real y el sistema simbólico, porque si bien lo material está teñido de ideas, excede las ideas en su materialidad. Sin embargo, no podemos reducir nuestra solución a una opción dualista. Los seres humanos somos seres biológicos y sociales a la vez y por ello, la autora, propone la *teoría de los sistemas ontogénicos* que niega la existencia de dos tipos de procesos: el de la naturaleza, motivado por los genes, las hormonas, y las células cerebrales y el del ambiente, la cultura, lo social, el aprendizaje, la experiencia. Pues ni el entorno ni los genes por sí mismos pueden proporcionar una respuesta sobre el cuerpo. Encerrar el debate entre los pares genético, biológico, congénito, innato, inmutable y ambiental, adquirido, construido y elegido, tiene implicancias políticas. *“Nuestros cuerpos y el mundo que vivimos, están hechos de materia”*, pero accedemos a ellos a través de investigaciones científicas que implican procesos de construcción de conocimiento en base a la elección de determinadas herramientas cognitivas y experimentales que tienen sus propias limitaciones históricas y técnicas (Fausto Sterling, 2006, p. 45).

Para representar el modelo de sistema ontogénico la autora propone como visualización la banda de Möbius que toma de Elizabeth Grosz o su propio modelo de muñecas rusas en la que se puede visualizar las diversas capas de la cuerpo sexuado, desde la celular hasta la social e histórica, sólo la muñeca en su conjunto, tiene sentido, y cambia de forma con el tiempo, los cambios pueden suceder en cualquiera de sus capas pero siempre afectará al conjunto, debido a que la variación en un componente, modifica el sistema interconectado en todos sus niveles. Este modelo de muñecas rusas en tanto marco de análisis propone la consideración de saberes provenientes de las más diversas disciplinas, pues requiere de una lectura de lo histórico, lo social y las relaciones, lo psicológico, sobre el organismo, etc., es una tarea que implica un trabajo de grupos interdisciplinarios no jerárquicos, en el que la teoría de los sistemas ontogénicos provee de la estructura conceptual y metodológica para una comprensión más completa sobre la sexualidad humana (Fausto Sterling, 2006, pp. 281-304).

Qué es el cuerpo, si la carne no es más que uno de sus componentes, tampoco puede confundirse sólo con la representación porque todo cuerpo es también y no sólo sus representaciones, pero no puede ser sólo una de ellas ya sea que provenga de la ciencias, del arte, de las sabidurías populares, de la religiones, de los mass media, etc. *“Nadie sabe lo que puede un cuerpo”* dice Baruch Spinoza, pues ningún discurso puede saturar su significado. El cuerpo produce y reproduce, en cada definición o acción en que se lo encierra, el cuerpo añade una plétora, un vacío, una sobra, un reborde, un exceso.

En síntesis, respecto de las dificultades que acechan el tratamiento de la cuestión del cuerpo, si por una parte el cuerpo se presenta como lo más inmediato es a la vez difícil de aprehender. Soporte de nuestras prácticas está moldeado por ellas, es real, material, dado y a la vez se

⁹ La autora Anne Fausto Sterling sostiene respecto de los dualismo propios del pensamiento occidental tales como: sexo / género; Naturaleza / crianza; real / construido que invisibilizan las relaciones de interdependencia que existe entre cada polo del par.

halla sujeto a múltiples representaciones que varían con el tiempo, los lugares, las formas de simbolización, los lenguajes, las culturas.

Las feministas enfrentamos, al abordar la cuestión del cuerpo, una historia marcada por los esfuerzos reiterados de expulsión del cuerpo a la vez que por la identificación entre mujeres y sexo. Pareciera que sólo las mujeres tenemos /somos un sexo. Escamoteo y sexualización de las mujeres, operaciones de neutralización y biologicismo esencialista que ha hallado en nuestros cuerpos las raíces de nuestra sujeción constituyen asuntos recurrentes. Una larga genealogía de pensadoras feministas ha insistido en la pregunta por las consecuencias políticas de la sexuación a contrapelo de la insistencia con que se ha intentado borrar la corporalidad, neutralizar la sexuación humana, transformarla en un dato por así decir indiferente.

En los últimos años, bajo el predominio de las matrices post-estructuralistas de pensamiento se ha insistido en la crítica del binarismo. La atención al sexo habría derivado, se dice, en la producción de matrices binarias, esencialismos, biologicismos de nuevo cuño en suma. Desde la perspectiva sostenida por autoras como Judith Butler (2007) es preciso por ello arremeter contra tales matrices binarias produciendo una crítica de la norma de la performatividad heterosexista que funciona como organizadora de sentido produciendo en el campo de la sexualidad sujetos moldeados por una norma que no sólo repite la binarización y el heterosexismo, sino que impide otras maneras de encarnar expulsándolas hacia el espacio de la abyección.

La crítica postestructuralista de la sexuación produce un deslizamiento en los intereses tanto teóricos como políticos: se trata de una labor de desestabilización de las fronteras entre los sexos, de desdibujamiento de los binarismos que finaliza en muchos casos en la pretensión de desechar la categoría “mujeres”, y en la crítica de la distinción entre real/ imaginario y simbólico.

Nuestros cuerpos reales se inscriben en un orden social y político que permanece profundamente misógino encarnizándose con los cuerpos de las mujeres, extorsionándolas y explotándolas en cuanto trabajadoras, asediándolas como migrantes, acentuando la explotación en razón de la raza y la clase social. Por fuera de la dimensión histórica, social y política, por fuera del terreno de la historia, tal vez el binarismo puro tenga algún sentido, en el terreno de las prácticas y las experiencias las sujetxs son algo más que sus imágenes performáticas, son sus historias corporales, que incluyen aquello que no puede ser simbolizado, ese resto que excede el fantasma y las ilusiones que rodean nuestra imagen de corporalidad.

Es en el reconocimiento de la experiencia de las mujeres, esa experiencia humana vivida como ser corpóreo, experiencia que siempre es fragmentada, abierta, multifacética y cambiante, podemos encontrar claves para comprender un mundo y un modo de conocimiento que es irreductible al lenguaje. El lenguaje no agota el mundo significante y la experiencia debe ser considerada.

Del mismo modo que la práctica social y la experiencia no son un resultado del discurso sino el lugar donde el significado se produce, la experiencia corporal excede al lenguaje, aún cuando accedemos a ella a través del lenguaje. La respuesta implica un esfuerzo de articulación en el que el conocimiento “*emerge en la intersección entre el gesto, la experiencia corporal y la práctica lingüística*”.

La idea de que el cuerpo es una manera de captar el mundo, no una mera cosa, sino parte inherente a nuestro ser en “*situación*”, un cuerpo de sensaciones y percepciones, marcado por la “*formación*” y los cambios corporales a través de las cuales se deviene cuerpos sexuales.

5. Referencias bibliográficas

- Alcoff, L. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia; En *Mora*, Buenos Aires: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, (Nº 5) 122-138.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. ([1993],2002). *Cuerpo que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires: Paidós. Primera edición en el año (1993) pero estas normas no lleva año de la 1ª edición.
- Colectivo Ma Colère (2009). *Mi cuerpo es un campo de batalla. Análisis y Testimonios*. Barcelona: La burbuja.
- Corral, N. (2005). *Nadie sabe lo que puede un cuerpo: variaciones sobre el cuerpo y sus destinos*. Madrid: Talasa.
- Csordas, T. (2003). *Embodiment and Experience. The existential ground of cultura and self*. USA: Cambridge Studies in Médical Anthropology.
- De Beauvoir, S. (1999). *El segundo Sexo. Volumen I Los Hechos y los mitos y II La Experiencia Vivida*. Madrid: Ediciones Cátedra Feminismos.
- De Lauretis, T. (2000). Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo. Cuadernos inacabados. Madrid: Horas y horas.
- Delphy, C. (1982). *Por un feminismo materialista*, Barcelona: Edicions de les Dones. La Sal.
- Esteban, M. (2003). *Estrategias Corporales masculinas y transformaciones de género en Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Esteban, M. (2004). *Antropología del Cuerpo. Género, Itinerarios Corporales, Identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Fausto Sterling, A. (2006). *Cuerpos Sexuados*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Fraisse, G. (2001) La différence des sexes, une différence historique. En *La controverse des sexes*. Paris: PUF. p. 13-38.
- Foucault, M. (1990). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Gebara, I. (2002). *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Montevideo: Editoras Doble Clic. p.138-139.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal*. USA: Feminism Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.
- Haber, S. y Renault, E. (2007). ¿Un análisis Marxista de los cuerpos?. En *Cuerpo dominados Cuerpos en ruptura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Haraway, D. (1993). Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En C.Cangiano y L. Dubois (Comps.) *De mujer a género*. Buenos Aires: CEAL.
- Hinkelamemert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Irigaray, L. (1978). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Editorial Saltés.
- Le Breton, D. (2008a). *Antropología del Cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lyon, M. L y Barbalet, J.M. (2003). Society 's body: emotion and the 'somatization' of social theory En *Embodiment and Experience. The existential ground of cultura and self*. USA: Cambridge Studies in Médical Anthropology.
- Merleau-Ponty M. (1994). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Libros.
- Rich, A. (1986). *Nacemos de Mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra, Feminismos.
- Spinoza, B. (1999). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Wacquant, L. (1995). *Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour among Professional Boxers*. California: Body & Society. Published by: <http://www.sagepublications.com>. April 6, 2011. <http://loicwacquant.net/assets/Papers/PUGSATWORK.pdf>