

# Aportes del “giro corporal” a la construcción de una Pedagogía de lo Singular en la Educación Corporal

Julia Castro Carvajal<sup>44</sup>

*Para hablar del cuerpo se necesita acaso un discurso completamente distinto. Uno capaz de hablar a partir del cuerpo y no simplemente del cuerpo. Un discurso que antes de producir o de dar sentido al cuerpo lo afecte en toda su extensión y por lo tanto en su existencia misma.*

Nancy, 2007, pp. 53, 54.

## Resumen

En este texto se le propone a la Educación Corporal una forma de abordar los procesos de formación del sujeto desde el llamado “giro corporal” en las ciencias sociales, en el cual se destaca el carácter activo y performativo de la praxis corporal en la configuración de procesos de subjetivación y de la sociabilidad.

**Palabras clave:** Giro corporal, pedagogía singular, Educación Corporal, ciencias sociales.

## El “giro corporal” en las ciencias sociales

Los estudios sobre el cuerpo en las ciencias sociales tienen la particularidad de que el tema no es susceptible de ubicarse en una sola disciplina académica, produciéndose una amplia constelación de trabajos que a su vez evidencian la fragmentación de este campo y la reducción a la que se le somete para su análisis (Shillingh, 1993). La dificultad para la aprehensión del cuerpo como objeto de estudio radica, de un lado, en su propia condición al reconocer que éste se constituye en el cruce entre la materialidad individual y la experiencia social, la referencia

---

<sup>44</sup> Magíster en Desarrollo Humano Educativo y Social / Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano —CINDE—. Docente investigadora de la Universidad de Antioquia / Grupo de investigación Estudios en Educación Corporal. [juliacasmed@gmail.com](mailto:juliacasmed@gmail.com)

subjetiva y la norma colectiva. De otro lado, el reduccionismo con el cual ha sido tratado es consecuencia del enfoque dualista sobre el hombre que dominó gran parte del pensamiento occidental (desde la tradición platónica y judeocristiana) consolidándose a partir del modelo que instauró la filosofía de Descartes. Es decir, la larga tradición en ciencias sociales ha desconocido en sus análisis la importancia del cuerpo o lo ha reducido a ser un recurso en el que se objetiva el mundo social o se expresa la subjetividad del individuo.

Las antropólogas Scheper- Hughes y Lock (1987) examinando las perspectivas disponibles acerca del cuerpo, encontraron tres niveles separados y a la vez, tres enfoques teóricos y epistemológicos diferentes: el primero, corresponde al *cuerpo individual*, entendido en el sentido fenomenológico de la experiencia vivida del *body-self* (ser cuerpo); el segundo, el *cuerpo social*, referido a los usos representacionales del cuerpo como símbolo a través del cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura, desarrollado por el estructuralismo y el simbolismo; el tercero, el *cuerpo político*, vinculado con las formas de regulación, vigilancia y control de los cuerpos (individuales y colectivos) planteada por el postestructuralismo.

A partir de los años 90, en contraposición a las tendencias descritas anteriormente que no dejan de ver al cuerpo pasivo e inerte al convertirlo en objeto de atravesamientos políticos y simbólicos, se produce un desplazamiento conocido como el “giro corporal” el cual alude, según Csordas (1999, p.135), al campo de investigación “que se ocupan de la experiencia corporal y situada de todo organismo vivo”, fundándose, la Perspectiva de la Encarnación (*embodiment perspective*). Este enfoque plantea la necesidad de destacar el carácter activo y transformador de la praxis corporal en la experiencia social e individual, buscando “una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico antes que un objeto de estudio” (Csordas, 1993, p. 136).

La crítica a los enfoques representacionales y simbólicos del cuerpo señalan cómo el cuerpo ha sido situado en un registro discursivo donde lo que importa es el significado y la eficacia de lo que se dice por medio del cuerpo. Se alude al predominio del “giro lingüístico” en la ciencias sociales desarrollado desde los años 70 en el cual se reconoce el papel constitutivo del lenguaje en nuestra relación con el mundo, no como mero medio entre el sujeto y la realidad, ni tampoco un vehículo transparente o elemento accesorio para reflejar las representaciones del pensamiento, sino que posee una entidad propia que impone sus límites, y determina en cierta manera, tanto al pensamiento como a la realidad misma (Ibáñez, 2003). Convertido a través de este proceso epistemológico en una herramienta para el intercambio de

signos, el cuerpo se utiliza como medio de validación y recurso en el que se objetiva o expresa lo que realmente interesa del mundo de la vida y el orden social. En palabras de Berthelot (1995, p.17): “[...] no se logra así establecer el cuerpo como objeto de conocimiento, sino que se transforma en instrumento para construir un discurso, que lo deja incrustado en un régimen discursivo que lo antecede”.

En lo particular, respecto al movimiento corporal o comportamientos kinésicos, Jackson (1983, p. 328) considera que los actos kinésicos no debían ser tratados como objeto significativo que debemos decodificar, sino como prácticas diferenciadas que forman parte de distintos contextos sociales y que se conciben desde una dimensión procesual, es decir, fruto de una historia personal y social, y con distintos efectos en la praxis social y las subjetividades. Por ello, señala, “el significado de la praxis corporal no siempre es reducible a una operación semántica y cognitiva: los movimientos corporales crean sentidos sin ser intencionales en el sentido lingüístico, como comunicación, codificación, simbolización o significación de pensamientos o cosas que residen fuera o anteriormente al habla. En consecuencia un entendimiento de los movimientos corporales, no depende invariablemente de la elucidación de qué es lo que los movimientos significan”.

Por su parte, Crossley (1995, p.43) considera que las ciencias sociales se han enfocado en “lo que se le hace al cuerpo” (*what is done to the body*), observándolo predominantemente desde el punto de vista de su constitución como objeto significativo por discursos y como sujeto de prácticas de regulación o transformación. Frente a esto, propone sumar un enfoque que se ocupe de comprender “qué es lo que el cuerpo hace” (*what the body does*), otorgándole a éste un rol activo en la vida social, y teniendo en cuenta las bases incorporadas (*embodiment*), es decir, internalizadas en y producidas por el cuerpo, de los constituyentes prácticos y simbólicos de una formación social, partiendo de que el cuerpo no es solo algo sobre lo que se actúa sino que también es sujeto productor de acción, es decir, el cuerpo actúa. Junto con esto, propone que las ciencias sociales no se detengan en el estudio *del* cuerpo (*of the body*), sino que avancen hacia la inclusión de estudios *desde* el cuerpo (*from the body*).

Vinculada con esta tendencia, la antropóloga Citro (2009, p. 100) propone un abordaje dialéctico “que busca describir la experiencia práctica del cuerpo en la vida social, la materialidad del cuerpo y su capacidad pre-objetivo de vincularse con el mundo a través de percepciones, sensaciones, gestos y movimientos”. En esta propuesta busca dar cuenta de lo constituido y constituyente de lo corporal en la vida social, al confrontar las fuerzas del tejido social en la construcción y representación

del cuerpo —de inspiración estructuralista y post-estructuralista— con la capacidad transformadora y generadora de la experiencia corporal-planteada en las perspectivas fenomenológicas. A partir del reconocimiento de la constitución material-simbólica de la corporalidad, esta autora sostiene que la descripción fenomenológica de las prácticas “debe complementarse con la comprensión de los múltiples sentidos que los sujetos nos revelan en sus discursos sobre aquellos significantes claves de su vida social”.

Según estos abordajes, las personas, en sus prácticas corporales o *performance*, experimentan procesos de cambio en sus imágenes corporales y en sus modos perceptivos, afectivos, gestuales y kinésicos, y esos cambios pueden ser fuente para generar nuevas significaciones culturales, configurar subjetividades y modificar las mismas prácticas. De este modo, los análisis desde la Perspectiva de la Encarnación, buscan sintetizar la inmediatez de la experiencia corporeizada con la multiplicidad de sentidos culturales en que los sujetos están inmersos (Csordas, 1999).

En síntesis, lo que permite el “giro corporal” en la ciencias sociales es que el cuerpo no solo sea objeto de investigación sino herramienta y sujeto de conocimiento, lo que implica dar centralidad al cuerpo actuante, tanto de quien se estudia como del propio investigador o investigadora. De acuerdo a Wacquant (2006, p. 15), la Perspectiva de la Encarnación “toma en serio, tanto en el plano teórico como en el metodológico y retórico, el hecho de que el agente social es, ante todo, un ser de carne, nervio y sentidos, un ‘ser que sufre’... y que participa del universo que lo crea y que, por su parte, contribuye a construir con todas las fibras de su cuerpo y su corazón”. En este sentido, se trata de reconocer tanto la implicación corporal que todo conocimiento del mundo y de sí mismo tiene, como la necesidad de incluir el conocimiento producido por las propias experiencias corporales del investigador en el proceso de investigación.

### **Embodiment, performance y experiencia**

El concepto de *embodiment*, traducido al español como encarnación, ha sido caracterizado por Csordas (1999, p. 143) como un entrecruzamiento entre la cultura y el sujeto anidado en la condición corporal existencial. Se basa en el reconocimiento del encabalgamiento existente entre la cultura (necesaria para hacerse humano) y el cuerpo (en el sentido de cuerpo viviente). De esta manera, la noción de encarnación no se halla en la idea de un condicionamiento material que sirve de sustrato a las facultades cognoscitivas, sino como “condición existencial en la cual el cuerpo es la fuente subjetiva o fundamento intersubjetivo de la

experiencia” (Csordas, 1999, p. 143). Esto implica que los estudios que se realizan desde la Perspectiva de la Encarnación se ocupan de “la cultura y la experiencia en tanto pueden ser entendidas desde el punto de vista del ser-corporal-en-el-mundo” (Csordas, 1999, p. 143).

El sentido fenomenológico que subyace a la Perspectiva de la Encarnación, parte de considerar que ser cuerpo quiere decir existir en el doble sentido de “ser-en” y “ser-del” mundo, tal como puede decirse con el vocablo francés de estilo heideggeriano empleado por Merleau-Ponty ((1975, p.162), que une en un solo término ambas caras de la relación corporalidad-mundo: por un lado, que “el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo” es decir, el modo en que somos del mundo, y, por otro lado, que el cuerpo es a la vez también “nuestro medio general de poseer un mundo” (Merleau-Ponty, 1975, p. 163). En este sentido, el cuerpo es existencia “inter-mundana”, porque el mundo en el que estamos, del que somos y del que nos hacemos por la corporalidad vivida es un “mundo-entre” o “inter-mundo”, en cuanto que es un mundo constituido intersubjetivamente y que él es el que media constantemente en todas nuestras interacciones (Muñoz, 2007, p.189).

Del mismo modo, la Perspectiva de la Encarnación asume que el cuerpo es existencia carnal porque es en tanto que “*carne*”<sup>45</sup>que el cuerpo propio vivido es simultáneamente un estar en el mundo, un darse al mundo y un dárseos (el / un) mundo. En palabras de Merleau-Ponty (1970, p. 14) “el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne”. Y es que “mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un ser percibido)” así como también “el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la refleja, se superpone a ella y ella a él (lo sentido colmo de subjetividad y materialidad a la vez), están en una relación de transgresión o de encabalgamiento” (Merleau-Ponty, 1970, p.15). En definitiva, el percibir de una existencia carnal es apertura al mundo y el estar situada localmente no implica para ella estar cerrada, sino abierta. La inherencia de mi existencia al mundo por y en el cuerpo es posibilidad de hacerse otro, de hacerse nómada, de configurarse un punto de vista, de “ver” en la piel de “otros” diferentes.

Estas proposiciones redefinen la noción de sujeto, que pasa a considerarse como inseparable del mundo, así como desplazan la noción de cuerpo a corporalidad al

---

<sup>45</sup> Según Muñoz (2007), para expresar la peculiaridad de la textura del mundo y del cuerpo, Merleau-Ponty propone para ambos el concepto de *carne (chair)*, pues se trata de algo para lo que en la filosofía tradicional no había nombre.

situarla como sustrato de la experiencia. Se trata de la idea fenomenológica del ‘quiasmo’, desarrollada por Merleau-Ponty, entendido, según Ramírez (1994, p. 42), como la encarnación de la subjetividad, como la vía que busca poner fin a la concepción dualista: sujeto/objeto; interior/exterior; cuerpo-tenido/cuerpo-vivido. El mundo no se constituye como mundo, ni yo como yo, si no es en su relación. Se trata de un “entrecruzamiento y encabalgamiento recíproco: una unidad dual, diferencial, o, de otra manera, una dualidad unitaria”. Como no existe una relación de causalidad o de componente condicionante, lo que hay es mutuo entretejimiento, circularidad, donde cada parte adquiere sentido y precisa diferencia, mientras la percepción de “la unión es fenoménica, práctica o vivencial” (Ramírez, 1994, p.44). No miramos todo lo que vemos, hay cosas que no nos interesan, pero tampoco vemos todo lo que miramos, pues por máxima que sea nuestra atención recogemos virtualidades preparadas en lo visible, pero a la vez permanece un campo abierto en la conciencia perceptiva para las adquisiciones que se van logrando. En el sentido expuesto, el sentido de la visión nunca es solamente natural o dado, como tampoco es puramente mental. El sentido de la visión es un sentido socio-histórico, pero el acto de la mirada atenta sigue siendo un comportamiento corporal, sensible, contingente.

Estas consideraciones que hacen hincapié en la materialidad de quien percibe como un sujeto hecho carne con el mundo, un ser-en-el-mundo, son asumidas en la perspectiva de la encarnación cuando es vista la experiencia encarnada como un agente de las prácticas culturales e inversamente, se entienden las prácticas culturales como productos de un cuerpo-sujeto activo. Es decir, lo que resalta esta Perspectiva de la Encarnación, es que la unidad con el mundo vivida por el sujeto se desenvuelve y se actualiza a través del cuerpo propio. De esta manera, la cultura no reside únicamente en los objetos y en las representaciones, sino también en los procesos corporales sensibles y de percepción, en los cuales deviene en subjetividades y corporalidades.

De este modo la comprensión de la corporalidad se hace más compleja al ubicarla en el lugar donde bullen las percepciones, las emociones y la sensibilidad en tanto producto social y condición de posibilidad del sujeto (subjetividad). La corporalidad es a la vez constitutiva (unidad de configuración de los procesos de percepción) y expresiva (un sistema de signos que en cuanto tal posee una gramática propia). Por esto la perspectiva de la encarnación para Csordas, (1999, p.148) “no trata de comportamientos ni esencias sino de experiencias y subjetividad, y entender esto es la función de interpretar acciones en distintos modos y expresiones en diferentes idiomas [...]”.

Esta perspectiva de abordaje del mundo desde la experiencia encarnada, se vincula con los llamados Estudios del *Performance*, campo conformado en la década de 1970 en Europa y en América a partir de las teorías provenientes de la antropología, la lingüística, la sociología y las artes escénicas. Este campo inició su desarrollo con el abordaje de fenómenos artísticos, rituales y del habla en la interacción social, para luego extenderse en un continuum que atraviesa todo el campo de la performatividad humana. Según Schechner (2000, p. 12)

[...] el objeto de esta disciplina incluye los géneros estéticos del teatro, la danza y la música, pero no se limita a ellos; comprende también ritos, ceremoniales humanos y animales, seculares y sagrados; representación y juegos; *performance* de la vida cotidiana; papeles de la vida familiar, social y profesional; acción política, demostraciones, campañas electorales, y modos de gobierno; deportes y otros entretenimientos populares; psicoterapias dialógicas y orientadas hacia el cuerpo, junto con otras formas de curación (como el chamanismo); los medios de comunicación. El campo no tiene límites fijos.

Si bien la teoría desarrollada por Schechner (2000, p.13), postula que toda acción humana puede ser estudiada como *performance*, es preciso aclarar que la condición de las actividades humanas consideradas performativas poseen una marca distintiva; según este mismo autor, “[...] son actividades humanas —sucesos, conductas— que tienen la cualidad de lo que llamo conducta restaurada o conducta practicada dos veces; actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y *ad infinitum*. Ese proceso de repetición, de construcción [...] es la marca distintiva de la *performance* [...] Pero ninguna repetición es básicamente lo que copia, los sistemas están en flujo constante”.

En toda *performance* se construyen y expresan corporalidades específicas. En general a este enfoque de la performatividad, no le interesa la ‘lectura’ o el estudio de un objeto en sí, sino sus modos de narración, de presentación, su metamorfosis, su nomadismo (cómo su significado y su forma cambia a través del tiempo o en otros contextos), procesos de realización, procesos de recepción, modos de experiencia y de comunicación estética o poética. Además, está asociado con una manera alternativa de saber y de comunicar, con una epistemología de la acción y en este sentido, involucra la reflexividad y la experiencia (Prieto, S. & Muñoz, Y., 1992).

Para los intereses de este escrito es importante destacar el carácter fundamentalmente reflexivo presente tanto en los Estudios del *Performance* como de

la Perspectiva de la Encarnación. Respecto a los primeros, Gattari, M. y Mennelli, Y. (2005, p.6) señalan: “Las prácticas y representaciones que allí se ejecutan suponen un espacio-tiempo (el aquí y ahora de la *performance*) donde los sujetos (*performers* y audiencia, en el caso que la hubiese) a través de la propia experiencia, pueden pensarse a sí mismos y a su cultura. De esta instancia signada por la reflexividad también puede participar el investigador comprometido en la comprensión”. Por su parte, refiriéndose a la experiencia en la perspectiva de la encarnación, Rodríguez (2008, p.2) acuña el término “reflexividad corporizada” como “un tipo de reflexión transformadora de las subjetividades que se da justamente porque el sujeto actúa como un todo, no solo en la conciencia, sino en su ser-en-el mundo”.

En suma, la reflexión y la experiencia a la que aluden los enfoques descritos no tratan de dar vuelta a los valores de la ecuación cartesiana o de trascender el dualismo celebrando el cuerpo a expensas de la mente o reducir las categorías mente-cuerpo a una sola entidad, sino de ver siempre cada uno a la luz del otro y tener en cuenta las dimensiones productivas de esta relación de inconmensurabilidad. De esta manera, según Mora (2008, p.2) podemos entender cómo la subjetividad y la sociabilidad imparten significado al cuerpo y hacen que éste sea posible; pero también cómo la materialidad y la experiencia en y desde el cuerpo tienen un carácter productor de la subjetividad y de la sociabilidad.

### **Apuntes para pensar en clave pedagógica la experiencia encarnada y situada a través de prácticas performativas**

En este apartado, el propósito consiste en realizar una aproximación a los alcances pedagógicos de los dos enfoques descritos anteriormente, acompañados de otras voces provenientes de la filosofía de la diferencia y de la estética, para un diseño polifónico y de formaciones reticulares, sin núcleos ni centros, con conexiones que surgen ahora en el texto y se pueden deshacer en otras organizaciones posibles.

Para iniciar estas primeras conexiones establezco resonancias entre la experiencia encarnada con la idea de “quiasmo” (Ramírez, 1994, p.44) sobre la conjunción de la mente y el cuerpo (fenoménica, práctica y vivencial) y con el concepto de “cuerpo vibrátil” (Rolnik, 2007, p.13) como actividad sensible de nuestro cuerpo somático (vivo), que manifiesta “la potencia de ser afectado por las vibraciones de la realidad en cuanto campo de fuerzas y no en cuanto forma”.

Una Educación Corporal fundamentada en una antropología-pedagógico-fenomenológica del cuerpo, desde la cual reivindicar la corporeidad como anclaje en

el mundo y necesaria para el devenir del sujeto (Gallo, 2009), puede servirse de la Perspectiva de la Encarnación desarrollada en las ciencias sociales para ampliar su comprensión de la experiencia encarnada y situada, así como de las prácticas performativas para la generación de acontecimientos que potencien la actividad sensible y la transformación individual y colectiva.

En este sentido, lo que sugiero es una forma de abordar los procesos de subjetivación o de formación del sujeto, teniendo en cuenta la posibilidad reflexiva y performativa tramitada en las prácticas corporales que juegan entre la experimentación y la “puesta en escena” de sentidos (en el doble sentido de sensual y sentidos construidos histórica y socialmente). Aquí se hace audible la voz de Foucault (1990, p. 19) cuando señala la necesidad de dirigir el análisis al dominio de las “prácticas”, al conjunto de los modos de hacer a través de los cuales se pueden vislumbrar a la vez los productos resultantes de lo que está constituido como real y los procesos o modos de los sujetos para conocer, analizar, y eventualmente modificar lo real. Es decir, para este autor, son las prácticas “entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto”. Además es ineludible situar la condición contemporánea en la cual el ser humano se reconoce y se manufactura a sí mismo, produciéndose en y a través del cuerpo. Por lo tanto, en la aproximación a las prácticas corporales y sus usos, yace una posibilidad de su comprensión y transformación (Le Breton, 2002; Andrieu, 2006).

Lo particular de las prácticas performativas es que forman parte de contextos extracotidianos, ubicadas en un espacio-tiempo donde lo corporal es primordial, por lo que se hace más evidente la dimensión quiasmática de la experiencia y su capacidad de agencia, al explorar las fuerzas en el “entre” del cuerpo actualizado-cuerpo virtual en busca de líneas de fuga, de posibilidades de libertad. Generalmente en ellas se experimenta una desviación del uso cotidiano del cuerpo, una alteración de los ritmos, de las sensaciones, de las posiciones habituales, de la utilización de la energía y el espacio, que pueden implicar a una persona o a un grupo. Según Volli (2001, p. 90), las técnicas extracotidianas poseen siempre una dirección activa del participante y pueden tener un carácter público cuando lo que interesa es la amplificación de la acción y la comunicación, o un carácter individual (aunque se realicen a veces en grupo y en espacios públicos) cuando el interés es primordialmente la experiencia subjetiva.

Tal vez, las prácticas performativas, en especial las de carácter individual, pueden también ser pensadas en el sentido asignado por Foucault (1990:16) como

“tecnologías del yo”, es decir, mecanismos que a través del cuerpo y de una actitud atenta y consciente, estimulan los procesos de subjetivación. Si tenemos en cuenta que para Foucault (1990, p. 11) la subjetividad “es el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo” la cuestión que se plantea es eminentemente práctica. No se trata del qué, de proponer un fundamento que vuelva a establecer un orden sino de preguntarse al respecto del cómo, en relación al individuo como sujeto de sus acciones.

Ahora bien, si las prácticas performativas hacen nuevos espacio-tiempos y permiten una “reflexión corporizada” al involucrar pensamiento, sentimiento, sensación y acción, la Educación Corporal puede acogerlas para convertirlas en una instancia en donde el sujeto actuante, pone en acto su “poder hacer”, con la posibilidad de transformarse y transformar su entorno. De esta manera es posible experimentar el problema de “lo que puede un cuerpo” siguiendo la pista deleuziana a partir de la lectura al conocido escolio de Spinoza, donde el problema mismo es la capacidad del cuerpo de afectar y ser afectado. En palabras de Deleuze (1980, p. 74) “Spinoza no cesa de asombrarse del cuerpo. No se asombra de tener un cuerpo sino de lo que puede un cuerpo. Y es que los cuerpos no se definen por su género o su especie, por sus órganos y funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción”.

Así mismo, las prácticas performativas permiten poner en juego recursos para desarrollar una estética de la existencia, en el sentido de Foucault (1990), una actitud límite que implica la crítica sobre la contingencia que nos hace ser lo que somos, y una actitud experimental, creativa-ficcional que posibilita no ser lo que somos, en tanto seres libres, y pensar de otro modo.

Al reflexionar Deleuze (2006, p. 150) sobre la subjetivación como proceso y producción de modos de existencia o de estilos de vida que se inventan infinitamente siguiendo reglas éticas y estéticas, plantea la subjetivación como modo intensivo “como campo electrónico o magnético, individuación que actúa mediante intensidades, campos de individuación, no personas o identidades. Aclara más adelante que “como proceso es una individuación personal o colectiva, unitaria o múltiple” (Deleuze, 2006, p.184). El tipo de individuaciones dinámicas sin sujeto, alude según Galván (2007, p. 319) a la individuación por acontecimiento, no a un sujeto dado, sino un acontecimiento en perpetuo devenir. En últimas la subjetivación anclada en la diferencia y el acontecimiento, se confunde con el proceso mismo en que resulta producida de forma intensiva, provisional y móvil.

De acuerdo a lo anterior, puede decirse que las prácticas performativas no producen una vivencia que remite a un sujeto trascendente-Yo- sino que suscita individuaciones dinámicas, un sujeto-acontecimiento en perpetuo movimiento. Así, la Educación Corporal puede ser una Pedagogía de lo Singular, que da acogida a la diferencia y produce diferencias al provocar subjetividades múltiples y corporalidades diversas, basados en principios que configuran actitudes abiertas y disposiciones para la auto-observación, la observación, la experimentación de nuevas maneras de percibir y afectarse.

Desde una Pedagogía de lo Singular, el sujeto es un experimentador, un *performer* que se sumerge en la experiencia encarnada que despliegan las prácticas performativas, contactando fuerzas y afectos, inventando o refigurando territorios para residir, pensar, luchar o crear composiciones intercorporales e intersubjetivas. Aquí, el “cuerpo vibrátil” puede ser el instrumento para situar al *performer* como un observador estético, consciente de su singularidad, de su estilo de observar, de cuerpo sensible, más en el límite que al límite de lo que observa y que tiene en su corporalidad el estímulo y la fuente de su proceso de subjetivación.

En esta Pedagogía de lo Singular, se trata de vivir una corporeidad abierta, disponible a la resonancia y a la sensibilidad. En ella el “cuerpo vibrátil” se convierte en la vía para experimentar, interrogar y afectarse, de tal modo que las formas de pensar/hacer/sentir que reproducimos y transmitimos alejadas de las experiencias que los hicieron irrumpir, puedan ser ficcionadas en y desde la propia corporalidad.

De otra parte, la Perspectiva de la Encarnación evidencia la existencia de corporalidades y subjetividades, como productos emergentes de realidades múltiples, enmarcados en condiciones específicas de realización y situados en coordenadas de espacio y tiempo. De este modo, se abre un horizonte de interpretación para la Educación Corporal de las prácticas corporales actuales que producen corporalidades múltiples y modos cambiantes de las posiciones del sujeto en territorios personales (el yo) y colectivos (familia, género, etnia, grupo, etc.).

En este momento, el concepto de territorialización de Deleuze (1988, p. 6) puede aclarar lo que intento decir sobre las prácticas performativas como medio de pasaje de las subjetividades: “[...] el territorio no vale más que en relación con un movimiento mediante el cual se sale del mismo; [...] no hay territorio sin un vector de salida del territorio, y no hay salida del territorio, desterritorialización, sin que al mismo tiempo se dé un esfuerzo para reterritorializarse en otro lugar, en otra cosa”.

La territorialización presupone un cambio subjetivo en donde la experiencia encarnada puede servir de tránsito a las intensidades. Siguiendo a Farina (2007, p. 20) “los territorios dan pasaje a las intensidades que provocan acontecimientos y experiencias [...]. El orden de las intensidades a las que se refiere la autora, es al de las fuerzas que provocan oscilaciones, capaces de afectar y ser afectadas. Así, la territorialización conduce al movimiento constante, al nomadismo, a la desterritorialización, como devenir del ser, como ser corporal que se encuentra en situación, desde donde crea e inscribe nuevas zonas, para reorganizarse, reterritorializándose.

En síntesis, puede decirse que el “giro corporal” en las ciencias sociales, en especial la Perspectiva de la Encarnación y los Estudios del *Performance*, contribuye a constituir la Educación Corporal como una Pedagogía de lo Singular, desde la cual se potencien movimientos de territorialización-desterritorialización-reterritorialización con que construirse modos singulares y estéticos de existencia. De la misma manera, permite proponer experiencias a través de las prácticas performativas que posibilitan a los *performans*, afectar y ser afectados por medio de lo sensible, ensayar trayectorias y cartografiar sus viajes, a manera de una práctica estética a través de la cual es posible transformar lo conocido, de otro modo.

## Referencias

- Andrieu, B. (2006). Cultes du corps. *Revue CORPS*, (2), 9-18.
- Berthelot, J. (1995). The Body as a Discursive Operator: Or the Aporias of a Sociology of the Body”, *Body & Society* 1(1):13-23.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos-Culturalia.
- Crossley, N. (1995) “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”. *Body & Society* 1; 43-63. London: Sage.
- Csordas, T. (1999). Embodiment and Cultural Phenomenology. En Weiss, G. y Fern Haber, H. (Eds) *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, (143-162). New York-London: Routledge.
- Csordas, T. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8 ( 2), 135-156.
- Deleuze, G. y PARNET, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1988) *El abecedario de Gilles Deleuze*. Recuperado en: [http://www.dialogica.com.ar/iys/Abecedario\\_Gilles\\_Deleuze.rtf](http://www.dialogica.com.ar/iys/Abecedario_Gilles_Deleuze.rtf)
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones* (J. Pardo, Trad.) Valencia: Pre-textos.

- Farina, C. (2007). La formación del territorio. Saber del abandono y creación de un mundo. En: Moreno, W. & Pulido, S. (Eds.). *Educación, cuerpo y ciudad. El cuerpo en las interacciones e instituciones sociales*. Medellín: Funámbulos Editores. 115-129.
- Foucault, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Allende Salazar, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Gallo, L. (2009). El cuerpo en la educación da qué pensar. *Estudios Pedagógicos* 35, (2): 231-242
- Galván, G. (2007). *GillesDeleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Gattari, M. Ymennelli, Y. (2005). Corporalidad, experiencia y performance: apuntes para una propuesta antropológica. *Ier Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología*. Rosario, 11 al 15 de Julio 2005. Asociación Latinoamericana de Antropología. Escuela de Antropología. Facultad de Humanidades y Artes. U.N.R. CD. Rosario, Argentina.
- Jackson, M. (1983). *Knowledge of the body*. Man 18: 327-345.
- Ibañez, T. (2003). El giro lingüístico. En: Iñiquez, L. (Ed.). *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: Editorial UOC.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y Modernidad* (P. Ler, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción* (J. Cavañes, Trad.). Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible* (E. Consigliy B. Capdevielle, Trad.) Barcelona: Seix-Barral, Barcelona.
- Mora, S. (2008). Propuestas metodológicas en investigaciones socio-antropológicas sobre el cuerpo. *I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*, La Plata, 10 al 12 de diciembre.
- Muñoz, J. (2007). El cuerpo, eje fundamental de una filosofía crítica y hermenéutica de la cultura en la era digital. *Thémata. Revista de filosofía*, 39,189-194
- Nancy, J. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma* (D. Álvaro, Trad.). Buenos Aires: La Cebra.
- Prieto, S. & Muñoz, Y. (1992). *El teatro como vehículo de comunicación*. México: Trillas
- Ramírez, M. (1994). *El Quiasmo*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Editorial Universitaria.

- Rodríguez, M. (2008). Entre ritual y espectáculo, reflexividad corporizada en el candombe (2008). Mesa 11. Antropología del Cuerpo. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM. Posadas.
- Rolnik, S. (2007). Entrevista a Suely Rolnik. En: Artea (s.f). Recuperado de <http://www.eutsi.org/kea/pdf/cultura/suely-rolnik>
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas, UBA. Libro electrónico: <http://www.alternativateatral.com/nota146-performance-teoria-y-practicas-interculturales-richard-schechner>
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1:6-41.
- Shilling, C. (1993). *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- Volli, U. (2001). Técnicas del cuerpo. En: Islas H. (Comp.) *De la historia del cuerpo y del cuerpo a la danza* (D. Ponce, Trad.) Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 76-102.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Avellaneda: Siglo XXI Editores.