

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 80-92.

Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad

Social presentation of the body, postcoloniality and discourses on modernity

Josep Martí Pérez*

Consejo Español de Investigaciones Científicas (CSIC), Institución Milà i Fontanals (IMF), España.

jmarti@imf.csic.es

Resumen

El cuerpo constituye un privilegiado ámbito de trabajo para indagar sobre cómo se conceptualiza y manifiesta la modernidad en cualquier sociedad. El objetivo de este artículo es contribuir a una mejor comprensión de los procesos de modernización en el contexto de las sociedades africanas a partir precisamente de la problemática de la presentación social del cuerpo. Tras una breve discusión sobre la tan controvertida dicotomía "tradición-modernidad", en el artículo se elabora un marco teórico centrado en la relación que podemos establecer entre presentación social del cuerpo y discursos sobre la modernidad. Si esta problemática posee un indudable interés para el ámbito académico, resulta innegable que también posee relevancia social y constituye, además, un tema claramente político. La subalternización, ya se trate a nivel de clase, de género, de etnia o de edad se sirve de la presentación social del cuerpo para marcar, justificar o mantener relaciones jerárquicas de orden social.

Palabras clave: Cuerpo; presentación social del cuerpo; visibilidad; modernidad; postcolonialidad; África

Abstract

The study of the body is an excellent field from which to investigate how modernity is conceptualized and expressed in any society. The aim of this article is to contribute to a better understanding of modernization processes in the context of African societies through the issue of the social presentation of the body. After a brief discussion on the controversial "tradition-modernity" dichotomy, the article develops a theoretical framework focusing on the relationship that we can establish between social presentation of the body and discourses about modernity. If this issue has an undoubtable interest in the academic milieu, it is undeniable that it also has social relevance and constitutes a clearly political topic as well. Subalternization -whether at the level of class, gender, ethnicity or age- makes use of the social presentation of the body to mark, justify or maintain hierarchical relationships of social order.

Keywords: Body; Social presentation of the body; visibility; modernity; postcoloniality; Africa

* Desde 1989 es investigador en la "Institución Milà i Fontanals" (CSIC), donde ha dirigido algunos programas de investigación interdisciplinarios. Es Doctor en Antropología Cultural por la Universidad de Marburg (Alemania) y Licenciado en Antropología Cultural por la Universidad de Göttingen (Alemania). Ha realizado trabajo de campo en Alemania, Italia (Cerdeña), Japón, Guinea Ecuatorial y España. Fue miembro fundador y primer presidente de la Sociedad Ibérica de Etnomusicología SIBE (1992-1995), miembro de los comités científicos de la Organización Internacional del Arte Popular (IOV-UNESCO) (1999 -2005) y la Fundación Alfred Toepfer FVS (Europa Preis für Volkskunst, 1996-2005). Pertenecer a la Junta Científica de algunas publicaciones periódicas (The World of Music, Oráfrica, Revista d'Etnologia de Catalunya, Música oral del Sur) y es miembro del consejo del Instituto Catalán de Antropología (ICA) y la ONG Ceiba. Se especializa en cultura expresiva, pertenencia étnica, multiculturalismo, antropología del cuerpo y antropología de las creencias.

Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad

El africanista Peter Geschiere, aludiendo a la necesidad de conocer mejor los procesos de modernización en África, afirmaba que una de las maneras de aproximarse a estos procesos que hoy debería reclamar más la atención de los investigadores es la de hacerlo mediante el estudio de las prácticas culturales de la vida cotidiana (Geschiere, 1997; Geschiere, Meyer y Pels, 2008). Y en relación con esta problemática, todo lo relativo al cuerpo constituye sin duda alguna un interesante campo de estudio. El objetivo de este artículo es el de discutir algunos de los presupuestos teóricos de un proyecto de investigación sobre esta temática que fue iniciado en 2012¹.

El punto de partida del proyecto es la idea de centralidad que el cuerpo ocupa en la relación individuo/sociedad, especialmente por lo que se refiere a aspectos identitarios –individuales y colectivos– pero también de agencia humana sobre las estructuras sociales. Si ello es cierto, el estudio de la presentación social del cuerpo en una sociedad determinada resultará altamente significativa para la comprensión de la conceptualización y manifestación de la modernidad en esta sociedad.

Si la dicotomía tradición-modernidad, tan celebrada por unos como aborrecida por otros, constituye una problemática digna de ser tenida en cuenta en el estudio de cualquier sociedad, ello será asimismo aplicable para las sociedades africanas. De hecho, y al menos desde determinadas perspectivas, podemos pensar que esta dicotomía continúa siendo un aspecto clave para comprender tanto a nivel cultural como político la realidad del continente africano.

Sin lugar a dudas, el concepto “modernidad” continúa hoy siendo controvertido y en cierto sentido confuso. Y si ello es así, cuando lo aplicamos al caso africano –especialmente dentro de la dicotomía tradición-modernidad– resulta todavía más problemático, sobre todo a causa de la experiencia colonial. Habiendo fungido esta dicotomía en un principio como un poderoso marco ideológico a favor de la colonización (Brodnicka, 2003), empezó a ser vista a finales de los años sesenta de manera crítica (Gusfield, 1967) llegándosele a negar incluso valor heurístico. Pero además del hecho de que hay que saber diferenciar “modernidad” de “colonialismo” por lo que al África se refiere (Táiwò, 2010: 4), las dificultades que van implícitas al concepto de “modernidad” no nos eximen de tener que recurrir a él. Y esto por dos razones muy concretas. En primer lugar, porque haciendo trabajo de campo en África (como asimismo en cualquier otra sociedad) continuamente tenemos que confrontarnos con los discursos locales sobre tradición-modernidad. Se nos habla de lo que hacían los antepasados, sobre los nuevos gustos de la juventud actual que se diferencian de lo que era propio de los mayores, se critican los nuevos valores de hoy o bien los valores “trasnochados” de los viejos. El abanico de necesidades de la población actual se distingue claramente del que todavía se mantiene en la memoria y que era válido para décadas atrás. Frases como “eso lo hacían/lo pensaban/lo creían los de antes” aparecen en la boca de nuestros interlocutores prácticamente ante cualquier tema sobre el que indagemos. A menudo, pues, se habla de “tradición”, y sabemos muy bien que el concepto de tradición es asimismo un producto ideológico de la modernidad (Sanders, 2003: 343). Aquello que nos remite de manera directa a la percepción social de la modernidad es precisamente la idea de rompimiento con la tradición (Foucault en Rabinow, 1984: 39). En segundo lugar, porque a pesar de la incomodidad del término “modernidad” y de su escurridizo campo semántico, si

¹ *Cuerpo y procesos de modernización en África. El caso de Guinea Ecuatorial* (I+D+I, CSO2011-23718). Una versión previa de este artículo fue presentada en el panel *Cuerpo, cultura y africanidad: identidades, transformaciones y resistencias* dentro del “VII Congreso Ibérico de Estudios Africanos” (Madrid 2012).

es verdad tal como afirmaba el filósofo Olúfémi Táíwò que buena parte de los problemas clave que hoy día afectan África pueden ser conceptualizados en relación a cómo su población experimenta y se implica con la modernidad (Táíwò, 2010: 3), la cuestión de abordar la problemática de la dicotomía tradición-modernidad resulta inevitable. Y esto a pesar de todos los problemas que acarrea el uso del concepto (Cfr. Geschiere, Meyer y Pels, 2008: 1). De hecho, tal como escribía Couze Venn "It is impossible today to pose any question about the postcolonial without presupposing the history, the discourse and process of modernity and modernization" (2006: 41).

Obviamente hoy día ya no se identifica modernidad con occidentalización (Dussel, 1999: 147; Delanty, 2007) y se habla de "modernidades vernaculares" o "múltiples modernidades"² (Eisenstadt, 2000; 2003) de las que la denominada "segunda modernidad" para el caso occidental (Beck y Lau, 2005) sería solo un caso particular (Lee, 2008: 64). Esta "segunda modernidad" no puede entenderse sin tomar en consideración el desarrollo del mundo no occidental (Lee, 2008: 67; Mitchell, 2000: 3). Y obviamente, el análisis y crítica de la modernidad no debe restringirse a Occidente sino que tiene que incluir la emergencia de múltiples modernidades en el mundo (Lee, 2008: 67). La idea de "modernidad" constituye en definitiva un tema de debate dentro de los actuales estudios postcoloniales (Dussel, 1999), muy especialmente por parte de pensadores africanos (Hountondji, 1996; Gyekye, 1997; Odhiambo, 2002; Ciaffa, 2008), además de ser la dicotomía tradición-modernidad un tema recurrente en la literatura africana actual³, así como en producciones cinematográficas de tanta difusión en África como las que realiza *Nollywood* (Haynes, 2007; McCall, 2002).

Más allá de todo lo que pueda implicar la idea de "modernidad", considero de sumo interés en términos operativos focalizar esta problemática desde la perspectiva foucaultiana de trabajar con el concepto de "modernidad" entendiéndolo básicamente como actitud más que como un período

histórico concreto. Foucault en un texto publicado primero en 1993 pero que posteriormente fue revisado y editado por Paul Rabinow en inglés, escribió lo siguiente:

I wonder whether we may not envisage modernity rather as an attitude than as a period of history. And by 'attitude', I mean a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in the end, a way of thinking and feeling; a way, too, of acting and behaving that at one and the same time marks a relation of belonging and presents itself as a task. A bit, no doubt, like what the Greeks called an ethos (Foucault en Rabinow, 1984: 39).

Al entender "modernidad" como actitud, aspecto al cual también se refiere Anthony Giddens cuando la caracteriza como "a certain set of attitudes towards the world" (1998: 94), debemos tener en cuenta tanto la dimensión cognitiva como la afectiva y las tendencias a la acción, tal como la sociología clásica entiende el concepto de "actitud" (Krech, Crutchfield y Ballachey, 1962: 140 y ss.). Podemos entender "modernidad", pues, como aquel *innovative spirit* en términos del filósofo ghanés Kwame Gyekye (2003: 172) que en la actualidad se manifiesta en un "espacio cultural, régimen de experiencia social" (Friedman, 2002: 289) que es caracterizado por la existencia de ideas, prácticas y valores, estrechamente ligados a la sociedad de mercado y de la información, dentro de un contexto globalizado. Se puede entender la "modernidad" como el producto de un conjunto de múltiples manifestaciones de fuerzas globales que operan en mundos locales (Englund, 1996: 258), razón por la cual hay múltiples maneras de experimentarla. La idea de "modernidad" lleva consigo la noción de cambio en relación a lo que se entiende por "tradicional" e implica una reestructuración de las relaciones entre individuo y sociedad.

Sea lo que sea la modernidad, y a pesar de que no faltan voces que abogan por prescindir del concepto, y a pesar también que quizás como afirmaba Bruno Latour "no one has ever been modern" (Latour, 1993: 47), aquello que para el caso africano es innegable es que esta se percibe como "an orientation of hoped-for progress and renewal through identification with the ostensible triumphs of Western-style economics, politics, material culture, science, and aesthetics" (Knauff, 2002: 17, basándose en Berman, 1992: 33). Se trata no obstante de una identificación que tal como Homi Bhabha advertía cuando hablaba de *mimicry*, no debe ser entendida como una especie de admiración hacia el otrora colonizador —hoy subsumido en el concepto

² O "múltiples trayectorias de la modernidad" dado que hablar de "múltiples modernidades" puede crear la ilusión de una igualdad relativista entre estas "diferentes" modernidades (Geschiere, Meyer y Pels, 2008: 5).

³ Para el caso concreto de Guinea Ecuatorial véanse, por ejemplo, las novelas *Ekomo* de María Nsue Angüe (2007), *El párroco de Niefang* de Joaquín Mbomío Bacheng (1996), *Las tinieblas de tu memoria negra* (1987) o *Los poderes de la tempestad* (1997) ambas de Donato Ndongo Bidyogo.

globalizante de Occidente— sino más bien como as-tucia, como una forma de *sly civility* (1994: cap. V) para poder moverse con éxito dentro de los parámetros del mundo actual. Pero hay que tener asimismo muy claro que no es forzosamente a *lo occidental* en sí con lo que la persona desea identificarse, aunque debido a una larga historia de subalternización ello todavía pueda jugar un cierto papel, sino básicamente a lo *moderno*. Y en este sentido estamos hablando del mismo tipo de actitudes que las del habitante de una zona rural española que se embelesa por la *modernidad* de la ciudad o del europeo provinciano por el *glamour* de Nueva York. En África, adquirir el capital cultural que implica la modernidad es una manera de empoderamiento. Y este empoderamiento en muchas ocasiones juega su papel en estructuras jerárquicas locales cuya genealogía puede ser muy anterior a la fuerte influencia ejercida por la colonización. Domesticar la modernidad implica acometer soluciones a estímulos y problemas de ahora con soluciones de ahora, jugando con todas las posibilidades al alcance, sabiendo no obstante que en África estas son diferentes a las de un mundo occidental que -queramos o no- juega un papel importante como punto de referencia, ya sea tanto para aproximarse a él como también para distanciarse de manera bien consciente. Domesticar la modernidad implica sobre todo saber gestionar de la manera más humanamente posible la opcionalidad propia de la modernidad.

El cuerpo, como objeto de estudio antropológico, puede ser abordado según múltiples perspectivas y una de ellas es la de su presentación social. Entendemos por *presentación social del cuerpo* la manera consciente y voluntaria de disponer el cuerpo en vista a su interacción social tanto mediante todo aquello que se hace *en él*, como también mediante aquello que hacemos *con él*. Por una parte, pues, estamos hablando de la imagen que queremos ofrecer del cuerpo mediante su cuidado general, la indumentaria y ornamentación, y el no menos importante recurso de las modificaciones corporales. Por otra parte, la presentación social del cuerpo tiene que ver también con la gestualidad, las técnicas corporales y las conductas proxémicas (Martí y Aixelà, 2010: 5-6). Y la percepción de la modernidad a la fuerza tiene que incidir en todo lo que concierne a la presentación social del cuerpo.

La presentación social del cuerpo está estrechamente relacionada con las múltiples identidades que los individuos performan dentro de la arena social en la que interactúan. Si la modernidad implica cambios en la manera de percibir estas identidades, a

la fuerza deberá reflejarse ello en la presentación social del cuerpo. Podemos hablar de la “persona moderna”⁴, la versión del yo que el individuo performa en tanto que miembro de una sociedad en la que la narrativa tradición-modernidad juega un más o menos importante papel. La percepción de la modernidad es mediada precisamente a través de estos juegos performativos de los individuos de una determinada sociedad. Estamos hablando por tanto de “moderno” no como algo que uno es, sino como algo que se pone en práctica de manera continuada en la vida cotidiana a través, entre otros aspectos, de la presentación social del cuerpo.

Y al hablar de la presentación social del cuerpo tenemos que recurrir también al concepto de *visibilidad*. Dado que lo visible puede ser concebido como un campo de inscripción y proyección de acción social (Brighenti, 2010: 4), la idea de *visibilidad* constituye un útil conceptual más para ayudarnos a entender los complejos procesos de interacción que configuran el ámbito social, y muy especialmente por lo que concierne a la presentación social del cuerpo. En nuestro contexto, tal como ya escribí en otra ocasión (Martí, 2012: 9) visibilidad implica *alguien* que por unas *razones* concretas y con una *estrategia* determinada quiere hacer *algo* visible en una *situación* dada; implica también un *medio* donde esto se hace visible, un *alguien* a quien esto se le quiere hacer visible y unas *expectativas* sobre esta visibilidad. Y todo ello solo puede tener sentido cuando se produce dentro de unas determinadas estructuras sociales con sus códigos compartidos implícitos y juegos de poder inherentes. La visibilidad requiere de formaciones discursivas que articulen la visión, en nuestro caso, por ejemplo, las ideas sobre qué significa ser moderno. No basta en estar ahí para ser visto. Lo visual, en palabras de Brighenti (2010: 3), tiene que ser *visibilizado*.

Dentro de un grupo dado, la variabilidad o riqueza de información que se constata en las estrategias propias de la presentación social del cuerpo están en proporción directa con las posibilidades de contacto entre individuos. Es decir, en una comunidad de pequeñas dimensiones, en lo que podría corresponderse más o menos con la clásica noción de *Gemeinschaft* (Tönnies), el paquete de información ofrecido por la presentación social del cuerpo es menor en términos relativos a lo que hallamos en

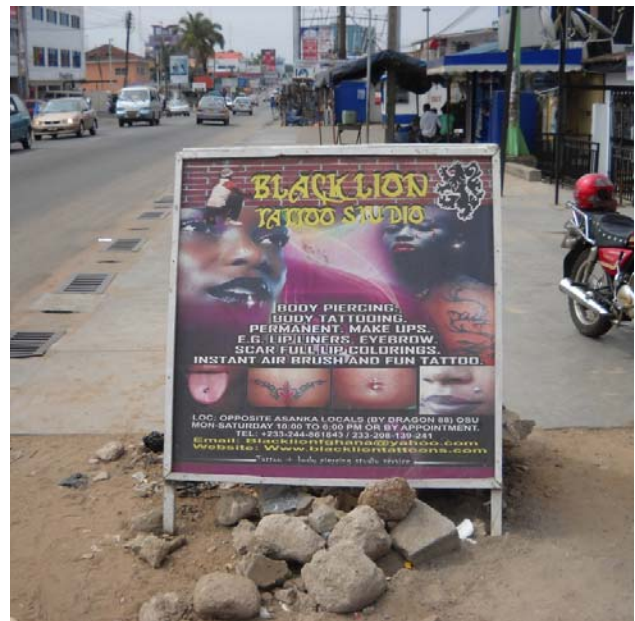
⁴ Aplico en el ámbito de la modernidad la idea de “persona musical” de Philip Auslander (2006: 104) y que obviamente enlaza con la noción de performatividad de Judith Butler (1988).

agrupaciones mucho más amplias que pueden conceptualizarse con lo que el sociólogo alemán entendía como *Gesellschaft*. Dado que la información que se tiene sobre cada individuo decrece en proporción directa según el *continuum Gemeinschaft-Gesellschaft*, a medida que las posibilidades de contacto entre diferentes individuos –así como de diferentes situaciones de interacción– se acrecientan, estos deben invertir más medios en visibilizarse.

Andrea Brighenti, en un artículo sociológico sobre la temática de la *visibilidad* proponía un esquema conceptual según el cual visibilidad implica *reconocimiento, descontextualización y control* (Brighenti, 2007: 339). Ello es perfectamente aplicable al caso concreto de la presentación social del cuerpo.

La visión de escarificaciones o tatuajes faciales, por ejemplo, conlleva el reconocimiento a unas determinadas estructuras sociales. Pero dado que los procesos de modernización implican cambios en el juego de identidades que los individuos performan, es lógico que ello se refleje también en estas manifestaciones concretas de la presentación social del cuerpo. Prácticas de tatuajes y escarificaciones relacionadas con identidades colectivas han ido desapareciendo a lo largo del siglo XX y siguen reculando las que todavía se mantienen en la actualidad. En Guinea Ecuatorial, por ejemplo, las escarificaciones que en tiempos de la colonia eran habituales entre los bubi ya hace décadas que han desaparecido. En Níger, todavía hoy son muchos los adultos hausa relativamente jóvenes que presentan escarificaciones en las mejillas pero paulatinamente van dejándose de hacer a los niños. Entre los fang guineanos, los tatuajes faciales hace tiempo que dejaron de efectuarse y aunque todavía se muestran en algunas personas de edad, sus antiguos significados, cuando iban más allá de la mera dimensión estética, han perdido su validez social en el ámbito público. Ya no se los identifica con un clan o familia concretos como antaño sino que en la actualidad, en todo caso, han pasado a ser meros índices de una tradición que hoy día se considera superada. Por otra parte, en los grandes centros urbanos de África proliferan cada vez más modernos estudios de tatuajes, tal como en Occidente, que ofrecen los característicos tatuajes vehiculados por la corriente de la globalización: se ofrecen diseños inspirados en las tradiciones celta, samoana o japonesa, y se pone a disposición del cliente los catálogos de *tribal tattoo designs* tal como los hallamos por doquier. Pero a diferencia de las marcas corporales que en la tradición aludían a identidades colectivas, en este caso,

aquello que busca la clientela de estos modernos estudios es hacerse grabar identidades individuales: *Express yourself with Tattoos*, tal como se podía leer en el reclamo de uno de estos estudios que pude ver en Accra.



Anuncio de un moderno estudio de tatuaje en Accra (Ghana, 2011). Foto: J. Martí

Aquellos que ejercen poder estructural lo visibilizarán, por ejemplo, a través de los uniformes que están estrechamente relacionados con lo que se entiende una vida moderna. En estos uniformes se pone de manifiesto la estructura y sus atributos: una estructura capaz de ejercer violencia física (ejército, policía, cuerpos de seguridad privada), de dictaminar sobre cuestiones de salud (especialistas de la sanidad), de administrar creencias (autoridades religiosas) o leyes (jurisconsultos), de sistematizar procesos de enculturación (cuerpo docente)... La estructura es empoderada mediante la visibilización de uniformados o uniformizados. Tal como se expresaba Armand Leka Essomba refiriéndose a los espacios públicos de Yaoundé, “ici, la veste et la cravate font partie des insignes du pouvoir et notamment le pouvoir bureaucratique” (Essomba, 2006: 108).

Pero mediante la visibilidad también descontextualizamos. Toda acción de visibilidad implica unas finalidades y una estrategia concreta acorde con ellas –qué es y qué no es lo que mostramos. Aquello que se muestra de la persona no es la persona en sí misma. Por ello la visibilidad implica una cierta descontextualización en el sentido de que sacamos de contexto aquello que mostramos para así visibilizar tan solo un segmento de nuestro yo. De

ahí que también se pueda hablar de *camaleonismo* (Martí, 2010a: 116) que no es otra cosa sino ajustar los parámetros de esta visibilidad según la situación, y de acuerdo con el correspondiente *frame* –en sentido goffmaniano– del que se trate. Por esta razón es comprensible que todos aquellos signos que puedan restar juego a las posibilidades de descontextualización vayan desapareciendo en la vida moderna, uno de cuyos rasgos es precisamente la movilidad social. El uso selectivo de indumentaria, de ornamentación corporal o el tratamiento diferenciado del cabello permite esta descontextualización. En cambio, un tatuaje o escarificación realizados en aquellas partes del cuerpo que siempre quedan a la vista –y especialmente cuando aludan a identidades colectivas– la dificultan.

Una de las características de la modernización es la opcionalidad. Modernidad y opcionalidad van estrechamente ligadas, y aquello que entre otras cosas distingue a la modernidad es que el individuo piensa diferentes alternativas, las compara, las negocia activamente y se decide por una de ellas o por diversas según la situación en concreto. Esta opcionalidad aparece de manera bien clara en las prácticas relativas a la indumentaria. En las grandes ciudades africanas no extraña a nadie la convivencia entre estilos muy diferentes de vestir que provienen tanto de diferentes tradiciones locales como de más allá de las fronteras: hombres vestidos con túnica o bien con traje y corbata, siendo en muchas ocasiones ambas alternativas válidas para una misma persona, dependiendo siempre del contexto en el que enmarque su interacción social. Y lo mismo sucede con la indumentaria femenina. Buen ejemplo para esto nos lo ofrecen también los nuevos usos del *hid-jab* en el caso de muchas mujeres musulmanas. En ocasiones se adopta esta indumentaria como un acto de retraditionalización, aunque no en el sentido de regresar a la tradición, sino en el de reciclar elementos de la tradición para inserirlos en la vida moderna (Chabal y Daloz, 1999: 45-91); en otras ocasiones, a pesar de que esta indumentaria no pertenezca a la propia tradición del lugar, se la adopta por razones ideológicas. Pero tanto en uno como en otro caso se trata de un proceso de identificación, resultado de la voluntad de dar visibilidad a la pertenencia a la *Umma* que debe ser entendido como una lógica consecuencia del nuevo orden mundial caracterizado por la modernidad y la globalización. En África, estas nuevas posibilidades de identificación por parte del individuo a través de la presentación social del cuerpo se reflejan asimismo a través de estilos relacionados con el ideario panafricanista, unos estilos que se nutren asimismo de

los que surgen en comunidades negras de otras partes del mundo, como por ejemplo el rastafarianismo jamaicano. El denominado *African Wear* o “vestido africano”, se lo puede entender como un producto de la modernidad que es adoptado por partes importantes de la población de África a pesar de que muchas veces este “vestido africano”, en sus múltiples formas, nada o poco tenga que ver con la propia tradición local. Desde hace años, la denominada *Afrocentric fashion* relativa a indumentaria y estilos corporales es adoptada particularmente por jóvenes quienes la asocian con modernidad. Estas prácticas tan diferenciadas en el uso de indumentaria que hallamos en las grandes ciudades africanas hay que entenderlas dentro de un marco claramente heterogéneo, en el sentido de Mikhail Bakhtin, en el que los significados que implican estas diferentes formas de vestir se hallan en constante interacción, teniendo cada uno de ellos el potencial de condicionar a los demás (Bakhtin, 1981: 426).

Visibilidad, tal como decíamos antes, implica asimismo posibilidades de control relativo a cómo un individuo tiene que mostrarse ante los demás. Un control ejercido por todo aquel o aquellos que de una manera u otra están imbuidos de poder estructural: el estado sobre sus súbditos, los padres hacia sus hijos, el hombre sobre la mujer en aquellos casos de marcada relación jerárquica entre géneros, el sacerdote sobre los feligreses, el médico sobre los pacientes... Tal como nos describe Alba Valenciano, el *Partido Democrático de Guinea Ecuatorial*, presidido por el dictador Teodoro Obiang Nguema, posee su propio *popó* de partido. Se trata de un vestido con estampados alusivos a esta formación política mediante el cual la persona muestra su adhesión al régimen, y para algunas personas no es en absoluto una cuestión baladí el hecho de usarlo o no usarlo en determinadas situaciones (Valenciano-Mañé, 2012). El moderno sistema sanitario introduce prácticas relativas a la presentación social del cuerpo como la de tener que mostrarse en desnudez en determinadas situaciones, algo que choca directamente con la tradición en numerosas sociedades. Así, por ejemplo, según nos relata Almudena Marí, una de las razones por las que mujeres Fulbe se niegan a acudir a los centros sanitarios para controles de embarazo y parto es el hecho de que tengan que mostrarse desnudas ante los especialistas de la salud algo que entra en contradicción directa con el *senteene*, el concepto peul de vergüenza (Marí, 2010: 16).



Mujer vistiendo un popó con estampados mostrando la efigie del actual dictador Teodoro Obiang Nguema (Akurenam, Guinea Ecuatorial, 2010). Foto: J. Martí

Estas diferentes características de la visibilidad –reconocimiento, descontextualización y control– se engarzan a la perfección, como resulta evidente, con los parámetros de la lógica social de la identidad, el orden y jerarquía social, y la necesidad del intercambio (Martí, 2010a: 109). Por lo que respecta a este último aspecto, resulta fácil establecer la relación entre el reconocimiento que conlleva la visibilidad y las *affordances* o prestaciones de las que nos habla el marco teórico de la psicología ecológica de James Gibson⁵. Con la presentación social del cuerpo se visibiliza lo que el individuo predispone a que se haga con él, o lo que pretende o puede hacer a los otros. Así, la mujer musulmana residente en Occidente, mediante el uso del *hidjab*, bloquea su espacio a la mirada del otro (Marco, 2008: 405) pero al mismo tiempo predispone la interacción con otros musulmanes (Marco, 2008: 407). Cuando las normas de solidaridad están bien marcadas entre miembros de un mismo clan, la señal identitaria de un tatuaje o escarificación faciales es fácilmente traducible en términos de *affordances*, como cuando dos personas portando las mismas señas se encuentran cara a cara fuera de su lugar de origen, por ejemplo, en una gran ciudad.

Un individuo, por el mero hecho de encontrarse en un espacio público, por su visibilidad, se

encuentra inmerso en medio de un campo de fuerzas de diferente signo con sus consiguientes más o menos definidas tensiones. Mediante su presentación corporal se posiciona dentro de este juego de tensiones: hombre o mujer, cristiano o musulmán, blanco o negro, rico o pobre, agente de la autoridad o mero ciudadano, rural o urbano... Y esto se percibe muy especialmente cuando se penetra en un espacio que se caracteriza por poseer una polaridad diferente a la propia: la mujer en un bar atestado de hombres, el blanco en una ciudad africana, la musulmana que se significa como tal en una ciudad europea, el rico en un barrio de clase desfavorecida. La persona se sentirá en el centro de las miradas y expuesta a los correspondientes flujos emocionales propios del campo de fuerzas del espacio que ha penetrado: se sentirá objeto de deseo, de desprecio, de admiración, de temor, de odio, de envidia, de curiosidad...

Cuando lo visual se *visibiliza* con lo que Goffman entendía por “signos fijos” o inmutables (Goffman, 1956: 14-15) ello deja poco campo de acción al camaleonismo. Los aspectos corporales relativos a la condición de ser hombre o mujer, blanco o negro difícilmente pueden modificarse. La mera presencia de una persona blanca en el espacio público de una ciudad africana, hace que a su paso se active todo aquello que en África se pueda asociar al “blanco”: una historia colonial, discriminación, desigualdades económicas, *oeneggerismo*... Esta persona, quiera o no, lleva impregnado en su cuerpo características que la historia le ha ido asignando a través de las identidades que comparte, y dependiendo de la situación en concreto, estas características son visibilizadas según toda una serie de proyecciones de tipo cognitivo y emocional, y de acuerdo asimismo con ello será interpelada por el medio humano que la rodea.

En este sentido, resulta altamente instructivo observar las interacciones espontáneas que se producen en la calle en grandes ciudades africanas entre población local y el turista blanco recién llegado y que aun no conoce los códigos corporales que permiten controlar estas situaciones de interacción. Visto en términos de *affordances*, el turista verá en aquellas personas que transitan por las calles ataviados con indumentaria de cariz local un codiciado objetivo para su cámara fotográfica. A él, en cambio, aquellos que van a la caza del turista lo verán como una posibilidad de lucro. En estas interacciones espontáneas entre turista y población local hay casos que han devenido paradigmáticos, y por tanto fáciles de observar: Paseando por los mercados ca-

⁵ *Affordance* es todo aquello que ofrece (o invita a hacer) un objeto o una situación determinada. Las *affordances* o *prestaciones* reflejan por tanto las posibles relaciones entre los actores y los objetos (Gibson, 1979).

llejeros de estas grandes ciudades el turista es abordado por un desconocido con la intención de entablar conversación. El o la turista se niega de manera cortés a entrar en el juego “presuponiendo” que si sigue el hilo de la conversación acabará comprando en algún garito del mercado lo que no hubiera deseado adquirir. El interlocutor, irritado por la falta de complicidad del turista le acaba espetando: “no quieres hablar conmigo porque eres racista”. Quizá aquel turista no entienda el porqué de este abrupto final y considere totalmente fuera de lugar que se le pueda imputar cualquier atisbo de racismo. Pero quiera o no, aquello que sucede es que en su cuerpo, tal como es visibilizado en determinados espacios africanos, converge toda una larga historia de racismo, explotación y exclusión, a pesar de que se trate de una historia de la que él nunca se haya sentido protagonista.

Entre otras cosas, la modernidad se pone obviamente de manifiesto no tan solo en las formas de presentar el cuerpo ante los otros sino también en aquellos procedimientos que les son inherentes. Si la medicalización es un signo de modernidad ello también se refleja en las prácticas relativas al cuerpo que en principio nada tienen que ver con finalidades terapéuticas. El mejor ejemplo lo tenemos en el caso de las mutilaciones genitales, ya sean masculinas o femeninas, que de manera creciente se efectúan en centros sanitarios, lo que conlleva cambios importantes en la percepción social del acto en sí (Martí, 2010b). Básicamente, aquello que se observa es un creciente proceso de desritualización. Nuevas formas de vida conllevan obviamente importantes modificaciones en las prácticas rituales de toda sociedad. En las circuncisiones se aplican cada vez más procedimientos anestésicos, de manera que desaparece una componente que generalmente ha sido siempre muy importante en estos tipos de rituales de iniciación: la experimentación del dolor. Asimismo, y dentro de estos procesos de desritualización se avanza la edad del niño o niña a circuncidar, haciéndose incluso antes de haber cumplido el año. Con ello desaparece también la posibilidad de recordar en la vida de adulto la traumática experiencia vivida en el ritual.

En estos casos en los que se produce una desritualización de la circuncisión, se mantiene el hecho de considerar importante este tipo concreto de modificación corporal pero todo aquello que rodea su práctica pierde funcionalidades que eran características para un tipo de vida que se conceptualiza como premoderno. Al mismo tiempo, se modifican gradualmente también las justificaciones

para estas prácticas, justificaciones que se van adaptando a los nuevos discursos que acompañan la modernidad. Así por ejemplo, unas de las razones de tipo *emic* por las que se justifica actualmente la práctica de la circuncisión masculina en Guinea Ecuatorial son las de la higiene, o bien la de tipo pragmático que entiende que la extracción del prepucio facilita la tarea reproductiva del coito (Martí, 2010b: 67). Estas ideas contrastan claramente con aquellas legadas por la tradición que relacionan la circuncisión con la potencia sexual masculina. Por eso hay quien piensa que al ir desapareciendo los elementos rituales en la práctica de la circuncisión, los hombres son sexualmente menos potentes que en el pasado (Martí, 2010b: 72). Al mismo tiempo, mientras que en la memoria todavía se mantiene vivo el recuerdo de que antes se remuneraba al circuncisador mediante especies, actualmente ello se hace con dinero, algo asimismo que se asocia fácilmente con la *vida moderna*.



El *wanzam* o circuncisador se anuncia haciendo mención expresa a las “condiciones higiénicas” (Accra, Ghana, 2011). Foto: J. Martí.

Por lo que se refiere al ámbito concreto de las modificaciones corporales, la facilidad de acceso

a nuevos patrones formales de presentación social del cuerpo vehiculados a través de los medios de comunicación en un contexto de globalización, así como los nuevos productos y tecnologías relacionados con los cuidados corporales que se difunden por redes internacionales inciden de manera poderosa en la presentación corporal al multiplicar las posibilidades de performar el *cuerpo moderno*. Ya hemos mencionado en líneas anteriores el caso de la introducción de nuevos diseños de tatuajes según estilos completamente internacionalizados. Otro buen ejemplo para ello lo constituyen aquellas modificaciones que han sido calificadas de *desnaturalizadas* como las en África tan extendidas prácticas de blanqueamiento de piel mediante productos cosméticos distribuidos por el mercado internacional (Blay, 2011: 22-23) o tratamientos capilares para evitar el encrespamiento del cabello.



Modernas técnicas de modificación corporal (Malabo, Guinea Ecuatorial, 2012). Foto J. Martí



Puesto de venta de productos cosméticos. Los tratamientos para blanquear la piel tienen una fuerte demanda (Bata, Guinea Ecuatorial, 2012). Foto: J. Martí.

Y por lo que se refiere a la indumentaria, es obvio que juega un papel primordial en la percepción de la modernidad: la ropa de importación de corte occidental apta generalmente solo para bolsillos privilegiados, los grandes contingentes de ropa barata o de segunda mano también importada y que se comercializa a través de extensas redes internacionales, el surgimiento de modas africanas, los numerosos certámenes de moda que se organizan en países africanos siempre con una mayor frecuencia... Se trata de un ámbito de estudio ya abordado por no pocos investigadores y que en este artículo me limito a mencionar (véase por ejemplo: Allman, 2004; Hendrickson, 1996; Friedman, 2005; Rabine, 2002). Pero la identidad moderna se performa no solamente por el uso de cierta indumentaria sino también por las posibilidades de consumo (Pred, 1995). No hay que olvidar que la misma actividad del *shopping* también constituye una forma de performar la *persona moderna*. Más allá de sus finalidades meramente prácticas, posee una importante componente ritual y expresiva, de ahí, por ejemplo, la introducción de este anglicismo en la lengua española. Si los rituales contribuyen a la construcción de relaciones de autoridad y sumisión (Bell, 1997: 76-83), no cabe duda que, muy especialmente en aquellas sociedades de limitados recursos, el *shopping*, al mismo tiempo que se lo identifica con modernidad, es fácilmente relacionable con aquellos que detentan el poder. Se performa modernidad mediante un uso estratégico de este consumo por razones de visibilidad personal. En aquellos países africanos cuyos estados en los últimos tiempos cuentan con una fuente fácil de ingresos (por ejemplo el petróleo) y se experimentan por tanto importantes transformaciones, se ven modificadas obviamente las reglas de ascenso social. Se configura una élite a partir especialmente de los negocios inherentes a este crecimiento económico y a las nuevas redes de poder. Al estar detentado generalmente el poder económico y político por hombres, una de las posibilidades de ascenso social para las mujeres es la del emparejamiento, y una estrategia para intentar lograr este ascenso es precisamente sumarse a la *marca* por excelencia de empoderamiento, es decir cultivar una apariencia corporal de acuerdo con un *look moderno*. Esta misma estrategia, y tal como es también el caso en Occidente, la hallamos en la prostitución en África, especialmente en aquella que deba considerarse como fenómeno básicamente urbano y a la que se relaciona asimismo con la modernización (Aderinto, 2006: 112). Dado que muy a menudo en África se asocia indumentaria moderna con posibilidad de consumo e identidad de élite,

una estrategia para intentar tener acceso a un ámbito social privilegiado es la de modular los –en términos de Goffman– signos móviles de la fachada personal como la indumentaria y otros aspectos de la apariencia corporal (Goffman, 1956: 14-15).

Pero además de este tipo de manifestaciones que difícilmente pueden pasar inadvertidas, la modernidad se va permeando a través de pequeños detalles de la vida cotidiana: el uso creciente de calzado en la danza *ivanga* de los *ndowe* guineoecuatorianos cuando normalmente se hace con pies descalzos, hecho que en alguna ocasión en voz baja se me ha comentado diciéndome que “esto no es la tradición”; el uso de cadenas de oro o de plata –algo que se considera innovativo– sustituyendo el *bine bine*, un cinturón multicolor y perfumado usado en los juegos de seducción por la mujeres senegalesas; el uso de zapatos en lugar de hacerlo sin ellos cuando se dan puntapiés a la pelota en un campo de fútbol improvisado; el joven guineoecuatoriano que según la moda actual del *peinado afro* se hace rizar el cabello cuando en la tradición era una técnica solamente usada para los peinados femeninos (Okenve, 2010: 391); el uso diario por parte de jóvenes y no tan jóvenes de camisetas alusivas a equipos de fútbol de proyección internacional... Son los pequeños momentos de la vida cotidiana en los que también se manifiesta la modernidad y no tan solo por la mera circunstancia de ir adoptando innovaciones sino sobre todo por el hecho de que los individuos dispongan de diferentes alternativas que les son evidentes, se inclinen por una o por otra de manera muy consciente y se sientan por ello diferentes de aquellos que según el imaginario social vivían o quizá siguen viviendo en la tradición.

Sin duda alguna, el ámbito de estudio de la presentación social del cuerpo no puede desentenderse de los actuales procesos de modernización. En una ocasión, una mujer guineoecuatoriana que realiza frecuentes viajes a Benín me manifestaba su asombro sobre el hecho de que en aquel país no resultaba difícil ver a mujeres mayores con los pechos al descubierto, a la manera tradicional, algo que en Guinea ya pertenece definitivamente al pasado. Su comentario dejaba traslucir claramente su intención de marcar distancias entre Guinea Ecuatorial y Benín en la carrera en la que los países africanos se ven inmersos en pos de la modernidad. Pero ya sea en estas pequeñas muestras de la vida cotidiana o en niveles mucho más elevados como por ejemplo en el quehacer de los gobiernos al diseñar sus políticas de crecimiento, lo que es cierto y de sumo interés para el investigador es que las nociones de ser o llegar a ser moderno no son simplemente una proyección académica sino que constituyen una palpable y potente ideología en la mayor parte del mundo (Knauff, 2002: 4). Y desde el punto de vista de la apariencia corporal, esto se pone de manifiesto tanto en el traje y corbata del político africano como en el *abacost* que intentó implantar Mobutu Sese Seko en la década de los setenta del pasado siglo; tanto en el *look* moderno de la chica que acude a la discoteca como en el porte rastafariano o de *hip-hop* de los que pueden ser sus vecinos de barrio. Todos estos diferentes estilos que pueden convivir en un mismo espacio y tiempo no son sino un exponente del juego cruzado entre hegemonías y contrahegemonías, quedando cada vez más lejos aquellas manifestaciones de la premodernidad que cuando se recuperan o reciclan, ello se hace en nombre de la tradición, y esto, por cierto, también es modernidad.

Bibliografía

- ADERINTO, S. (2006) "Colonialism and prostitution in Africa", en: Melissa Hope Ditmore (ed.), *Encyclopedia of Prostitution and Sex Work*. Westport, London: Greenwood press, vol. 1, p.110-112.
- ALLMAN, J. (ed.) (2004) *Fashioning Africa: power and the politics of dress*. Bloomington: Indiana University Press.
- AUSLANDER, P. (2006) "Musical Personae", en: *The Drama Review* 50/1, p. 100-119.
- BAKHTIN, M.M. (1981) (editado por M. Holquist), *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- BECK, U. & LAU, C. (2005) "Second modernity as a research agenda: Theoretical and empirical explorations in the 'meta-change' of modern society", en: *British journal of sociology* 56/4, p. 525-557.
- BELL, C. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York & Oxford: University Press.
- BERMAN, M. (1992) "Why Modernism Still Matters", en: S. Lash y J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell, p. 33-58.
- BHABHA, H. K. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge. Trad. española: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2002.
- BLAY, Y. A. (2011) "Skin Bleaching and Global White Supremacy: By Way of Introduction", en: *The Journal of Pan African Studies* 4/4, p. 4-46.
- BRIGHENTI, A. (2007) "Visibility: a category for the social sciences", en: *Current Sociology* 55/3, p. 323-342.
- _____ (2010) *Visibility in Social Theory and Social Research*. New York: Palgrave Macmillan.
- BRODNICKA, M. (2003) "When theory meets practice: undermining the principles of tradition and modernity in Africa", en: *Journal on African Philosophy* 2. Disponible online: <http://www.africaknowledgeproject.org/index.php/jap/article/view/12>
- BUTLER, J. (1988) "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", en: *Theatre Journal* 40/4, p. 519-531.
- CHABAL, P. y J. P. DALOZ (1999) *Africa Works. Disorder As Political Instrument*. Oxford: James Currey.
- CIAFFA, J. A. (2008) "Tradition and Modernity in Post-colonial African Philosophy", en: *Humanitas Volume XXI/1-2*, p. 121-145.
- DELANTY, G. (2007) "Modernity", en: G. Ritzer (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Publishing, Vol. 6, p. 3068-3071.
- DUSSEL, E. (1999) "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad", en: S. Castro-Gómez et al. (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA, p. 147-161.
- EISENSTADT, S. N. (2000) "Multiple modernities", *Daedalus* 129/1, p. 1-29.
- _____ (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden & Boston: Brill.
- ENGLUND, H. (1996) "Witchcraft, Modernity and the Person: The morality of accumulation in Central Malawi", *Critique of Anthropology* 16, p. 257-279.
- ESSOMBA, A. L. (2006) "Civilité publique et identités sexuelles dans les rues de Yaoundé", en: *Polis. Revue camerounaise de science politique*, 13/1-2, p. 103-117.
- FOUCAULT, M. (1993) "Qu'est-ce que les Lumières", en: *Magazine Littéraire* 309, p. 61-74.
- FRIEDMAN, J. (2002) "Modernity and Other Traditions", en: B. M. Knauft, *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, p. 287-314.
- _____ (ed.) (2005) *Consumption and Identity*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers [1ª: 1994].
- GESCHIERE, P. (1997) *The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville & London: University Press of Virginia.
- GESCHIERE, P., P. PELS y B. MEYER (eds.) (2008) *Readings in Modernity in Africa*. London: London International African Institute, School of Oriental and African Studies.
- GIBSON, J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- GIDDENS, A. y C. PIERSON (1998) *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

- GOFFMAN, E. (1956) *The Presentation of Self in the Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- GUSFIELD, J.R. (1967) "Tradition and modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", en: *American Journal of Sociology* 72/4, p. 351-362.
- GYEKYE, K. (1997) *Tradition and modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2003) *African Cultural Values. An introduction*. Accra: Sankofa, [1ª 1996].
- HAYNES, J. (2007) "Nollywood in Lagos, Lagos in Nollywood Films", en: *Africa Today* 54/2, p. 131-150.
- HENDRICKSON, H. (1996) *Clothing and difference: embodied identities in colonial and post-colonial Africa*. Durham & London: Duke University Press.
- HOUNTONDJI, P. (1996) *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- KNAUFT, B. M. (2002) "Critically Modern: An Introduction", en: B. M. Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, p. 1-56.
- KRECH, D., R.S. CRUTCHFIELD y E.L. BALLACHEY (1962) *Individual in Society*. New York: Mc Graw-Hill Book Company.
- LATOUR, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEE, R. L.M. (2008) "In search of second modernity: reinterpreting reflexive modernization in the context of multiple modernities", en: *Social Science Information* 47, p. 55-69.
- MARCO, O. (2008) "El proceso de hiyabización: algunos cuerpos «conscientes» al descubierto", *Quaderns de la Mediterrània* 9, p. 397-409.
- MARÍ SÁEZ, A. (2010) "Honor, economía y poder: El menor acceso a la salud de las mujeres peul borgoubé", en: 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, 9, Lisboa, 2010 - 50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade, Lisboa: CEA. Disponible online: <http://hdl.handle.net/10071/3128> [consulta: 9/5/2011].
- MARTÍ, J. (2010a) "La presentación social del cuerpo: Apuntes teóricos y propuestas de análisis", en: J. Martí y Y. Aixelà (eds.), *Desvelando el Cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*. Madrid: CSIC, p. 107-122.
- _____ (2010b) "Tradition and Change in Circumcision Practices in Equatorial Guinea", *Zeitschrift für Ethnologie* 135, p. 59-75.
- _____ (2012) "Introducción al dossier 'La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad'", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67/1, p. 7-18.
- MARTÍ, J. y AIXELÀ, Y. (2010) "La presentació social del cos. Pròleg", en: *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 26, p. 5-16.
- MBOMÍO BACHENG, J. (1996) *El párroco de Niefang*. Malabo: CCH-G.
- MCCALL, J. C. (2002) "Madness, money, and movies: Watching a Nigerian popular video with the guidance of a native doctor", en: *Africa Today* 49/3, p. 78-88.
- MITCHELL, T. (2000) "The Stage of Modernity", en: T. Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 1-34.
- NDONGO BIDYOGO, D. (1987) *Las tinieblas de tu memoria negra*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- _____ (1997) *Los poderes de la tempestad*. Madrid: Morandi/AECI.
- NSUE ANGÜE, M. (2007) *Ekomo*. Madrid: Sial [1ª 1985].
- ODHIAMBO, E. S. A. (2002) "The Cultural Dimensions of Development in Africa", *African Studies Review* 45/3, p. 1-16.
- OKENVE, E. (2010) "Equatorial Guinea", en: Joanne B. Eicher & Doran H. RossBerg (eds.), *Encyclopedia of World Dress and Fashion: Africa*. New York: Berg Publishers, vol. 1, p. 387-392.
- PRED, A. (1995), *Recognizing European Modernities: A Montage of the Present*. London: Routledge.
- RABINE, L. W. (2002) *The Global Circulation of African Fashion*. Oxford: Berg.
- RABINOW, P. (ed.) (1984) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- SANDERS, T. (2003), "Reconsidering Witchcraft: Postcolonial Africa and Analytic (Un)Certainties", *American Anthropologist* 105/2, p. 338-352.
- TÁÍWÒ, O. (2010) *How colonialism preempted modernity in Africa*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- VALENCIANO-MAÑÉ, A. (2012) "Vestido, identidad y folklore. La invención de un vestido nacional de Guinea Ecuatorial", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67/1, p. 267-296.

VENN, C. (2006) *The Postcolonial Challenge: Towards Alternative Worlds*. London: Sage.

Citado.

MARTÍ PEREZ, Josep (2012) "Presentación social del cuerpo, postcolonialidad y discursos sobre la modernidad" en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 80-92. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/203>

Plazos.

Recibido: 05/10/2012. Aceptado: 07/11/2012.