

La resistencia social significativa y la construcción de la cultura.

De cuerpos, significado y poder

Significant Social Resistance and the Construction of Culture.

On Bodies, Meaning and Power

Karen Guadalupe Hernández Correa* [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-6486-9360](https://orcid.org/0000-0001-6486-9360)

José Cruz Jorge Cortés Carreño [HTTP://ORCID.ORG/0000-0001-5970-8108](http://orcid.org/0000-0001-5970-8108)

Cristina González Pérez [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1967-987X](https://orcid.org/0000-0003-1967-987X)

Álvaro Reyes Toxqui [HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-0853-8932](https://orcid.org/0000-0003-0853-8932)

Universidad Autónoma Chapingo, Texcoco, Estado de México, México.

*kdz.summer@gmail.com

DOI: 10.61820/ALB.2954-3878.1930

Fecha de recepción: 8 de mayo de 2025

Fecha de aprobación: 26 de agosto de 2025

RESUMEN

En el presente trabajo se discute la necesidad de entender la centralidad de la corporeidad y de la significación en la construcción social de la cultura. Se analiza cómo ambas categorías revisten la posibilidad de entender la cultura como una atmósfera producida por las condiciones del cambio social, a partir de las resistencias sociales significativas. La tesis que se explora supone que, si bien se consideran rasgos espirituales, materiales, estéticos, afectivos y artísticos como descripciones de características distintivas culturales, son asépticas y estériles para explicar los modos de vida y los modos de resistencia social que se producen en la actualidad. Desde esta visión, la cultura (derivada de las expresiones de exposición, encuentro y límite de los cuerpos, que se exponen, se tensan entre lo individual y lo colectivo, se exhiben en su angustia compartida) estaría más allá de la producción de identidades o de sus manifestaciones lingüísticas y estéticas, pues se trata más bien de una experiencia de apertura a la alteridad de los cuerpos que circulan, se singularizan, habitan el mundo y le otorgan sentido.

Palabras clave: acción social, corporeidad, cultura, significación.

ABSTRACT

This article addresses the imperative to recognize the centrality of corporeality and signification in the social construction of culture. It further explores how these two categories enable an understanding of culture as an atmosphere shaped by the conditions of social change, particularly as these arise from forms of significant social resistance. The central thesis posits that although spiritual, material, aesthetic, affective, and artistic traits are commonly cited as defining features of culture, such descriptors remain aseptic and insufficient for explaining the “ways of life” and the “modes of social resistance” manifest in contemporary society. From this standpoint, culture cannot be reduced to the mere production of identities or their linguistic and aesthetic representations. Rather, it emerges from experiences of bodily exposure, encounter, and the negotiation of boundaries, where bodies are exposed, tensed between the individual and the collective, and manifested in shared anguish. In this view, culture constitutes an experiential openness to difference and to the alterity of bodies that circulate, singularize themselves, inhabit the world, and endow it with meaning.

Keywords: social action, corporeality, culture, signification.

Porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces
de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo
continuamente, lo sepan o no.
Hannah Arendt.

INTRODUCCIÓN: DE LA DIFÍCIL TAREA DE DEFINIR LA CORPOREIDAD Y LA CULTURA

Jean-Luc Nancy (2003) escribió: “Todo es posible. Los cuerpos resisten [...] La comunidad de los cuerpos resiste” (p. 59). Esta expresión sienta las bases de lo que entiende por libertad y la centralidad del cuerpo: “Los cuerpos exigen, todavía, de nuevo, su creación. No la encarnación que insufla la vida espiritual del signo, sino la puesta en el mundo y la repartición de los cuerpos” (p. 59). Las repercusiones de este planteamiento son extensas e interesantes. Por un lado, explora el problema del poder y, por otro, el de la posibilidad de la libertad como una apuesta a la corporeidad del mundo y de la comunidad. Existen también, empero, una serie de preguntas en torno a qué entender por el cuerpo y cómo llevarlo a la centralidad del problema de la cultura.

¿Es acaso la corporeidad un producto de las interacciones culturales?, ¿o son éstas las que, a partir de la dinámica social de los cuerpos, son producidas? Explorar ambas preguntas pudiera conducir al engañoso dilema del huevo y la gallina. ¿Fue primero

el cuerpo y luego sus representaciones culturales?, ¿fue después?, ¿o es que, como lo presupone Jean-Luc, la centralidad del cuerpo supone la conciencia angustiosa de entender que, en este momento de la historia, sólo podemos entendernos como significados, como sentidos, y es ello lo que nos convierte en comunidad, es decir, en cuerpos de existencia compartida? Desde esta visión, la cultura (derivada de las expresiones de exposición, encuentro y límite de los cuerpos, que se exponen, se tensan entre lo individual y lo colectivo, se exhiben en su angustia compartida) estaría lejos de la producción de identidades o de sus manifestaciones estéticas, se trata más bien de una experiencia de apertura a la diferencia y a la alteridad de los cuerpos que circulan, se singularizan, habitan el mundo y le otorgan sentido.

La relación entre cuerpo y cultura es problemática porque se ha normalizado separar ambas dimensiones como si fueran correlativas, pero diferentes. De hecho, el cuerpo se concibe como atravesado por las prácticas culturales, como en la antropología de Marcel Mauss (1979), o como sujeto a los dispositivos del poder, según Foucault (2022).¹ No obstante, existe otra serie de dificultades que, al menos en un acercamiento teórico, deben ser dilucidadas: la primera consiste en a qué perspectiva sobre la corporeidad se debe acudir para pensar la cultura; la segunda, qué acercamientos teóricos en torno a esta última nos aclaran el problema de la corporeidad. La tercera dificultad estriba en utilizar ambas discusiones para trazar vías comprensivas en torno a la resistencia social y a la violencia.

ASUMIR UNA DEFINICIÓN DEL CUERPO

La definición de lo que se concibe como *cuerpo* es de suyo difícil pues, como expone Le Breton (2018), ni siquiera es un dato evidente. ¿A qué nos referimos con el *cuerpo*? ¿Hablamos sólo de la condición orgánica —plena de arterias, músculos y funciones— o se puede extender hasta su condición simbólica, plena de usos culturales, significado y sentido? ¿Debemos concebirlo en su inmediatez cotidiana o, como hace Jean-Luc Nancy (2003), elevarlo a condición ontológica? Indudablemente, los seres humanos somos —o poseemos— un cuerpo; sin embargo, aún hoy, ya con toda una tradición de estudios sobre la corporeidad, se duda en establecer la probabilidad del cuerpo. Pese a ello, es importante generar una serie de supuestos con cierta pretensión de verdad que puedan guiar hacia el objetivo de las presentes reflexiones en torno a la violencia y a la resistencia social.

La visión en cuanto a la corporeidad, en relación con las condiciones de poder y a los modos de subjetivación de éste, le corresponde a Foucault (2022). Si bien existen otras perspectivas, es importante señalar que ni la antropología de Mauss (1979) ni la sociología de Le Breton (2005, 2018) abordan el problema de las formas políticas

1 En *Microfísica del Poder* (2022) Foucault insistió en que se debe investigar sobre qué tipo de cuerpo exige cierto tipo de orden social. Marcel Mauss, por su parte, señaló la necesidad en investigar las técnicas corporales que adquieren su forma en la práctica social. En el caso de Jean-Luc Nancy (2003), el cuerpo aparece más allá de la cultura, como punto de enclave que produce efectos culturales.

que se ciernen sobre el cuerpo ni, mucho menos, la posibilidad de su resistencia. De este modo, la apuesta foucaultiana de entender qué poderes concretos constituyen las subjetividades corporales se acerca más a los objetivos de entender cómo la cultura es reconstituida a partir de la exposición, encuentro, tensión y límite de los cuerpos.

Me gustaría sugerir otra vía para ir más lejos hacia una nueva economía de las relaciones de poder, una más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación actual, la cual implica una mayor relación entre la teoría y la práctica. Esta consiste en tomar como punto de partida a las formas de resistencia contra las diferentes formas de poder. (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 3)

La propuesta de Foucault consideró al menos tres condiciones en torno al problema sugerido. Primero, la necesidad de colocar como fenómeno de estudio las resistencias sociales; segundo, el establecimiento del problema del poder y de la libertad dentro de campos estratégicos; y, finalmente, la colocación del poder en una esfera empírica donde sea posible visibilizar tanto los discursos como las prácticas de subjetivación, así como sus repercusiones sociales. Esta concepción incluye, además, el señalamiento de la capacidad que tiene el poder de ordenar la vida, dosificar las sensaciones y administrar –por razones de orden político– el cuerpo. El biopoder sigue, interpreta, absorbe y articula la existencia social; incluso puede determinar, por el mismo tipo de razones, quién debe morir.²

La visión del cuerpo que se desprende de los estudios de Foucault en torno a la construcción de los sujetos ofrece también, aunque no de un modo directo, una comprensión en torno a lo que pudiera entenderse como *cultura*. A diferencia de las concepciones de origen funcionalista (para las cuales la cultura se ciñe a un sistema de costumbres, funciones e instituciones), la versión foucaultiana la presupone como el campo estratégico donde es posible el poder y el estado contingente (histórico) de la transformación de la subjetividad.³ La cultura sería esa especie de espacio liminal (fronterizo), interrelacional, donde circulan los discursos, los dispositivos, las gubernamentalidades, los cuerpos y los sujetos constituidos a partir de la construcción de los modos de subjetivación con los que se definen las formas de ver, decir, hacer, sentir y trascender el mundo. Sin embargo, estos modos de subjetivación contienen un fuerte carácter semiológico, en el cual la producción de sentido y el carácter simbólico de las significaciones sociales permiten entender las *praxis culturales* que los forman, transgreden, resignifican y rearticulan, mientras favorecen –siempre como posibilidad para constituir nuevos horizontes de enunciación– el cambio social y cultural.

2 Mbembe (2006) ha puesto mucha atención en este fenómeno cuya carga de violencia no sólo corresponde al ejercicio público del Estado, sino a la dimensión de su soberanía: el derecho de hacer morir.

3 La construcción cultural es biopolítica; es decir, sujeta a la erección de lo que Foucault llamaría *economía política del cuerpo* y, junto a ella, los modos de subjetivación donde se incluye la posibilidad de la resistencia, las heterotopías y la ars erótica. Estos elementos, sin embargo, se analizarán en el punto de las praxis significativas o culturales.

Arriesgar esta forma de conceptualizar la cultura para entender la importancia de la resistencia social, en un siglo caracterizado por la violencia sistémica y sistemática (política social del miedo), es quizás un modo de hacer más profundo el pantano conceptual señalado por Clifford Geertz (2003), específicamente cuando se refiere a la ardua tarea de definir y abordar la cultura. En ese sentido, es un ejercicio indispensable describir la ruta teórica que permitió su construcción.

LOS PANTANOS CONCEPTUALES EN TORNO A LA CULTURA

La cultura, como categoría, puede ser abordada desde perspectivas analíticas diversas. Se ha interpretado a partir de distintas aristas y disciplinas, como la antropología, la filosofía, la lingüística, la sociología, incluidos los estudios culturales. La polisemia que le es inherente abre un mar de interpretaciones y amplía los elementos a considerar cuando se habla de ella. Existen, por lo tanto, concepciones variadas que, si bien difieren en múltiples aspectos, convergen en que ésta precisa de individuos y relaciones sociales. Por ello, es necesario un ejercicio de prudencia ante las diversas opciones que se presentan.

En torno a la definición de cultura, señala Geertz (2003), existe un *pantano conceptual*. Esto quiere decir que las direcciones de los análisis en esta materia son múltiples. La cultura no sólo tiene que ver con el sentido y proyección del futuro, también juega un papel preponderante en la construcción de las identidades, prácticas, ritualidades, lenguajes y modos de representación de la realidad social. De ahí que hablar de ella se presente como una tarea compleja, a razón de la abundancia de puntos de vista tanto dentro como fuera de la academia. La polivalencia semántica (Giménez, 2005) que caracteriza a esta palabra lleva a una imprecisión de fronteras o, lo que es lo mismo, a una endeble delimitación conceptual.

Ante ello, puede plantearse la siguiente interrogante: ¿Cómo abordar la conceptualización de la cultura? Si bien Geertz (2003) hizo el ejercicio de plantear al menos once definiciones, lo cierto es que, finalmente, cuando propone el entramado semiótico de lo que entiende por cultura, lo que hace es aportar la doceava forma conceptual, haciendo más profundo el pantano que él mismo señaló. Según Geertz (2003), “el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (p. 20).

Parece ser cierta esa aseveración que advierte el riesgo de hundirse más en el pantano si quien cae se mueve para intentar salir. En el caso que nos ocupa, a pesar de que se parta de la propuesta clásica de Geertz, se incluirán también las perspectivas teóricas de Norbert Elias (la cultura como proceso civilizatorio de largo alcance), Pierre Bourdieu (como *praxis* de clase), Herder (cual centro de gravedad) y Paul Veyne (como narración de poder). El objetivo de hacer este recorrido no es otro que enlazar nociones necesarias que enriquezcan la visión de la cultura como *praxis* significativa que permita entender cómo se construyen los sentidos sociales, así como el espacio liminal de las transformaciones sociales.

CULTURA: ENTRE CONTEXTOS Y SIGNIFICACIONES

La cultura, de acuerdo con Geertz (2003), tiene que ver con significaciones que los mismos seres humanos han construido. Refiere también a códigos públicos, estructuras significativas que demandan de la actividad de la interpretación y explicación de la *acción simbólica*. Lo simbólico significa en una condición pública, colectiva, por lo que es necesario preguntarse por su sentido social. La concepción semiótica de *cultura* alude sin recato a que ésta es más que una entidad, pues se trata, en el mejor de los casos, de un amplio sistema de significados susceptibles de ser interpretados. A partir de ello, la considera como un contexto que hace posible la descripción de fenómenos de forma inteligible.

Ese contexto está mediado por quien interpreta. Su importancia radica en una interpretación que se devela desde una potente dimensión semiótica que deviene comprensión supeditada a la realidad fáctica. Según esta concepción, las significaciones varían de acuerdo con “el esquema de vida que lo informa” (Geertz, 2003, p. 27). Así pues, la cultura no es sino un contexto, un marco que posibilita la descripción de varios fenómenos. La concepción de la cultura como contexto, como sistema de símbolos interpretables, invita a orientar el análisis en función del actor.⁴

La razón de que las formulaciones sobre los sistemas simbólicos sean orientadas al actor se debe a que lo que interesa es la significación que tienen las acciones para los actores y no para los observadores. Las acciones sociales son algo más que ellas mismas, son también el contexto donde se insertan y las significaciones culturales que implican. Representan, además, las orientaciones, intereses e intencionalidades de los actores. Debido a que “las formas de la sociedad son la sustancia de la cultura” (Geertz, 2003, p. 38), lo dicho antes, sobre el papel del análisis de la acción simbólica con énfasis en el actor, cobra sentido.

La significación de la acción social implica cargas valorativas insertas en un contexto, a saber, el de la cultura. La interpretación de las acciones sociales no es posible sin la presencia de terceros. Las relaciones con los otros son las que dan pie a los procesos interpretativos a razón de que los sistemas de significación son públicos, por lo tanto, la cultura lo es. Compartir sistemas de significación une, pero también separa, ya que no todos asumen las mismas significaciones. Los conjuntos de significaciones, entonces, permiten construir, legitimar y reproducir prácticas y pensamientos, insertos todos ellos en un contexto, en tiempos o espacios específicos. Existe entonces una carga simbólica significativa que otorga sentido a la vida en colectivo.

El mundo está atravesado por relaciones de significación. Esta misma concepción, aunque con sus matices de diferencia, también aparece en Arendt (2019), incluso en Elias (1987). Para ella, el mundo es aquello que separa pero que también une. En él se es con y a pesar de lo(s) otro(s). Esto no quiere decir que tenga que buscarse

⁴ Ello nos recuerda que detrás de la postura semiótica de Geertz se encuentran los postulados weberianos sobre la *comprensión interpretativa*, misma que atravesará toda la visión encerrada en el *Verstehen*, es decir, en la necesidad de voltear a los aspectos intersubjetivos de la realidad social. Un análisis de ello se realizó en Reyes (2023) “Verstehen y Erklären: la hermenéutica en las ciencias sociales”.

la comunión de significaciones. Por el contrario, la pluralidad de éstas posibilita un entramado social diverso, en concreto, el desarrollo de composiciones sociales (Elias, 1987) que estén en cambio constante y sean siempre otras. Los sujetos, insertos en tramas de significaciones, de las cuales muchas veces no son conscientes, viven y conviven con otros que también se encuentran atravesados por sistemas de representación del mundo. De ahí que se produzcan choques constantes, procesos de distinción, juegos de poder y resistencias.

Para Geertz (2003), “la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas” (p. 26). Si bien esas significaciones llevan a los sujetos a actuar, también puede que no lo hagan. Ínsito en ellas se encuentran códigos de permisión y prohibición. Esto quiere decir que los productos y prácticas generados por los seres humanos son imprevisibles pero limitados, anclados a determinados marcos contextuales que rodean a la multiplicidad de individuos que hacen posible el mundo. Bajo este orden de ideas, se infiere que las condiciones de existencia constituyen la antesala de las acciones sociales significativas y, además, se expresan siempre como fenómenos relacionales. Así, la cultura está conformada por prácticas de reconocimiento, exclusión, distinción y diferenciación,⁵ significaciones (de órdenes convergentes y divergentes), estructuras de personalidad y, por supuesto, sentido social.

LA ACCIÓN SOCIAL: DE LOS UNIVERSOS DE SIGNIFICACIÓN A RELACIONES DE PODER

Entender la cultura como una serie de prácticas que implican modos de distinción lleva a hablar de relaciones de poder y de procesos de dominación social. A partir de esas prácticas, según Foucault (2012), se imponen “maneras de ver, pensar, decir y hacer el mundo entero” (p. 31). El dominio de unos sobre otros prevalece gracias a los dispositivos estratégicos que permiten reproducir sistemas de exclusión múltiple, normalizados, estructurados, circulantes en los discursos y en los modos de enunciación de la realidad. Esos sistemas de acciones sociales, atravesados por formas de significación y prácticas de poder, permiten la comprensión de los vínculos entre individuos, grupos y cuerpos, todos ellos marcados por su carácter asimétrico y por procesos de sentido institucionalizados o, mejor dicho, estructurados ya como realidad operante. En esta línea, según Esposito (2012):

los hombres, aun antes que cualquier otra cosa, son igualados por el hecho de poder ser todos, indistintamente, verdugos y víctimas. Si alguno fuese tan fuerte, o inteligente, para

5 Se incluyen estos elementos que se desprenden de la concepción de Bourdieu (1993). Éstos son producto del *habitus*, es decir, de sistemas de estructuras cognitivas y motivacionales que llevan a los individuos a actuar de cierta manera o a no hacerlo en absoluto. Según este sociólogo francés el *habitus* produce tanto prácticas individuales como colectivas. Al igual que la cultura, se encuentra inserto en un contexto que, si bien lo hace posible, también lo constriñe pues está sujeto a condiciones históricas y sociales específicas.

no sentirse amenazado por los otros, la tensión se aplacaría. Los hombres se organizarían dentro de las relaciones estables de mando y obediencia. Pero no sucede así. Se temen recíprocamente porque saben que ninguna diferencia física e intelectual podrá asegurarlos ante la amenaza de muerte que constituyen uno para el otro. (p. 275)

El poder es asimétrico, se ejerce siempre en una dinámica de tensiones estratégicas, colectivas y significativas. En torno a esto último, Esposito (2012) entendió que, si bien existen conflictos individuales, todos ellos en realidad se someten a la dinámica del nosotros que asume (en una impresionante movilidad de los cuerpos) la existencia de lo que “está entre nosotros”. El término utilizado por Esposito es esclarecedor: la *communitas*. Ésta no da cuenta sólo de la organización colectiva, sino en la experiencia de los modos de *inclusión-exclusión-identidad-estigmatización* que se desprenden de la existencia del riesgo de lo externo, de lo otro. La *communitas* es entonces no un espacio cultural delimitado, sino una reacción sociopolítica del riesgo dado por la diferencia. La acción social se constituye como modo generativo del poder que incluye/excluye y se somete a la condición de significatividad del *cum*, es decir, de la presencia y del *munus*, la obligación.

El poder circula entre los modos de presencia y de obligación; sin embargo, éste tiene la cualidad de ser una acción social estructurada bajo la lógica de ciertos modos de orden o, por otro lado, estructurante de nuevos modos de ver y decir. Lo que hay que agregar es el carácter semiológico de la acción social porque, ya sea para uno u otro lado, la acción estructurada impondrá el sentido social asentado en una red significativa de orden, mientras que la acción estructurante entrañará la posibilidad de otros posibles horizontes de enunciación significativa.

En tal sentido, la acción social es relacional, se construye como espacio de lucha, donde la dominación se ejerce y se resuelve —o no— en nuevas formas de reconstitución del orden social. La acción social es, además, significativa, semiótica, propensa siempre a la interpretación. Así pues, volviendo con Geertz (2003), es en la acción social que las formas culturales se articulan y donde, precisamente, se ejerce la interpretación. Este acto de interpretar tiene que ver con desentrañar lo que algo significa. A este respecto, todo análisis cultural implica conjeturar significaciones de un universo cuyas acciones simbólicas, las más de las veces, no resultan familiares. Esto porque la cultura construye modos de accionar dirigidos a la búsqueda de sentido, a formas de configurar el dominio y a la tarea de significar el mundo, por eso también forma y moldea, permitiendo la configuración de horizontes promisorios de articulación colectiva. De esta multiplicidad surgen variados escenarios que permiten incidir en el entramado social. Ese telón de fondo se expone como base para que los sujetos y los cuerpos puedan desenvolverse. Dicho en otros términos: es un contexto que permite la acción, haciendo de ella algo multifacético y significativo.

EL ANÁLISIS DEL CONTEXTO Y EL PRETEXTO: LAS INTENCIONALIDADES DEL PODER

La metáfora de la cultura como telón de fondo donde se produce la acción social, revelando la reproducción del poder y de los modos de significación, permite entender cómo es que los rasgos espirituales, materiales, estéticos, afectivos y artísticos se encuentran atravesados por densas relaciones de exclusión, distinción, normalización y legitimación de los órdenes corporales e intersubjetivos dentro de los cuales sucede lo social. Existe, entendió Foucault (2003), una economía política del cuerpo y es, dentro de ella, donde sucede el carácter liminal (fronterizo) de la cultura. Ahí, como si fuera un nodo con múltiples ejes axiales, se entrecruzan los modos de significación y sentido; las formas de operación sobre los cuerpos, las prácticas de distinción que surgen en las narrativas del orden, normalizadas y judicializadas (producción de discursos), los contextos y pretextos específicos –ahora sí– donde todo ello opera amalgamado, como urdimbre significativa.

Establecer la necesidad de la focalización de los contextos no significa sólo considerar las coordenadas geográficas o temporales de la acción social. Se sabe, como axioma popular, que los seres humanos, y particularmente los llamados occidentales, “no se han comportado siempre del modo que hoy acostumbramos a considerar como típico suyo y propio de los hombres *civilizados*” (Elias, 1987, p. 47). Sus prácticas han experimentado transformaciones en función de la historia y de las herencias históricas que han vivido, de sus modos de habitar el espacio, ya convertido en territorio, lugar, región o sitio. Esto, que comúnmente se entiende como contexto, como si fuera un escenario donde las cosas ocurren, es apenas un avistamiento a la focalización del fenómeno social que se estudia, pero no corresponde a un ejercicio más meticuloso de su contextualización. En todo caso, siguiendo con la metáfora del escenario, el contexto es donde el poder, la significación y la corporalidad residen, exigen de sí, y se enmarcan como horizontes de enunciación.

La cultura, asevera Elias (1987), se entrelaza con largos procesos civilizatorios y es en ellos donde se interiorizan las normas, se moderan los impulsos humanos y se adaptan las acciones sociales a dichas condiciones. Sin embargo, más allá de cómo se han moldeado los individuos a las “más diversas historias y geografías” (Sibilia, 2006, p. 10), la cuestión estriba en cómo se han constituido los modos de significación y sentido, las formas de operación sobre los cuerpos, las prácticas de distinción y las enunciaciones discursivas que legitiman la norma y la estigmatización, el reconocimiento y la invisibilidad del otro. Así pues, la exclusión de ciertas prácticas resulta en la poca o nula visibilidad otorgada a otros universos de significación no occidentales. La ceguera respecto a los cuerpos subalternos representa un obstáculo para la interpretación de significaciones diversas.

Por tanto, la visibilización y movilidad de los cuerpos soterrados implica reconocer la potencia de sus actos y lleva a la refutación de la negación y el desinterés que fundamenta su accionar. Con ello, la plasticidad e infinitud que caracterizan a los seres humanos es trastocada, provocando e impulsando a los sujetos a dejar la quietud y

la subordinación tácita. El estudio del contexto, ya visto más allá de las limitaciones espaciotemporales, deja ver la posibilidad del cambio social. Esto es indicativo de la evocación de un plano dialéctico que resignifica el valor de la libertad y que gesta manifestaciones de rebeldía e insurrección ante el sometimiento. Dicho de otro modo, es la potencialización de los cuerpos predispuestos para la acción social.

INVENTIVA: HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE OTRAS NARRATIVAS

Mujeres y hombres son seres inacabados que se enfrentan a procesos de transformación constante y viven entre relaciones de poder que muchas veces constriñen su campo de movilidad y acción. A pesar de ello, es necesario no perder de vista dos elementos: el primero es que la historia no está sujeta a esquemas y el segundo, que la capacidad de inventiva es inherente a los individuos. Por consiguiente, existen posibilidades de crítica a los cursos de acción que impliquen segregación y propicien la exclusión. La inventiva posibilita la construcción de nuevas narrativas, la modificación de escenarios y la irrupción en la cotidianidad. Transformar ciertas prácticas incide en el *habitus* y, con él, en las estructuras cognitivas y motivacionales que prevalecen. De esto es posible inferir que la historia, así como la cultura, se construyen, cambian en el tiempo y, con ello, modifican la personalidad de los sujetos. Aunado a los impactos individuales que esto genera, no ha de olvidarse que, en el proceso, la sociedad formula desde sí misma sus propias funciones de mando. El constructo social y la acción se organizan de forma permanente desde su potenciación colectiva. Es así porque los deseos y posibilidades libertarias implican una relación de un mundo común. El deseo y su articulación redimensionan la acción dejando a un lado la inmovilidad.

La no linealidad y la posibilidad de romper esquemas se debe a que la constitución de los seres humanos no es estática ni inalterable. Por el contrario, cuentan con las capacidades para modificar el devenir. Pese a que “el cuerpo está inmerso en una serie de redes que le imponen ciertas reglas, obligaciones, límites y prohibiciones” (Sibilia, 2006, p. 32), incurrir en la trama de relaciones de poder es posible. La lucha constante y las resistencias buscan modificar el mundo donde se vive y se dan a través de cuerpos disidentes. La conjunción de cuerpos que se encuentran fuera de la norma y que, por su misma condición, son invisibilizados, negados y excluidos de la esfera política tiene en sí la potencialidad de incidir y actuar, a partir de las diferencias, en el espacio público en pro de otras condiciones de existencia. Esto, en términos hegelianos, es la creación humana como recurso histórico, es una manifestación plural que deviene cultura.

LA RESISTENCIA SOCIAL SIGNIFICATIVA

La cultura propicia procesos de construcción de sentido. En estos proyectos a futuro, las diversidades –sean de ideas, costumbres o cuerpos– confluyen. El contacto con

los otros, entonces, se antoja necesario al momento de hablar de la cultura. Abrazar el plural implica el reconocimiento de la diversidad y de la potencialidad de los individuos para añadir algo nuevo desde la singularidad. La plasticidad de los seres humanos, la elasticidad del momento y la contingencia de la vida dejan lugar a una multiplicidad de significaciones, relaciones, prácticas y manifestaciones irreductibles a una forma única. La cultura es más que un concepto de corte nomológico y no puede ser pensada como algo estático. Es una estructura compleja, histórica, significativa, inestable y fronteriza, como ya se fundamentó.

En este orden de ideas, Veyne (1987) se pregunta “¿qué es esta capacidad que tienen los hombres de actualizar, por nada y a propósito de nada, estas amplias construcciones que son las obras y prácticas sociales y culturales [...] como si tuvieran energía ociosa” (p. 74). Una posible respuesta a esta interrogante es la potencia que albergan todos los individuos de modificar sus condiciones de existencia a partir de sus concepciones del mundo y de su conjunto de prácticas, esto es, de la capacidad de inventiva. La elasticidad de la que son capaces, esa facultad de crear incluso lo inesperado, es el punto de partida para la construcción de múltiples senderos, unos menos hostiles ante la pluralidad y más abiertos a las diferencias. La creatividad y la inventiva son formulaciones que devienen imaginación. Esto conduce a la consolidación de horizontes de posibilidad de corte múltiple, a la proyección de formas diversas de liberación y a la lucha constante por crear nuevos espacios de apropiación individual y colectiva.

Luchar por el presente y el porvenir implica “la idea de que reelaborar el esquema de relaciones sociales es reacomodar las coordenadas del mundo experimentado” (Geertz, 2003, p. 38). Esto requiere arribar a procesos de sustitución y creación, de inventiva y reinención. El entramado social no es uniforme ni mucho menos inmóvil. Los individuos son capaces de agregar algo nuevo, de alterar lo ya existente y de enfrentarse a circunstancias múltiples no previstas. La elasticidad, la capacidad de cambio de los sujetos, sea de forma consciente o no, representa el punto a partir del cual se modifica el espacio compartido. Otros caminos son viables gracias a dos elementos que, según Jaeger (2001), constituyen las fuerzas del alma y hacen posible una educación ética, a saber, la palabra y la acción.

La educación, de acuerdo con este filósofo alemán, pertenece no al individuo, sino a la comunidad. Busca organizar y modelar en beneficio colectivo. A partir de este proceso de modelación, es posible hablar de la construcción del sentido social. Cabe resaltar que ese sentido está orientado siempre hacia el futuro y no puede darse sin la presencia de otredades y de procesos de socialización. Lo individual y lo singular confluyen de forma activa y se encuentran en constante movimiento, siempre en consonancia, rumbo a la consolidación de veredas analíticas y reflexivas que establezcan la posibilidad de avanzar de forma constante hacia lo diverso, dentro del espacio colectivo. Por eso, como señaló Geertz (2003), “la cultura, ese documento activo, es pues pública [...] Aunque contiene ideas la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta” (p. 24), se da en el entre y se mantiene a razón de la interacción.

Alteridad y socialización tienen implícita la idea de la multiplicidad humana y, con ella, de la existencia de diferencias culturales. En sentido herderiano, cada sociedad “tiene su propia forma de actuar, pensar, sentir y representar, crea sus propios ideales colectivos en virtud de los cuales es una civilización, solo puede ser verdaderamente comprendida y juzgada en términos de su propia escala de valores” (Berlin, 2000, p. 29). No obstante, esto no quiere decir que no se pueda dar el encuentro entre culturas, por el contrario, es esa misma diversidad la que lo hace posible. La pluralidad humana, entonces, se deja ver en diversas esferas, desde las lingüísticas y organizacionales, hasta las cognitivas y artísticas, todas ellas marcadas por contextos y sistemas de significación particulares.

Existen, empero, otros modos de visibilizar cómo opera el cambio social y la pluralidad humana, considerando no la normalización sino el conflicto como motor de éste: el de la *resistencia social significativa*. Si bien, para el estudio de la resistencia social se cuenta con un andamiaje de autores que van desde Gramsci (1986), Tarrow (2013), Zibechi (2022), Tilly y Wood (2010) o Touraine (1999), entre otros tantos, aquí se debe establecer una noción significativa de la resistencia por medio de la cual se puedan observar ya no sólo cómo operan –como acciones colectivas o como movimientos sociales– frente al poder, sino cómo se erigen como la base germinal de fuertes transformaciones en la cultura: la movilizan, la vuelven inestable, la resignifican.

La idea de la resistencia social significativa surge de un presupuesto sencillo: frente al ejercicio del poder capacitado para normalizar la realidad a través de largos procesos de subjetivación, aparece siempre la posibilidad de *pensar afuera del pensamiento*. Foucault (1999) establece una relación necesaria entre la materialización del poder como acción estratégica y la posible construcción de un nuevo principio histórico que transforme las condiciones de existencia y de realización de dicho poder. Resistir, en este acercamiento, significa –aunque sólo sea como posibilidad– que los actores se abren ante la necesidad de enfrentar, desde otras visiones del orden social, significativo y corporal, los mecanismos y dispositivos que un cierto orden –presentado como preexistente– posee. En torno a esto, Reyes (2018) afirma que:

la transversalidad del poder implica la horizontalidad del contrapoder y la posibilidad de disenso. Si el poder debe ser estudiado como algo que circula, que no funciona sino en cadena, que se ejercita a través de una organización reticular y de redes, la resistencia entendida como ese contrapoder debe tener el mismo tratamiento y debe, como ya lo enunciaba Van Dijk, contemplar lo específico de la transgresión y de su oposición. (pp. 48-49)

La resistencia social significativa debe evidenciar los parámetros del ejercicio del poder y denunciar la espectacularidad en la que se basan sus dispositivos no discursivos que, en contrasentido, han demostrado su eficiencia en la construcción de los discursos corporales y significativos hegemónicos. También, debe permitir la construcción de itinerarios del empoderamiento colectivo e individual, ya sea en el cuestionamiento crítico, en la rebelión o en la irrupción en los espacios públicos. Debe, además, expresar la emancipación como experiencia intersubjetiva, desde el cuerpo, desde la

reconstrucción de nuevas significatividades. Esta forma de entender la resistencia nos dice que es en ella donde es posible cambiar el eje del mundo y entender la alteridad de los cuerpos y sus significaciones que circulan, se singularizan, habitan el mundo y le otorgan sentido. Ahí, en ese espacio fronterizo, liminal, es donde pueden surgir otros modos de ver, decir, conocer y actuar.

CONCLUSIONES

La centralidad del cuerpo, en la definición fronteriza de la cultura, es un intento de comprender a esta última no como una dimensión estática de la realidad social sino, por el contrario, como un entramado complejo, dinámico e inestable, mismo que se constituye no a partir de la condición visible de las tradiciones, costumbres, lenguajes y creencias, sino como producto de las formas en que opera el poder sobre el cuerpo, los procesos de significación social y, con ello, en los modos de la resistencia social significativa. La polivalencia semántica que caracteriza a la cultura, más que ser una traba, se erige como el recurso que abre un debate teórico que no encuentra fin. La abundancia de perspectivas que esta palabra ofrece es una invitación al análisis de la cotidianidad, a partir de distintas lentes, así como una provocación para interpretar las acciones simbólicas, sin olvidar que los universos son múltiples y están en transformación constante. Es también la búsqueda de la relación inmanente-trascedente de la significación y de las referencias que le implican. La cultura no es un plano rígido ni una construcción geoméricamente articulada, es contradicción y un espacio caótico susceptible de ser abordado desde una interpretación profunda. No obstante, es preciso ser cuidadoso para no hundirse en el *pantano conceptual* que esa variedad de concepciones implica.

La contradicción y el conflicto revelan que la cultura surge de la transformación de las significaciones sociales, así como de relaciones de poder y dominación que arrojan posibilidades distintas de futuro. Por ende, aquella no es cerrada. Está abierta a la inventiva, a la construcción de nuevas narrativas, a las resistencias y los ejercicios de resignificación. Su polivalencia (entiéndase la multiplicidad de enfoques que otorga) hace posible ver que un hilo conductor en sus variadas propuestas analíticas es la presencia de otredades. El ser social encuentra su sentido en el mundo desde la cultura, partiendo desde lo individual, lo plural y lo diverso, porque todo a la vez es universal y necesario. Por ese motivo, se apela por el rescate del papel de la pluralidad como elemento que posibilita la reinención de sistemas de representación y significación, pero siempre con cierta medida y racionalidad. Lo cual lleva a encontrar en lo distinto una carga significativa con orientación y sentido para ampliar los horizontes de comprensión.

Esta visión de la cultura y de los modos significativos en su construcción y transformación sirve como marco teórico metodológico para operar la visibilización –para su comprensión e interpretación– de los más diversos fenómenos sociales contemporáneos. El arte de la resistencia significativa, gestual y corpórea, programática o

espontánea, siempre ha estado allí, en la historia particular de los pueblos, creando espacios de contrapoder, heterotopías de disidencia, de probabilidad de generar nuevos saberes, nuevas visiones en torno al cuerpo, a su posible libertad, y a la ampliación o contracción de los campos estratégicos donde lo que está en juego es la vida misma. Explorar estas teorías se vuelve, hoy, un ejercicio indispensable.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2019). *¿Qué es la política?*. Ariel.
- Berlin, I. (2000). *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Cátedra.
- Bourdieu, P. (1993). *El sentido práctico*. Taurus.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen II*. Paidós.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2022). *Microfísica del poder*. Siglo XXI.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. CONACULTA.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel*. Era.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Le Breton, D. (2005). *Cuerpo sensible*. Metales Pesados.
- Le Breton, D. (2018). *Sociología del Cuerpo*. Siruela.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Tecnos.
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica*. Melusina.
- Nancy, J. (2003). *Corpus*. Arena.
- Reyes, Á. (2018). *Itinerarios sociales del cuerpo. Biopolítica y resistencia social*. Cofradía de Coyotes.
- Reyes, Á. (2023). Verstehen y Erklären: la hermenéutica en las ciencias sociales. *Intersticios*, (59), 202-219. <https://revistas.uic.mx/index.php/intersticios/article/view/139>
- Sibilia, P. (2006). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Tarrow, S. (2013). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Tilly, C. y Wood, L. (2010). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Crítica.
- Touraine, A. (1999). *¿Cómo salir del liberalismo?*. Paidós.
- Veyne, P. (1987). *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*. Granica.
- Zibechi, R. (2022). *Mundos otros y pueblos en movimiento. Debates sobre anti-colonialismo y transición en América Latina*. Desdeabajo.