

## De curas chamánicas, parturientas desorientadas y monstruos felices: apuntes sobre la actualidad del debate naturaleza-cultura en la pregunta por el cuerpo

*Ana Sabrina Mora*

Aunque la antropología del cuerpo se constituyó como un área delimitada de estudios a partir de la década de 1970, las preguntas acerca del cuerpo humano han estado presentes en la antropología desde sus inicios a fines del siglo XIX. Además de los trabajos pioneros de Robert Hertz (1907), Marcel Mauss (1936), Maurice Leenhardt (1947) y Mary Douglas (1970), que colocaron explícitamente las dimensiones simbólicas del cuerpo como tema de investigación, otros antropólogos (como Lewis Morgan y Claude Lévi-Strauss) tomaron en cuenta diversos aspectos de la construcción socio-cultural de los cuerpos como una dimensión que formaba parte de los procesos que deseaban estudiar. En particular, el cuerpo ha formado parte de dos preocupaciones que han sido centrales en la historia de la antropología: la cuestión del origen del hombre y de la unidad de la especie humana, por un lado, y el debate naturaleza-cultura, por otro.

Dentro del período inicial de la antropología sociocultural, ligado al evolucionismo, podemos tomar como ejemplo el caso de Lewis Morgan (1877), cuyas investigaciones en la confederación iroquesa acerca de los sistemas primitivos de clasificación apoyaron la teoría de que más allá de las diferencias entre las sociedades humanas, existía una unidad como especie y un ancestro común para todos los humanos, lo que determinaba una unidad psíquica. De este modo, el cuerpo –en este caso, el cuerpo biológico de la especie– ofreció solución al problema de la diversidad y de la unidad de lo humano. Partiendo

de la existencia de variantes y diferencias entre las sociedades, la antropología de este período se dirigió hacia el problema de los universales, colocando a la encarnación humana —es decir, el hecho de ser una especie primate que ha pasado por una evolución— como el centro ontológico de lo humano.

La segunda cuestión, estrechamente asociada con la anterior, fue el debate por la relación entre cultura y naturaleza. La pregunta que guió inicialmente este debate fue: dado el hecho de que la humanidad tiene un punto de origen común en una especie mamífera, ¿cuál ha sido el punto de disyunción entre naturaleza y cultura? (Turner, 1994). Junto con la elaboración del concepto de cultura, y en el intento por responder a qué es lo que caracteriza a lo humano distinguiéndolo de las otras especies de primates, tuvo lugar la pregunta por si en la vida humana existirían aspectos que corresponderían a la naturaleza y a sus leyes universales. El acuerdo general resultó ser que pasados los primeros momentos del proceso de hominización, con la aparición del lenguaje simbólico, se produjo un salto cualitativo hacia un estado de cultura que es irreversible y que hizo que las leyes de la naturaleza no actuaran sin la mediación de lo cultural. Aunque debemos considerar que en un momento inicial fue la evolución biológica la que posibilitó la presencia de una base orgánica (gran desarrollo cerebral, aparato fonador, postura bípeda, manos libres de la función de locomoción, nacimiento en etapas inmaduras debido a la proporción entre el perímetro encefálico del feto y el canal de parto provocando una etapa más extensa de cuidado posnatal, etc.), y que a partir de esta base anatómica se desarrollaron el lenguaje simbólico, las herramientas, las reglas sociales y el trabajo, una vez que estos elementos hicieron su aparición las leyes naturales dejaron de operar con autonomía de la cultura. Así, todo análisis antropológico parte de que todo humano vive en sociedad y es producido por y es productor de cultura. Es decir, superado el “estado de naturaleza”, el “estado de cultura” es la única forma posible en que puede ocurrir la vida humana. Por lo tanto, nada de lo que ocurre en las sociedades humanas puede ser entendido por fuera de la cultura o por una apelación a leyes de la naturaleza. Sin embargo, todo aquello que es construido socioculturalmente sufre un proceso de naturalización por medio del cual los miembros de una sociedad se representan lo que en ella ocurre como natural, coherente y válido, y así se invisibiliza su carácter relativo, contingente, socialmente producido, particular e histórico.

Diversos autores han puesto el acento en diferentes aspectos para marcar el punto de inflexión a partir del cual se produjo el pasaje de la naturaleza a la cultura. Una de estas vías ha sido propuesta por Claude Lévi-Strauss (1973), quien postuló que lo que diferencia a la naturaleza de la cultura es que mientras que la primera está regida por reglas universales (como las leyes de la herencia biológica), en la segunda encontramos reglas que son particulares de cada cultura, que se aprenden y transmiten socialmente. Dentro de esta argumentación plantea que la primera de estas reglas puede haber sido la ley de prohibición del incesto, entre otras cosas por ser la única regla de carácter universal (todas las culturas han formulado alguna regla que proscribiera ciertas relaciones sexuales y posibilita o promueve otras) a la vez que toma formas particulares en cada cultura (cada una define a su modo qué considera incesto y qué no). Un poco más adelante en su obra, Claude Lévi-Strauss volvió a considerar cuestiones de interés para comprender la construcción social del cuerpo. En “El hechicero y su magia” y en “La eficacia simbólica” (1977), se ocupa del modo en que los símbolos atraviesan los cuerpos, y en cómo este atravesamiento cobra una gran eficacia por medio del ritual. Esta eficacia estaría generada por la analogía de estructuras que funciona tanto en la materialidad biológica del cuerpo como en el universo simbólico. Así, determinados procesos psicofisiológicos (como el autor elige denominarlos) cobran interés como puerta de entrada a las lógicas de la eficacia del mundo de los símbolos y su impacto en el cuerpo.

Para introducirme en la perspectiva antropológica clásica en torno al debate naturaleza-cultura, mi presentación en el coloquio se inició con la lectura del siguiente fragmento de “El hechicero y su magia”, que elocuentemente se refiere al impacto de las acciones de una comunidad sobre la integridad física de un individuo que es objeto de un maleficio y que forma parte de la misma comunidad de sentido:

Después de los trabajos de Cannon, se comprende más claramente cuáles son los mecanismos psicofisiológicos sobre los que se basan los casos de muerte por conjuración o sortilegio, atestiguados en numerosas regiones: un individuo consciente de ser objeto de un maleficio, está íntimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud. A partir

de ese momento, la comunidad se retrae: se aleja del maldito, se conduce ante él como si se tratase, no solo ya de un muerto sino también de una fuente de peligro para todo el entorno; en cada ocasión y en todas sus conductas, el cuerpo social sugiere la muerte a la desdichada víctima, que no pretende ya escapar a lo que considera su destino ineluctable. Bien pronto, por otra parte, se celebran en su honor los ritos sagrados que la conducirán al reino de las sombras. Brutalmente separado primero de todos sus lazos familiares y sociales, y excluido de todas las funciones y actividades por medio de las cuales tomaba conciencia de sí mismo, el individuo vuelve a encontrar esas mismas fuerzas imperiosas nuevamente conjuradas, pero sólo para borrarlo del mundo de los vivos. El hechizado cede a la acción combinada del intenso terror que experimenta, del retraimiento súbito y total de los múltiples sistemas de referencia proporcionados por la convivencia del grupo y finalmente de la inversión decisiva de estos sistemas que, de individuo vivo, sujeto de derechos y obligaciones, lo proclaman muerto, objeto de temores, ritos y prohibiciones. La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad (Lévi-Strauss, 1977, p. 195).

En un texto enlazado con el anterior, en “La eficacia simbólica” (1949), Lévi-Strauss retoma la cuestión del modo en que la cultura modela inclusive procesos fisiológicos que en una mirada biologicista se ubicarían en el campo de la naturaleza, es decir, que desde otras perspectivas se inscriben como fenómenos biológicos. En este artículo propone un análisis del proceso de cura chamánica, a propósito del caso de los cantos cuyo objeto es ayudar en un parto difícil, entre los Cuna que habitan el territorio de la República de Panamá. En este encantamiento, el parto difícil se explica porque Muu, la potencia responsable de la formación del feto, ha sobrepasado sus atribuciones y se ha apoderado del *purba* de la parturienta. El canto se propone ir en búsqueda del *purba* perdido, venciendo a Muu (sin destruirla) para que deponga su abuso y para que permita que se libere el *purba* y que el parto tenga lugar. Este canto se encuadra en los modelos más usuales de curación chamánica (un enfermo sufre porque ha perdido, ante la captura de un espíritu maligno, algunos de sus dobles espirituales que constituyen su fuerza vital, y el chamán —asistido por espíritus protectores— emprende un viaje al mundo sobrenatural para que el

espíritu sea devuelto y se produzca la curación), pero Lévi-Strauss encuentra en este caso de curación un elemento excepcional: “*Muu-Igala*, es decir, la «ruta de Muu» y la mansión de Muu, no son para el pensamiento indígena un itinerario y una morada míticos, sino que representan literalmente la vagina y el útero de la mujer embarazada” (1977, p. 213); en la vagina y el útero de la parturienta es donde se libra el combate. En este punto, Lévi-Strauss realiza una distinción entre *niga*, la “fuerza vital” y *purba*, “el doble” o “el alma”. Cada ser humano no tiene una *purba*, sino que la existencia de un ser vivo resulta de la existencia en este de varios *purba* funcionalmente unidos; cada parte del cuerpo tal como lo fragmentan los Cuna (el corazón, los huesos, los dientes, los cabellos, las uñas, los pies, entre otros) tiene su propia *purba*. Al contrario, el *niga*, atributo del ser vivo, “parece ser, en el plano espiritual, el equivalente de la noción de organismo: del mismo modo que la vida resulta del acuerdo de los órganos, la «fuerza vital» no sería otra cosa que el concurso armonioso de todos los *purba*” (1977, p. 213). En los cantos a los que nos estamos refiriendo, el chamán actúa sobre las “almas” de las distintas partes del cuerpo pero no sobre el “alma” del útero, porque lo que ha ocurrido es que la fuerza descarriada de Muu y la *purba* del útero han causado que las otras “almas” se hayan apartado de sus correspondientes partes del cuerpo; una vez liberadas estas “almas”, el “alma” del útero puede y debe reanudar su colaboración para que el parto se produzca.

Estas explicaciones tienen efectividad porque logran precisar el contenido objetivo de las perturbaciones fisiológicas (el parto excepcionalmente difícil). De acuerdo con Lévi-Strauss, a diferencia de otros modos de cura chamánica, los cantos que los Cuna utilizan ante los partos difíciles son un caso de “medicación puramente psicológica, puesto que el chamán no toca el cuerpo de la enferma y no le administra remedio; pero, al mismo tiempo, pone en discusión en forma directa y explícita el estado patológico y su localización: diríamos gustosos que el canto constituye una *manipulación psicológica* del órgano enfermo, y que de esta manipulación se espera la cura” (1977, p. 216). Salvando por el momento el problema de que el autor se refiera a la parturienta en dificultades como “la enferma” y al canal de parto obturado como “órgano enfermo”, en este caso ocurre algo interesante: la integridad física y el proceso de parto se restituyen ante la intervención de un chamán (y de los miembros de la comunidad que acompañan a la parturienta, claro está) por

medio de cantos, que organizan una narrativa. En esta narrativa, “todo pasa como si el oficiante tratara de conseguir que una enferma cuya atención a lo real se encuentra sin duda disminuida –y exacerbada su sensibilidad- debido al sufrimiento, reviva de una manera muy precisa y muy intensa una situación inicial y perciba mentalmente los menores detalles” (1977, p. 217). El relato de lo que está ocurriendo, un relato que toma forma teatral donde el cuerpo y los órganos internos de la mujer que está pasando por un parto complicado son escenario y actores, busca “restituir una experiencia real” (1977, p. 218), mediante la escucha del detalle de “un itinerario complicado, verdadera anatomía mítica que corresponde menos a la estructura real de los órganos genitales que a una suerte de geografía afectiva, que identifica cada punto de resistencia y cada dolor” (1977, p. 219). Con el objetivo de lograr que el parto se produzca (recién tras el nacimiento la curación concluye), el canto parece tener por objeto principal “el de describirlos a la enferma y nombrárselos, de presentárselos bajo una misma forma que pueda ser aprehendida por el pensamiento consciente o inconsciente” (1977, p. 219). Por lo tanto, la cura consiste en “volver pensable una situación dada [...] y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar” (*ibíd.*: 221). Esto se torna posible porque la parturienta cree en esa realidad y es miembro de una sociedad que también cree en esa realidad: “lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el chamán va a colocar de nuevo en un conjunto donde todo tiene sustentación” (1977, p. 221). Al comprender lo que le está ocurriendo, se produce la curación, se produce el parto.

Dejaré de lado en este texto la comparación que Lévi-Strauss establece entre las curas chamánicas y las terapéuticas psicológicas. Solo voy a destacar algunos elementos que el autor resalta en esta comparación: la cura chamánica aplica a una perturbación orgánica (que en nuestra sociedad se ataca con la aplicación de terapéuticas médicas) un método muy semejante al de las terapias psicológicas, pero con una inversión de todos los términos. En ambos casos, los conflictos se disuelven al pasar por una experiencia específica “en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace” (1977, p. 222). Pero el chamán, a diferencia del psicoanalista, no es solamente el que establece una relación inmediata con la conciencia y mediata con el inconsciente, sino

que él también es el héroe, él libera el alma cautiva, es “el protagonista real del conflicto que este último experimenta a medio camino entre el mundo orgánico y el mundo psíquico” (1977, p. 222); y esta experiencia ocurre al reconstruir un mito social (y no un mito que proviene de la propia biografía), de alguna manera, exterior. Ya que entramos en una perspectiva comparativa, podemos preguntarnos: ¿por qué con nuestras enfermedades no nos pasa que nos curemos cuando nos explican lo que nos sucede invocando bacterias, virus o divisiones celulares? Lévi-Strauss propone una respuesta: “la relación entre microbio y enfermedad es exterior al espíritu del paciente, es de causa a efecto, mientras que la relación entre monstruo y enfermedad es interior a su espíritu, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para emplear el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado” (1977, p. 221). En suma, el chamán proporciona “un *lenguaje* en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informados e informables de otro modo. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desarrollo sufre la enferma” (1977, p. 221). La narrativa, que restituye el sentido, determina una modificación de las funciones orgánicas afectadas.

Todo esto muestra cómo las representaciones sobre el organismo, las construcciones socialmente compartidas sobre los procesos biológicos (a los que solemos atribuir el carácter de naturaleza), diversas y particulares como todo en las culturas, se articulan en un lenguaje que vuelve inteligibles nuestros cuerpos para nosotros mismos. Nuestro cuerpo, y aun lo que reconocemos como nuestro organismo, ha sido construido socialmente, no escapa del “estado de cultura”. Hasta aquí parecemos movernos en el terreno de los acuerdos. Un acuerdo que puede hacerse más endeble si no nos quedamos cómodamente en los límites que nos propone nuestra modernidad occidental: vale la pena recordar que la manera misma en que planteamos y resolvemos el debate naturaleza-cultura para entender a lo humano, en términos de salto, discontinuidad y diferencias cualitativas, no está extendida en todas las culturas. Philippe Descola (2012), por ejemplo, con las etnografías que ha realizado en poblaciones de Ecuador muestra que la oposición binaria entre naturaleza y cultura es una visión de la modernidad occidental, al encontrar

comunidades en las cuales se entiende que existe una relación continua entre humanos y no humanos. Volviendo a los acuerdos, aprovecho para introducir otro punto de discusión, dejando por última vez que Lévi-Strauss tome la palabra: “la parturienta indígena vence un desorden orgánico verdadero, identificándose con un chamán míticamente transpuesto” (1977, p. 222). Para curar, el chamán debe lidiar con un cuerpo con procesos biológicos que generan problemas (más o menos cercanos a la muerte) y que se hacen sentir.

En relación con la idea básica de la antropología (en sus tres ramas, arqueología, antropología sociocultural y antropología biológica) en cuanto a que “no hay nada natural en el hombre”, y por ende que no existe una naturaleza humana sino un cuerpo humano construido por una cultura, puede hacerse la salvedad de que esto no implica que no exista una materialidad del cuerpo o un cuerpo material. Por supuesto, esta materialidad no tiene por qué corresponderse con el modo en que la ciencia médica la ha hecho inteligible; es decir, este modo de aproximarse a la comprensión de la materialidad del cuerpo es una construcción cultural entre otras actuales o posibles. Aunque la materia es producto de lo simbólico (Butler, 2001), esa materia tiene existencia. En este mismo sentido, Judith Butler aclara (siguiendo la perspectiva foucaultiana de que el proceso de subjetivación se realiza sobre todo a través del cuerpo) que “la afirmación de que el cuerpo es «formado» por un discurso no es sencilla, y de entrada debemos aclarar que esta «formación» no equivale a «causa» o «determinación», y menos aún significa que los cuerpos estén de algún modo hechos de discurso puro y simple” (2001, p. 96). Es decir, no implica que el cuerpo sea puramente discursivo.

Invito ahora a volver al problema de la naturalización. La apelación a la naturaleza como medio de regulación ha sido destacada, entre otros/as, por Verena Stolcke (en Ventura, 2011), quien ha investigado sobre la justificación de desigualdades por “causas naturales”. La naturalización de las desigualdades se manifiesta de distintas formas (racialización, racismo, etnitización, etc.); en nuestra sociedad meritocrática, esencialista y biologicista, se apela al culturalismo para justificar la desigualdad, porque aparentemente esto haría que la justificación fuese más benévola al saber que la cultura es modificable. Al mismo tiempo, en muchos de los actuales procesos de naturalización, los términos del debate se encuentran valorativamente invertidos y se carga a la cultura con las características antes atribuidas a la naturaleza: aunque

cultura es ineludiblemente transformación y dinamismo, en el uso cotidiano la cultura es referenciada como algo que se tiene, que se porta, que se hereda pasivamente, que es inmodificable. Simultáneamente, se la valora en forma negativa, asociándola con lo artificial, con lo que nos aleja de un “ser verdadero”, en oposición a la naturaleza, asociada con lo bueno, lo puro, lo auténtico. Esta atribución de verdad a la naturaleza es uno de los usos de la naturaleza y es una de las formas de la naturalización. Esta justificación no solo se da en un nivel ideológico con el proceso de naturalización, sino que opera en el nivel sociológico, ordena nuestras prácticas.

Con todo esto en vista, nos hemos propuesto abordar analíticamente un conjunto de discursos y prácticas en relación con el embarazo, el parto, el puerperio y el vínculo temprano de apego, que han florecido durante los últimos años en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Mora, Tabak y Verdenelli, 2014). En el contexto de algunas transformaciones ocurridas durante las últimas décadas en el campo de la vida cotidiana y asociadas a las sexualidades (solo para mencionar algunas: autonomización de la sexualidad respecto de sus fines reproductivos, transformaciones en los vínculos afectivos y sexuales, visibilización de las minorías sexuales, diversificación de la sexualidad, etc.), junto con la implementación de políticas y programas de educación y de salud sexual, y otras que consideran la cuestión de la violencia obstétrica y el respeto por las decisiones de las mujeres en los momentos del embarazo, el parto y el puerperio, se han configurado modos particulares de situarse ante estos momentos vitales. En este contexto encontramos que ciertos discursos que nacen del cuestionamiento de la hegemonía del discurso biomédico (parto respetado-parto humanizado y crianza con apego) apelan al recurso de “lo natural” en oposición a “lo cultural” como fuente de legitimidad y autoridad discursiva. Una de las aristas del problema está constituida por la asociación de mujer con naturaleza, frente a la asociación de varón con cultura (Ortner, 1974). Pero recientemente, con la herencia de la *new age* todavía latiendo, un conjunto de prácticas y discursos sobre estos momentos resuelve la incertidumbre y la dificultad que llevan consigo con la apelación a recuperar, con pobre sustento, “partos paleolíticos” y “saberes que guardamos en el cuerpo”. Se llena un vacío de sentido (aquello de la experiencia del parto y el puerperio que en su intensidad queda sin el sostén del lenguaje), con un discurso biologicista, esencialista y naturalizante. Ante la ausencia

o la no disponibilidad de otros discursos, tal vez estos marcos interpretativos permitan organizar y dar sentido a ciertas experiencias; pero no logran restablecer una narrativa con eficacia simbólica, porque se inscriben en una concepción del cuerpo sin historia y sin sociedad. Por otro lado, al alinear “lo correcto” con “lo natural” estos discursos se vuelven fuertemente normativos y generan una serie de imperativos, malestares, tensiones y disputas.

Otro aspecto interesante de los usos de la naturaleza, es su capacidad para ser utilizada en argumentaciones contrapuestas. Pensemos por ejemplo en las personas transgénero: la naturaleza ha sido evocada tanto para regular su patologización como para afirmar su normalidad. Como antropóloga sociocultural, lo que me interesa no es comprender biológicamente, sino dilucidar los mecanismos con los que actúan los controles y las regulaciones sobre esos cuerpos, cómo esas regulaciones y controles los construyen de un modo determinado y, a la vez, cuál es la materialidad existente que se torna abyecta, qué tienen en común esos cuerpos materiales que hacen que sean objeto de una intervención normalizadora que incluso les niega existencia, que los ve como algo que hay que arreglar quirúrgicamente para que el orden sea reestablecido. De modo contrario, las luchas por el reconocimiento se han valido de la apelación a la naturalidad de estos cuerpos, naturalidad que en su inexorabilidad determinaría su normalidad y su derecho a ser parte de este mundo. Finalmente, otro modo de activar políticamente a favor del reconocimiento se ha dirigido a salir de estos términos del debate reivindicando el derecho a no ser “ni hombre ni mujer ni XXY” (Shock, 2011); es decir, a no ser patologizado ni tampoco clínicamente aceptado, a no ser vuelto inteligible por medio de un discurso médico. El derecho a vivir en “estado de monstruosidad”, abrazando la posibilidad de no tener que elegir ser una cosa u otra; y que otros sean lo normal.

## Bibliografía

- Butler, J. (2001). *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Douglas, M. (1988) [1970]. *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.

- Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society: Transformations of an illusion*. Londres: Routledge.
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Leenhardt, M. (1961) [1947]. *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, Claude (1973) [1949]. Naturaleza y Cultura. La prohibición del incesto. En *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (1977). El Hechicero y su magia. La eficacia simbólica. En *Antropología Estructural* (pp. 195-228). Buenos Aires: Eudeba.
- Mauss, M. (1979) [1936]. Sexta parte: Las técnicas del cuerpo. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mora, A. S. (2008). Propuestas desde la Antropología para el abordaje de las dimensiones socio-culturales del cuerpo: un aporte al debate Educación Física/ Educación Corporal. *Revista Educación Física y Ciencia*, 10, 59-73.
- Mora, A. S.; Tabak, G. y Verdenelli, J. (2014). De mamíferas, empoderadas y espirituales. Discursos sobre la maternidad y la sexualidad tras las críticas al modelo biomédico de embarazo, parto y puerperio. En *XI Reunión de Antropología del Mercosur*. Universidad de la República: Montevideo.
- Morgan, L. [1877]. *Ancient society*. Londres: MacMillan & Company. Recuperado de <https://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/>
- Ortner, S. (1974). Is female to male as nature is to culture? En M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Women, culture and society*, (pp. 68-87). Stanford: Stanford University Press.
- Shock, S. (2011). Reivindico mi derecho a ser un monstruo. En *Poemario Trans Pirado*. Buenos Aires: Ediciones Nuevos Tiempos.
- Turner, B. (1994). Los avances recientes en la teoría del cuerpo. *Revista Reis*, 68.
- Ventura, M. (2011). Un diálogo con Verena Stolcke. La naturaleza y la cultura no son los extremos de un *continuum*. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 40.