

LA MOTRICIDAD HUMANA. Expresión de simbólicos e imaginarios sociales.

Napoleón Murcia Peña

Resumen:

Se busca sustentar que la motricidad humana es un complejo de entramados que se juega en una relación imbricada entre lo simbólico, lo imaginario y la realización fenoménica. Muestra, mediante argumentaciones y descripciones sustantivas, que estas dimensiones de la motricidad son subsumidas por las convicciones y creencias / fuerza, que tienen las personas y sociedades sobre la vida y el mundo, para ubicar, en correspondencia con ello, que la motricidad humana es expresión de los imaginarios sociales.

Palabras claves:

Motricidad humana - Imaginarios sociales - Simbólicos

Human Movement: Symbolic Expression and Social Imaginary.

Abstract:

It seeks to support the human movement is a complex framework that is played in an interwoven relationship between the symbolic, the imaginary and the phenomenal achievement. Sample, using substantive arguments and descriptions, that these dimensions of the motor are subsumed by the convictions and beliefs / strength that people have about life and society and the world, to locate, in correspondence with this, the human movement is expression of the social imaginary.

Keywords:

Human Movement - Social Imaginaries - Symbolic

➤ Introducción:

En la búsqueda de posibilidades y aperturas frente al campo de la motricidad que se perfila con gran fuerza como campo de saber, cuyos linderos están en

el cuerpo del ser humano en acción, en ese movimiento humano intencionado que es institución desde lo social pero que se deja intervenir en el sendero de configurar el “ser humanos”; propongo una apertura hacia la motricidad humana como escenario de construcción simbólica cuya base está sentada en los imaginarios sociales. Dicha base de sustentación es la que define las acciones e interacciones motricias de todo tipo (comunicativas, prácticas, políticas, estéticas, éticas, creativas).

Pretendo esbozar la dinámica desde la cual la motricidad humana no sólo se constituye en acuerdo social, y se realiza en y desde estos esquemas de comprensión y comunicación acordados y sancionados, sino que se resignifica constantemente desde las particularidades del sujeto socializado motrizmente, quien reacciona desde su capacidad psicósomática a dicha socialización.

Para ello, primero me aproximo a algunas discusiones sobre lo simbólico e imaginario social y luego realizo una síntesis de las acciones motricias, mostrando la base imaginaria de sus naturalizaciones y prácticas cotidianas en contraste con las fuerzas magmáticas que ebulen en el interior de estas naturalizaciones y que generan constantemente otras manifestaciones de la motricidad diferentes a las hegemónicas.

2. Pero cual es la naturaleza de lo simbólico e imaginario?

La dimensión ensídica y la dimensión simbólica, son las que constituyen el mundo. Ambas se articulan de forma tal que, en el mundo humano y social, no es posible la una sin la otra. La primera es referida a esa dimensión adjetiva, en la cual la base es la sustancia que constituye el elemento, objeto o cosa que se hace visible al ser humano mediante sus sentidos y que el ser humano ha logrado operacionalizar en la lógica de conjuntos.

La dimensión simbólica, corresponde a esa dimensión del mundo social y humana que puede estar basada en la dimensión ensídica o no, pero que, de todas formas la subsume a las necesidades del ser humano. De hecho, muchos consideran que la realidad humana es totalmente simbólica, pues el hecho de que el ser humano vea el “objeto bruto, el objeto primero, el objeto en sí” (ver Murcia, 2001), es ya una “forma particular de verlo”; la forma que el ser humano que ve, quiere imprimirle al objeto que observa. Esa forma de observarlo está pregnada por la naturaleza humana; es justamente, lo que Cassirer ha considerado la pregnancia simbólica.

Ernest Cassirer desarrollaría la teoría de lo simbólico como esa categoría relacionada con el sentimiento e intencionalidad propiamente humanas que está presente en toda la vida de las personas y, que de hecho la constituye y se deja constituir por ellos. Para el autor cualquier objeto puede lograr la dimensión simbólica, cuando la referencia sobrepasa los límites de la sustancia. A decir del autor LA FUNCIÓN SIMBÓLICA, se logra si se tienen conceptos que abarquen totalidades y generen prácticas sociales (Cassirer 1971, p. 28) .

Los objetos o fenómenos logran su dimensión simbólica cuando pasan de ser meras referencias sustantivas a ser dimensiones imaginarias construidas socialmente. Esta dimensión se sustenta en el sentimiento común sobre el objeto o fenómeno que implica según Cassirer cumplir por lo menos con tres condiciones: que tenga una ascendencia social, que tenga una práctica temporal prolongada y que signifique. Con lo cual se podría afirmar que **los simbólicos son formas particulares de representar las realidades en las que la representación corresponde a sentimientos sociales que se han instaurado como normales en la vida cotidiana**. Toda nuestra vida estaría definida por la pregnancia simbólica, diría Cassirer, pues es lo que en realidad nos diferencia de los otros seres, a tal punto de considerar el ser humano como un “animal simbólico”.

Y lo imaginario?

Como vimos lo simbólico es una forma de representación que no es ni sustantiva ni objetiva, sino que se constituye sobre esa dimensión de la conciencia humana que subsume las anteriores para sostenerse en lo espiritual; es una especie de representación sobre lo no sustantivo de las realidades sociales. Pero como tal, lo simbólico es una forma de objetivación del mundo social y humano. El mundo sobre el cual transitamos es un mundo simbólico pero ese mundo simbólico es sólo la representación de algo, o sea es una forma de mostrar otra cosa, otra dimensión de la realidad; una realidad que no se hace visible por sí misma, una realidad que pese a no ser adjetivada genera adjetivaciones, disposiciones y dispositivos; o sea genera objetividades. Me refiero a las realidades imaginarias. La base sobre la cual descansan las representaciones de cualquier tipo, dice Moscovici, son los imaginarios.

Los imaginarios sociales son esas fuerzas no sustantivas, que hacen posible que las personas y las sociedades actúen y vivan de una y no de otra forma, que representen y digan de una y no de otra forma. Gracias a ellos, las sociedades e instituciones logran acuerdos desde los cuales ellas funcionan. Son, en realidad las convicciones y creencias fuerza desde las cuales las personas y sociedades armamos nuestras vidas; desde ellas destacamos lo que es bueno y malo, lo que es justo e injusto, lo que es, y no es para una persona o sociedad; en otras palabras desde esas convicciones y creencias fuerza es que organizamos nuestras acciones e interacciones.

En JI. Pintos (2002), son los esquemas de inteligibilidad y plausibilidad social, que están en proyección de ser realidad, no son realidad pero las generan; en Tylor (2006) corresponden al trasfondo de las realidades sociales, en Lacan (1998) es la forma primitiva del pensamiento simbólico y de alguna manera define adjetivación del objeto; en Baeza *“una pragmática ordenada de inteligibilidad del universo (...) una composición relativamente libre e*

irreductible, en la medida que no ha de rendir cuentas a ningún tipo de racionalidad y en el hecho de que este fundamento reside en la libertad relativa de creer "yo creo que las cosas son así (...) tiene que ver con la creencia y la fe (...)" (Baeza, 2.000, p. 22); en Castoriadis (1997, 1998), el imaginario es esa fuerza que define la substancia del mundo social (no es la substancia) y, por tanto no es el adjetivo que denota las cualidades de los objetos, fenómenos o sus relaciones causales. Se refiere a esa fuerza de las personas hacia la definición de su particularidad psicosomática. Como la imaginación, el imaginario es una función del ser humano que consiste en "hacer surgir un flujo de representaciones" pero con una finalidad de realización, por tanto posibilita el "poder hacer ser" (Castoriadis, 1997, p.186). Estos pueden ser instituidos, instituyentes o radicales.

Si lo simbólico hace referencia a esa pregnancia de significatividad de la categoría social, lo imaginario, recurre a lo simbólico para mostrarse; por tanto simbólico e imaginario social es una realidad de relaciones imbricadas que Castoriadis las ha definido desde la realidad magmática, para hacer referencia a sus entrecruzamientos pero a la vez a sus particularidades. *"lo imaginario debe utilizar lo simbólico no sólo para "expresarse", lo cual es evidente, sino para "existir", para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa mas (...) pero también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad imaginaria ya que presupone la capacidad de ver, en una cosa lo que no es."* (ibid. p. 219)

Esta fuerte relación y diferencia es expresada por Lacan (1998). En sus palabras lo real, lo imaginario y lo simbólico son tres registros que se intercomunican, entrelazan a la manera de un nudo de Borromeo. Este nudo esta compuesto por tres aros independientes que están unidos en un nudo tal que si uno de ellos desaparece el nudo desaparece con este. Pese a las diferencias evidentes entre cada uno de los componentes del nudo, es de absoluto requerimiento la presencia de todos ellos y su enlace para que el nudo pueda existir.

3. Motricidad Humana como campo simbólico e imaginario social.

3.1 Las relaciones en su configuración.

El principio generador que hace posible las relaciones de configuración de la motricidad humana como campo simbólico e imaginario social, es **la naturaleza immanente del ser humano.**

El mundo de la motricidad se constituye en el marco de lo simbólico e imaginario subsumiendo lo ensídico; esto es, que así lo simbólico e imaginario no sean construcciones totalmente alejadas de las características denotativas del movimiento humano y sus aspectos fisiológicos y funcionales, cuando se

llega a las dimensiones simbólicas e imaginarias, las características adjetivas o racionales desaparecen y surgen unas nuevas formas de referirla, ancladas en las creencias, convicciones, intereses y motivaciones sociales y psicosomáticas.

La naturaleza humana sigue este complejo esquema en su constitución, pues hablar de humanos es imposible hacerlo por fuera de su generalidad, y de sus particularidades entendiendo que, justamente lo que nos hace humanos no es nuestra naturaleza biológica, fisiológica, la cual compartimos con muchos animales, sino esa particularidad de sentido e intencionalidad con que cargamos nuestras acciones.

En este marco, la naturaleza corporal/motriz del ser humano, sólo tiene relevancia cuando hemos construido desde nuestras experiencias, desde nuestra imaginación, desde nuestra posibilidad biológica, una corporalidad que en términos de Husserl nos define como subjetividades.

El humano es un “ser de inmanencia”, un ser que pervive gracias a las complejas relaciones que se generan en su naturaleza, muchas ya definidas con gran profundidad desde las teorías psicológicas, cognitivas, sociales, antropológicas incluso por teorías meramente biológicas y evolucionistas; lo cual hace arriesgado el considerar sesgos unidimensionales y unidireccionales en su constitución.

David Lebreton considera a propósito que

Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. Sirven para nombrar las diferentes partes que lo componen, y las funciones que cumplen, hacen explícitas sus relaciones, penetran en el interior invisible del cuerpo para depositar allí imágenes precisas, le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana. (1990, p.13).

De hecho, no sólo son las formas de representar el cuerpo definidas por la sociedad, sino que la sociedad está constituida por seres humanos que con sus corporeidades y motricidades la definen. O sea, no es posible definir una relación única de determinismo social al cuerpo/motricidad, sino que es pertinente comprender que la reacción a este determinismo hace parte del mismo ser humano.

Estas perspectivas apoyadas en racionalidades complejas asumen que todo lo que pasa en y con el humano afecta su “ser”, pero además es afectado por

este. Por tanto, el “ser-humano” es una condición de nuestra naturaleza que no dada per-se, sino configurada en la historia, la imaginación y la experiencia. La motricidad y la corporeidad más que “hacer parte” de estas relaciones las constituyen en un marco de inmanencia ontológica.

De ahí que estudiar la motricidad, más que asumir el análisis de la dimensión motricia, **es estudiar -el ser humano que se mueve con unas intencionalidades no sólo de ser o haber sido sino, y sobre todo, de “llegar a ser”**; esto traza la historicidad siempre proyectiva e inmanente de la motricidad y sus múltiples relaciones.

No es posible en consideración, estudiar la motricidad fuera del “ser humano”, pero tampoco es posible estudiar el ser humano fuera de la motricidad, pues parte de ella lo constituye como “ser posible”, dado que en su articularidad magmática la motricidad se funde con las otras dimensiones configurando un todo complejo que define la verdadera naturaleza del “ser humanos”. Quizá el concepto de hábitos desarrollado por Bourdieu, aproxima la naturaleza compleja de la motricidad y su imbricado juego entre relación y autonomía con lo sociohistórico.

No implica lo anterior la irresponsabilidad de sumir la motricidad como el estudio del ser humano en su totalidad. Por eso, estudiar la motricidad implica considerar por o menos cuatro condiciones:

- La actitud de “**ser sujeto motricio**”.
- La motricidad como entidad política
- La motricidad como expresión de los acuerdos sociales
- Las manifestaciones de motricidad en los diferentes niveles de composición de los imaginarios sociales.

3.1.1 Actitud de ser sujeto motricio

Tener una actitud de ser sujeto motricio, es estar dispuesto a ser pregnado simbólicamente por el movimiento y pregarlo a la vez; es estar presto a ser influenciado por la sociedad y la cultura pero a la vez, dinamizarlas desde la particularidad, es tener la capacidad de generar motricidad como manifestación única. Es tener un hábitos orientado a la motricidad como imaginario social.

Quizá el concepto de hábitos desarrollado por Bourdieu, aproxima la naturaleza compleja de la actitud de ser sujeto motricio: en el autor el hábitos es mucho más que las prácticas sociales comunes, es en sus palabras esa forma en que las estructuras sociales se impregnan en todo lo que somos como humanos en nuestros cuerpos y nuestras mentes y forman esas estructuras que constituyen

las subjetividades (Bourdieu, 1988, 1991). “Es aquello a través de lo cual la institución encuentra su plena realización: la virtud de incorporación que aprovecha la capacidad del cuerpo para tomar en serio la magia preformativa de lo social, es lo que hace al rey, el banquero, el cura, sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre” Bourdieu, 1991, p. 99-100

En el marco de lo dicho, la actitud involucra al ser humano en su totalidad, en su historia y es sus particularidades psicosomáticas; como se dijo, se esta en actitud de “ser sujeto motricio cuando: 1. se está en disposición experiencial para vivir la motricidad definida como acuerdo social; 2. Se está en disposición para crear motricidad desde las particularidades psicosomáticas y 3. Cuando se esta abierto a reconocer y permitir las nuevas manifestaciones de la motricidad que se esbozan como fuerza histórica.

3.1.2 La motricidad como entidad política con proyección a ser sujeto.

En la lógica de los imaginarios sociales, **la motricidad es una entidad política con proyección de llegar a ser**, cuyo escenario y posibilidad es el ser motricio en el mundo social. Es una entidad, por que tiene existencia ontológica, o sea, se constituye en parte central de la naturaleza humana, una parte que no está definida, sino que se define desde el proceso mismo de humanización y hominización pero que a la vez ayuda a definir la humanidad. Es política, por que se realiza con un propósito, y ese propósito siempre está relacionado con lo social y se define por la proyección de llegar a ser, por que el sujeto motricio no es un sujeto acabado, es igualmente incompleto desde el momento de nacer y se va construyendo como proyecto durante toda su vida. Soto (2006, p. 402) piensa que la política se refiere a todas esas relaciones que implican lo social, que surgen de la interacción humana y que presupone una forma de hacer acuerdos sociales para la convivencia.

Al hacer parte de la naturaleza humana, la motricidad es constitutiva de “ser humano”, pero el ser humano tanto psicosomático como social, constituye también la motricidad. Lebreton (2008, p. 8) afirma con enfática profundidad que “existir significa, en primer lugar moverse en un espacio y en un tiempo (...) a través de su corporeidad, el hombre hace que el mundo sea la medida de su experiencia”. Agregaríamos a esta perspectiva del autor *que también es la conciencia motricia como posibilidad de imaginación del ser humano*, la que hace que el hombre haga el mundo a su medida. O sea, que *no es que el mundo sea a la medida de la conciencia, pero tampoco es que el mundo se construye exclusivamente desde la experiencia*; pues como lo propone Castoriadis, muchas ideas, generan experiencias.

En tal sentido, la motricidad no puede ser considerada meramente como producto de la experiencia humana, en la cual interviene únicamente la motricidad como instrumento de conocimiento del mundo, o lo que es peor, como instrumento del cuerpo para lograr esa experiencia o expresarla, en una especie de instrumento de la conciencia fenoménica; *la motricidad, por constituir humanidad y ser constituida por la humanidad, también corresponde al campo de lo pensado, de lo imaginado, de aquello que pese a no estar como realización, está por serlo; pertenece también a esa entidad que se proyecta apenas como posibilidad en la imaginación de los seres humanos.*

De acuerdo a lo planteado, la motricidad no es solamente expresión de la corporeidad, es mejor, expresión de la humanidad del ser humano que lo involucra con todo lo que el es y puede llegar a ser. Un movimiento humano también puede ser pensado como movimiento original, sin referencia, como imaginario radical, y por tanto no como expresión de una corporeidad, sino como esa entidad que, antes de ser originario de una experiencia, lleva a generarla. Se podría considerar este tipo de motricidad como expresión de un sentimiento, como expresión de creencias y convicciones sobre el ser humano y el mundo. De hecho los movimientos hoy considerados como culturales han sido originarios de estas dinámicas.

Pero además de ser una entidad, la motricidad es política; pues se genera con una intencionalidad de realización social. Por hacer parte constitutiva y dejarse constituir por el ser humano, lo acompaña a lo largo de su socialización; *una socialización que no va en una sola dirección, de los constructos sociales al sujeto que se socializa motrizmente, sino que se deja preñar por ese sujeto socializado.* El lindero en la fuerza de la una y la otra es muy sutil y se instaura como un magma que funde constantemente los acuerdos sociales, con las creaciones psicosomáticas. La constante tensión entre la necesidad psicosomática de expresar su motricidad y la reacción instituida de lo social por definir unas formas motricias acordadas, hacen que toda realización motricia sea intencionalmente social.

Tal y como se dijo, el ser motricio, no puede serlo sino como posibilidad de proyección, de llegar a ser, como ser proyecto motricio. La neotenia que es una característica del ser humano, nos permite, sobre todo llegar a ser sujetos motricios. De hecho durante toda la vida los seres humanos vamos enriqueciendo nuestros esquemas, vamos perfeccionando nuestras acciones motricias hasta lograr nuestros propios estilos.

3.1.3 La motricidad humana: expresión de los acuerdos sociales

Pero la pregunta aquí es sobre el ¿por qué se dan estas restricciones o posibilidades?, ¿qué es lo que lleva a las sociedades a asumir tales aperturas o cierres?.

En la teoría de los imaginarios sociales se ha expuesto que estos corresponden a esa dimensión de la vida humana que fuerza a los seres humanos a realizar, decir, hacer, ser, representar de una y no de otra forma. Esto es que, gracias a los imaginarios sociales es que tomamos ciertas decisiones, a veces sin pensarlo, en la realización de uno u otro movimiento, que valoramos ese o aquel movimiento como adecuado y que soñamos este o ese movimiento como posibilidad. Entonces, podríamos afirmar que las manifestaciones o expresiones motricias que observamos no son más que expresiones simbólicas sobre una creencia, convicción e intencionalidad, que las fuerza como realización.

Cuando observamos un grupo de niños jugando, no sólo en los juegos como organización, sino en las acciones motricias involucradas, lo que se aprecia son las expresiones definidas como esquema de acuerdos sociales que ese grupo de niños, niñas y la institución han logrado instaurar como normales, quien realice movimientos no ubicados en ese marco de acuerdos será sancionado por el grupo social (tal y como lo muestran algunos estudios del grupo de mundos simbólicos: Murcia y Orrego, 2009, Murcia y Melo, 2011, Jaramillo y Murcia, 2011; Gonzáles y Murcia, 2011). No vemos el movimiento en “estado bruto” (utilizando la categoría de Searle) sino que vemos la construcción social de los movimientos. Vemos, además, los movimientos **reaccionados** por la intencionalidad, la capacidad, la creencia, la convicción de quien y quienes los realizan.

3.1.3 dinámica de la motricidad desde los imaginarios sociales.

Los imaginarios instituidos.

Si desarrollamos los casos y planteamientos antecedentes, nos encontrábamos con que la motricidad se origina bajo el dominio de los imaginarios instituidos; lo cual cobra relevancia en los procesos institucionales y culturalmente definidos (la escuela, el deporte, la danza) pero en escenarios como el teatro, o la vida cotidiana, esa institucionalización del cuerpo/movimiento parece salirse de los márgenes instituidos y aceptados como normales.

Todas las sociedades crean para sí instituciones que en muchos casos son dispositivos de poder para mantener su estructura. Estas instituciones se generan en el marco de unas formas comunes de ser, decir y representar; en unos acuerdos sancionados socialmente y que de forma regular se hacen cumplir para mantener la funcionalidad de la institución.

Sea como fuere, es una institución (funcional o no) definida desde unos marcos de relación con el “ser corriente”, desde unos acuerdos sociales que establecen cierres, como paradigmas, a partir de los cuales se debe orientar

las acciones e interacciones de sus integrantes. Aquí los movimientos son restringidos no sólo en su forma, sino en su cantidad y calidad. El cuerpo en los salones está reglado de forma implícita, en la cual el movimiento es restringido solamente a mantener el estado postural que una actitud racionalista implicaría. El cuerpo/movimiento es permitido como presencia estática, incluso para el funcionamiento biológico normal, se pide permiso. En los y las estudiantes la campana es liberación del movimiento del cuerpo; es a la vez, posibilidad y restricción, alegría y tristeza, es júbilo y llanto, es comunicación y aislamiento. Tal y como lo analiza Jaramillo y Murcia (2011), en sus análisis del juego- recreo, este es un escenario de libertad y posibilidad en la escuela.

Pero en realidad, no son los esquemas, per-sé, los que llevan a estos rechazos o aceptaciones, sino las convicciones, creencias/fuerza sobre el tipo de movimiento que debe realizarse para lograr un tipo de ser humano pre-definido; para lograr un tipo de sociedad idealizada, son las convicciones-creencias/fuerza sobre las formas de utilizar el cuerpo/motricidad con propósitos educativos. El esquema de inteligibilidad es tan sólo la representación de esas fuerzas que hacen posible rechazar o aceptar una acción o interacción.

Esas convicciones, creencias, que hicieron posible la institucionalidad de la institución escolar, que mantiene los acuerdos sobre las formas de funcionar, sobre lo que es normal, aceptado y aceptable o no, en la institución educativa, son, en realidad imaginarios instituidos. “Lo que llamo imaginario social, dice Tylor, va más allá de la idea inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares (...) esta concepción más amplia, no tiene límites claros, esa es la esencia misma de lo que los filósofos contemporáneos describen como el trasfondo (...)” (Tylor, 2006, p. 39).

Un análisis similar se podría utilizar para visualizar los movimientos culturalmente definidos en el deporte o la danza. En el deporte y la danza, se han ido construyendo formas de realizar el movimiento deportivo y dancístico. Se han habilitado escenarios para ello y hasta hace muy poco se han discriminado tipos de deportes, de acuerdo al género. Estos movimientos culturalmente aceptados, son construcciones sociales, bien, definidas luego de largos procesos de búsqueda (mediante el conocimiento doxático o científico), o bien producto del insight de una entidad psicósomática.

Los esquemas de inteligibilidad o los acuerdos funcionales a que las sociedades han llegado, para definir las mejores formas de moverse en danza o deporte siempre han estado ancladas en significaciones imaginarias sociales, que al trascender la lógica meramente instrumental y funcional del cuerpo humano y su motricidad se ha convertido en simbólicos que guían las formas de ser/hacer, decir/representar el deporte y la danza. Por ello, las formas de moverse en estas manifestaciones motricias no siempre han sido iguales en la

historia. Los movimientos en la danza antigua fueron movimientos orientados a la representación de escenas de la vida cotidiana de la nobleza, en la danza moderna son orientados a la búsqueda de las más variadas expresiones humanas (Gardner, 1998). Las formas de moverse en el Deporte, tampoco han sido iguales en la historia; las formas de nadar han variado, las formas de correr, las formas de lanzar o patear, las formas de saltar. Todas ellas, han experimentado cambios profundos, empujados por unas convicciones y creencias sociales y psicosomáticas que las han hecho posible.

Restricciones y permisividades que no solamente aceptan los espacios donde estas acciones motricias deben realizarse, sino, además, las formas como ellas deben realizarse. No sería técnicamente bien visto que un “gesto, propio de la danza” sea utilizado en un partido de futbol o baloncesto: como tampoco sería bien visto que un “gesto técnicamente bien realizado” del Fútbol o baloncesto sea la base de una danza. Ella si podría tomar el gesto del fútbol para tematizarlo y representarlo en una obra dancística, pero eso ya deja de ser el gesto técnicamente bien realizado.

En la vida cotidiana es excesivamente preponderante la cantidad de restricciones que la sociedad establece al cuerpo/movimiento. Son diferentes los movimientos aceptados en un centro comercial a los aceptados en la calle, o en la casa. Los centros comerciales se han diseñado para que los movimientos sean dirigidos a buscar cosas y crear necesidades; la comunicación intersubjetiva en la oferta y la demanda ha ido perdiendo fuerza en su sueño; hoy existen grandes vitrinas que “venden”, y la relación con el vendedor se realiza en el marco de esa compra-venta; ya no es necesario conocer la persona que vende, pues la marca de lo que se vende se impone sobre ello. El cuerpo/movimiento, antes central en la compra/venta hoy no lo es.

En esos “no lugares ” como los denomina Marc Augé, el movimiento es restringido a la relación “cerrar la venta”. Los pasillos se han especializado en posibilitar y permitir un tipo de movimiento y no otro; ese movimiento fluido del caminar, que permita observar lo exhibido; no es permitido correr, jugar, bailar o realizar otra acción motricia en el pasillo, diferente a “vitripiar” (ver vitrinas o exhibidores de venta).

En la calle los movimientos son también restringidos a las particularidades del sitio donde ella se encuentre, a las personas que las habiten; en la casa las acciones motricias son también restringidas según el lugar y las personas que la habitan. En suma, las acciones motricias que se desarrollan en la vida cotidiana están sesgadas, a los acuerdos funcionales de lo social, a esos avales que definen el movimiento que es permitido o no, a lo que es validado

como normal o anormal. Pero como se ha manifestado antes, esos acuerdos descansan en la base imaginaria de la sociedad que los convoca y define.

La motricidad como creación primera: Imaginario radical.

Pero en la lógica convulsionada de los imaginarios sociales sería un despropósito considerar que todo lo que sucede con las acciones e interacciones del sujeto motricio obedece únicamente a los imaginarios instituidos por lo social. Existen otro tipo de imaginarios que no podrían considerarse en el marco de lo comúnmente definido, de lo naturalizado como práctica social, de lo avalado por la sociedad; imaginarios que no se podrían siquiera considerar en la lógica de lo simbólico formulada por Cassirer (1971), en términos de que tengan permanencia temporal y práctica social; unos imaginarios que aún no generan representaciones sociales a la manera que las considera Moscovici (1986, p. 481-498) al proponer la **objetivación y el anclaje** como aspectos centrales de la representación social. La objetivación es ese proceso mediante el cual se hace real el esquema conceptual; y el anclaje como ese proceso de práctica y aceptación social. (Ver Murcia, 2010)

La motricidad como esa expresión imaginaria del ser humano en su configuración como sujeto motricio, no sólo se define desde los acuerdos sociales ya establecidos en base de sus significaciones imaginarias sociales, sino que también esta determinada, de forma contundente por esas creencias primeras, convicciones que se convierten en “motivos para” (asumiendo la lógica de Schutz), definidos como proyecto posible para crear y dinamizar realidades motricias; por lo tanto proyecciones del mundo motricio particular; de ahí que en su naturaleza radical, son, entidades políticas (como lo propone Shotter) constituidas por el ser humano; puesto que se definen y se generan con una finalidad, la de construir realidades. Su aparición es siempre teleológica y por tanto no especulativa ni fantasmagórica sino, y sobre todo proyectiva, puesto que siempre buscan ser. (Murcia, 2006, 2010).

Estos imaginarios motricios **primeros** o radicales, son los que originan la conciencia del cuerpo/mundo; la conciencia del “ser humano en el mundo”, esa conciencia de ser corporalidad (usando la acepción Husserliana de cuerpo subjetivo, el cuerpo que yo pienso) pero también la conciencia de ser corporeidad, o, en sus mismos términos ser intersubjetivo, ser pensado socialmente, ser espiritual (Husserl 1997).

La conciencia motricia primera es entonces esa cualidad y capacidad que tenemos, los seres humanos de proyectar lo que no existe aún como motricidad; de anticiparlo como posibilidad, de darle existencia con proyección a la generatividad de realidades de movimiento. Se podría decir que son esas

fuerzas que hacen posible que podamos crear movimientos diferentes para cumplir con actividades similares, en lo que se ha denominado la arttricialidad.

El movimiento que realizamos, puede ser visto de forma similar en términos mecánicos y funcionales, sin embargo, el mismo movimiento humano puede estar orientado con diferentes intencionalidades; es ahí donde podría estar la potencia de las teorías de las matrices de movimiento (Murcia, Taborda y Ángel 2008). Una carrera puede realizarse con intencionalidad competitiva o no, y dentro de esta intencionalidad competitiva puede orientarse a un determinado deporte. O una tarea puede ser cubierta por diferentes movimientos; la tarea técnica en el deporte, de lanzar puede solucionarse utilizando muchas formas. He aquí la diferencia central del movimiento de los humanos con el movimiento de los animales.

Pero esa arttricialidad es la forma humana, particular de matizar el movimiento acordado de inventar nuevos movimientos en procura de darle solución a un problema motricio; sin embargo las sociedades la cooptan y la hacen suya, generando sobre ellas acuerdos funcionales. Pese a ello, la capacidad de colorear, delinear el movimiento acordado sigue latente, está en cada uno de los seres humano a tal punto que se convierte en su estilo particular de caminar, correr, moverse, jugar, sentarse, de hablar y hasta de dormir.

“La imaginación radical viene antes que la distinción entre lo real y lo imaginario o ficticio (...) es por que hay imaginación radical e imaginario instituyente que hay para nosotros realidad- a secas- y tal realidad”. (Castoriadis, 1997, p. 133), por tanto, la imaginación radical a que hace referencia Castoriadis es la conciencia a que hace alusión Shotter, que no es cualquier tipo de conciencia; no es la conciencia devenida de la razón, o aquella devenida de la relación con la realidad fenomenológica, tampoco la conciencia objetivante de Kant, mucho menos algún tipo de conciencia desarrollada desde el contacto “choque” con la realidad empírica, tal y como lo proponía Fichte; es una conciencia imaginaria, una conciencia que no se constituye desde un marco de referencia adjetiva o racional, sino que se desarrolla como creación primera (Murcia, 2010).

Gracias a que ha existido esa capacidad particular “psicosomática” de dar el propio estilo a los movimientos y de construir otros salidos de las lógicas referenciales, se han logrado avances, por ejemplo en los deportes, en la danza, y se ha posibilitado el movimiento abierto y expresivo del teatro. La técnica del fosbury flop#, no se comenzó a considerar como adecuada por la sociedad de deportistas en los saltos de altura, hasta que Richard Douglas Fosbury en los olímpicos de 1968 no impusiera un nuevo record del año, 2.24 mts. para saltar la vara. Antes de este atleta Estadounidense se utilizaban otros tipos de técnicas, pero sobre todo era muy común el salto ventral. El no

sentirse a gusto con los estilos impuestos por lo social, y gracias a su imaginario radical, el atleta logró romper con las lógicas comunes y establecidas son normales y naturalizadas en las prácticas del salto en altura. No fue sino hasta que Fosbury rompiera con la marca, que comenzó a pensarse en que había una forma diferente de saltar que podía dar resultados. Una forma que rompía con la lógica de los imaginarios existentes; unos imaginarios fundados en la idea de enfrentar el objetivo cara a cara, en las convicciones y creencias de que la forma de saltar debería exponer el frente al obstáculo, quizá amparados en las creencias de la época.

La danza moderna, esa obra creada como totalidad expresiva fue expuesta por Martha Graham en 1935 en contra de las normas establecidas por lo social para tales propósitos. Eso fue posible, gracias que existían unas convicciones que la impulsaron a entender el cuerpo y la motricidad de forma diferente a las representacionistas y funcionales de la época; gracias a esa capacidad que tenemos los seres humanos de cambiar y transformar el movimiento llenándolo de lo que somos como seres humanos (artricialidad) , de eso que nos hace únicos y diferentes aunque estemos caminando por los linderos de los acuerdos funcionales de lo social.

Imaginarios instituyentes.

Otra de las claridades en la comprensión de la motricidad como entidad política con miras a la realización social es la noción de imaginarios instituyentes expuesta por Castoriadis. En realidad para el autor, no son una entidad independiente de la imaginación radical, pues considera que la fuerza social de una idea es la que define la posibilidad de llegar a ser, y esa *fuerza social de la idea es justamente el imaginario instituyente*. “La socialización no puede hacerse nunca sin la presencia total y la intervención (incluso sí catastrófica) de al menos un individuo ya socializado, quien deviene objeto de investidura y vía de acceso al mundo social cada vez instituido” (Castoriadis, 1998, p.45).

La motricidad en su rango de instituyente, es la entidad política que proyecta socialmente su realización. Esta premisa se dinamiza en los imaginarios fundamentalmente de dos maneras: Una de ellas se visualiza desde la fuerza social que un sistema de creencias está tomando; cuando alguna expresión de la motricidad aparece con fuerza social, cuando se insinúa como posible realización social para la solución de diversos problemas motricios, se está hablando de una motricidad en su rango de instituyente. En este rango de motricidad instituyente se pueden buscar manifestaciones aisladas de la expresión motricia en el grupo social, pero no como un acuerdo generalizado ni naturalizada su práctica, pues pese a que está definida como una representación, en términos de la objetivación que propone Moscovici, aún no tiene el anclaje social.

Volviendo al ejemplo de la técnica del salto en fosbury o a la danza moderna, pese a la ruptura contundente de paradigmas y al éxito de sus perspectivas, estas expresiones fueron ganando adeptos, fueron definiéndose como fuerza instituyente hasta ser cooptadas por lo social.

De alguna manera se habla de imaginarios instituyentes cuando están generados como una fuerza que comienza a movilizar los imaginarios radicales, pero al ser cooptados como fuerza hegemónica que establece cierres sociales respecto de las formas de ser, hacer, decir y representar, al ser cooptados como normalidades en la vida cotidiana, se constituyen en imaginarios instituidos; de ahí que hoy estas expresiones de la motricidad se hayan naturalizado.

En este caso los imaginarios instituyentes, son las líneas desde las cuales los grupos comenzamos a delimitar nuestro sentido común del mundo motricio, los colores desde los cuales comenzamos a matizar el movimiento de forma diferente a lo definido desde lo funcional, o hegemónico; son las texturas con que nuestro sentimiento que comienza a hacerse social, adorna el movimiento inicial; superan entonces las expresiones motricias acordadas socialmente pero tienen ya una fuerza importante de realización.

En la motricidad humana estos sentimientos sociales sobre las mejores formas de realizar uno u otro movimiento para solucionar un problema determinado, tienen cierto grado de existencia real en razón de su "subsistencia" en las prácticas conversacionales de las personas, y en esa medida son capaces de ejercer (como las entidades ficticias) una influencia real en la estructura de sus actividades. Pero "en la medida en que las tendencias sentidas están inconclusas y abiertas a una ulterior especificación en todo un conjunto de formas distintas, poseen cierto grado de ambigüedad o de vaguedad que impide su completa especificación...los objetos mas importantes de este tipo son aquellos de los cuales hablamos como nuestro "yo" y nuestro "mundo", o nuestra "sociedad". (Shotter, 1993, p. 127)

Los imaginarios instituyentes son esa dimensión definida como fuerza social histórica de los imaginarios, lo cual atañe a la posibilidad de relación con la tradición y la historia. Ello, para considerar que la motricidad que se ejerce en el día a día, está surcada por esas fuerzas sociales que la hicieron posible. Esos imaginarios que ya fueron, o que aún siguen siendo pero cuyo interés es la fuerza generativa que los instituyó como hegemónicos.

En términos de lo dicho, estos imaginarios son los comienzos de acuerdos gracias a los cuales hay coincidencias y diferencias respecto de las formas de moverse, gracias a los cuales el círculo no se logra cerrar cuando los imaginarios son instituidos por lo social. Este rango de imaginarios instituyentes

se encuentran en la génesis de los imaginarios hegemónicos, en la génesis misma de los imaginarios instituidos o radicales.

En las recuperaciones arqueológicas de los discursos sobre el movimiento humano, sobre las diferentes formas que ha tomado el cuerpo/motricidad, sobre las formas de sometimiento que se han ido construyendo en el marco de las formaciones discursivas de las diferentes culturas y civilizaciones, desarrolladas por Foucault en Vigilar y castigar (2004), ahí se aprecian estas fuerzas creencias que hicieron posible uno u otro tipo de cuerpo/motricidad.

También, en las perspectivas sociales que ha tomado el cuerpo/motricidad en la historia, algunas ya expresadas. Lebreton asume a propósito cómo en unas lógicas sociales el cuerpo/motricidad es considerado un medio para moldear al hombre en procura de la producción y la ganancia, se podrían considerar que las fuerzas instituyentes de estas prácticas o esquemas de inteligibilidad, están en esos imaginarios de Homo Faber y de división social del trabajo. Para Villarmé, Buret, Marx y Engels, “el cuerpo es implícitamente un hecho cultural” en el cual la condición obrera, la formación en ella de la mano de obra barata, es un analizador del funcionamiento social. (Lebreton, 2008, p.16).

Estas convicciones sobre la motricidad como medio para moldear un cuerpo dócil y productivo, trajeron otros imaginarios en los cuales el movimiento es, en primer lugar estratificado, según clases sociales y en segundo lugar, es cuidado como ejercicio productivo, a tal punto de evitar las enfermedades para soslayar las pérdidas en las empresas, pues las deficiencias de movimiento generan deficiencias de producción. La sociedad define unas formas de cuerpo/motricidad ideales y somete a los seres humanos a conciliar con ellas.

Otras perspectivas sociales buscan reconocer al hombre como producto de su cuerpo/motricidad, en franca oposición a la lógica anterior. En esta, el ser humano es un ser biológico y no cultural. El ser humano se define como lo enuncia Lebreton (2008) por la apariencia de su rostro, de las formas de su cuerpo. La motricidad como instrumento del cuerpo para definir sus rasgos y características se constituye en pieza clave en los procesos de reconocimiento e investigación arqueológica y criminalística. Las culturas antiguas se estudian por las impresiones del movimiento en el rostro; los casos delictivos por las posibilidades que los rostros muestran y sus movimientos en el acontecimiento.

En una reacción en contra de estas lógicas duales, en las cuales el cuerpo/motricidad es tomado por la cultura para moldear al hombre o el hombre se es definido por su cuerpo/motricidad, surgen las perspectivas fenomenológicas, en las cuales el cuerpo/motricidad es el vehículo experiencial

de la conciencia, gracias a este el ser humano tiene relación con el mundo y constituye una idea sobre él. La motricidad en estas lógicas es la expresión de lo sentido por el cuerpo y uno de los vehículos de experienciación del mundo. En Husserl un mundo experimentado como fenómeno individual por el cuerpo/motricidad; una motricidad sentida, vivida en el mundo por cada uno de los hombres, donde las acciones motricias son las que cada uno logra en su contacto con el mundo fenoménico. La motricidad es una respuesta evidente de la experiencia lograda y por tanto expresión de la corporeidad. La corporeidad/motricidad se constituyen como conciencia fenomenológica desde las relaciones con el mundo de la vida y por tanto, quien tiene acceso a la conciencia motricia constituida, no es otro que el sujeto que vivió la experiencia motricia. El conocimiento motricio se logra entonces desde la experiencia vivida y es un conocimiento individual, por tanto imposible de acceso social. En otras posturas menos radicales, como las de Alfred Schutz, se abre la experiencia como acción intencionada con propósitos intersubjetivos y con posibilidades de significación del sentido común. En Heidegger, la idea de constitución fenomenológica del sujeto implica que no sólo se genera conocimiento motricio desde la experiencia fenoménica, sino que el sujeto se constituye en sujeto motricio desde esta experiencia (Ray, 2008).

De ahí que el reto, en una consideración de la motricidad como entidad política con proyección de ser humanos, es en primer lugar reconocer la naturaleza magmática de la motricidad; esto es, como se ha dicho, entender la imbricada relación entre las múltiples dimensiones de lo humano; en segundo lugar, considerar la motricidad como esa entidad referida al movimiento humano intencional con miras a la realización como sujeto social/psicosomático; en tercer lugar considerar la motricidad como ese componente de lo humano que, a la vez que lo ayuda a definir es definido por este en una relación magmática donde la única opción es el ser humano inmanente, en cuarto lugar, y en consideración a ello, la motricidad no puede ser considerada únicamente como expresión corporal o como medio para la perfección o cuidado del cuerpo, pues en y desde ella se expresa la totalidad de la humanidad del sujeto, además que lo constituye como tal; en quinto lugar asumir que la motricidad es de naturaleza simbólica/ imaginaria, cuyas construcciones sociales han marcado las formas de moverse en las culturas y civilizaciones pero han dado paso a las matizaciones particulares y a nuevas formas de movimiento humano, tampoco la motricidad pertenece al dominio exclusivo de la psique, por que el ser humano es a la vez psique / soma y, por último, comprender la naturaleza dinámica de la motricidad humana, siempre en construcción y realización, que hacen que el círculo de cooptación social no las constituya en estructuras inamovibles.

Estas consideraciones dan pie a proponer que pese a que en las formas organizadas socialmente de la motricidad humana (manifestaciones sociales de la motricidad humana), existen una expresiones motricias configuradas desde

los acuerdos sociales, que son relevantes para el funcionamiento de lo social, lo más importante en la motricidad son esas expresiones que aún no son, que están en proyección de llegar a ser, en tanto son las que constituyen el sujeto motricio. Esto asume la perspectiva central de Castoriadis en su propuesta política centrada en “lo que esta por ser”, en lo que se dinamiza como posibilidad, en aquello que aún no es, en la efervescencia magmática de lo social; por que como lo afirma Urribarri (1998, p.18), quien prologa su obra magna “hecho y por hacer” : *“no es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que tiene necesidad de nosotros”*; por que Castoriadis, justamente, descubre que en los imaginarios radicales e instituyentes donde están los motores que dinamizan los cambios sociales.

3.2 Los acuerdos sociales sobre la naturaleza simbólica e imaginaria de la motricidad .

El hecho es que en la gran mayoría de los debates actuales sobre la motricidad se asume, aunque no se desarrolla, que la motricidad puede ser; un campo, ciencia, disciplina o expresión corporal, pero siempre enraizado en la intencionalidad simbólica del ser humano. Esta perspectiva se encuentra muy bien desarrollada en los escritos de Lebreton cuando asume que las múltiples representaciones del cuerpo en las diferentes culturas muestran que el cuerpo “no se trata, de ningún modo, de una realidad evidente, de una materia incontrovertible: “el cuerpo” sólo existe cuando el hombre lo constituye culturalmente”(Lebreton 2009, p. 27)

Por lo anterior, es preciso mostrar algunas referencias de los debates actuales que han buscado llenar de cuerpo teórico la motricidad humana, en las cuales encontramos la coincidencia implícita respecto de su naturaleza simbólica.

Jean, Le Boulch (1992), por ejemplo, que la motivación es la que ace perder el carácter instintivo del movimiento humano; Kurt Meinel y Schnabel Gunter (2004), aseguran que la motricidad humana es una de las formas más sutiles creadas por el hombre en el marco de los procesos relativos al trabajo, el habla y el pensamiento; Víctor, Da Fonseca, (1998), da gran relevancia al movimiento humano y su relación con lo simbólico de forma explícita en cada una de sus referencias; Buytendijk, (en Da Fonseca), ve la inmanencia del movimiento humano en relación con el comportamiento y asegura que la originalidad del movimiento humano no se apega a las lógicas de los mecanismos psíquicos o fisiológicos que se centran en lo consciente o inconsciente del movimiento; Manuel Sergio propone la motricidad como ciencia, bajo el entendimiento de que mediante ella logramos nuestra configuración como humanos; Eugenia Trigo (2000, p. 9), siguiendo los desarrollos de Sergio asume que la ciencia de la motricidad es *“la ciencia de la comprensión y de la explicación de las conducta motricias o acciones”*; Luis Guillermo Jaramillo (2010), considera la motricidad relacionada con la conciencia experiencial;

Deibar René Hurtado (2000) la relaciona con la construcción intencional y Arboleda con la expresión motriz, como movimiento asistido por la conciencia, la propositividad, la voluntad.

Como se aprecia, parece existir acuerdos implícitos o explícitos en las posturas teóricas que sobre la motricidad se están generando en la actualidad, en el sentido de considerar que la motricidad es, ante todo un constructo simbólico el cual se dinamiza desde los acuerdos sociales sobre las formas de ser motriz. Pero también parece evidente en estas referencias que la motricidad, la corporeidad y por tanto la humanidad, son dimensiones fuertemente articuladas e interdependientes, que como el nudo de Borromeo propuesto por Lacan, o la lógica del Magma desarrollado por Castoriadis, son imposibles de desarticular, aunque mantienen sus particularidades.

Bibliografía:

Arboleda, Gómez, Rubiela (2008). Las expresiones motrices, una representación. Hacia la configuración del campo académico. En EF. Deportes. Revista Digital - Buenos Aires - Año 13 - N° 119 - Abril de 2008

Baeza, M. A. (.2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago de Chile: Ril editores.

Berger, P. L., & Luckman, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Décimo séptima reimpresión. Buenos Aires: Amorrortu editores. Trad. Silvia Zuleta.

Bourdieu, Pierre (1991) El sentido práctico. Madrid: Original Francés: le Sents pratique. París Minuit. 1980

Bourdieu, Pierre (1988). Cosas dichas. Buenos Aires. Original Francés. Choses dites. París Minuit. 1987

Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas, Tomo I*. México: Fondo de cultura económica

Castoriadis, C. (1998). Hecho y por hacer. Pensar la imaginación. Buenos Aires: Eudeba, 1998. Es la última producción antes de morir en 1996.

XIV Seminario Internacional y II Latinoamericano de Praxiología Motriz: Educación Física y contextos críticos
Departamento de Educación Física
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

Castoriadis, Cornelius. (1997). *Ontología de la creación*. Colección pensamiento crítico contemporáneo. Bogotá: Ensayo y error. Título original: *L'inconscient et la Science*, París, 306 P.

Da Fonseca, Victor. (1998). *Manual de observación psicomotriz*. Zaragoza, Inde.

Foucault, Michael (2004). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Husserl, Edmund. (1997). *Filosofía contemporánea. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Universidad autónoma de México.

Hurtado Herrera, Deibar Rene (2008). *Corporeidad y motricidad. Una forma de mirar los saberes del cuerpo*. *Educação & Sociedade. versión impresa ISSN 0101-7330. Educ. Soc. v.29 n.102 Campinas ene./abr. 2008. doi: 10.1590/S0101-73302008000100007*

Jaramillo Echeverry, Luis Guillermo.(2010). *Consideraciones mitológicas y epistemológicas de la biología del conocimiento: implicaciones para la motricidad humana*. En: revista en-acción 6. Pp.120-136. Universidad del Cauca.

Lacan, J. (1998). *Posición del inconsciente*. Escritos Vol. 2. Ed. Siglo XXI. México

Barrena, Sara (2007). *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid: Rialp.

Le Boulch, Jean. (1992). *Hacia una ciencia del movimiento humano. Introducción a la Psicokinética*. Trad. Lilia de Franze. Barcelona: Paidós.

Lebreton, David. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires. Edición nueva visión.

Lebreton, David. (2008). *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires. Edición nueva visión.

XIV Seminario Internacional y II Latinoamericano de Praxiología Motriz: Educación Física y contextos críticos
Departamento de Educación Física
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

Meinel, Kurt y Schnabel Gunter (2004). Teoría del movimiento. Buenos Aires: Stadium.

Moscovici, S. (1986). Las representaciones sociales. En Martín Mora. <http://antalya.uab.es/athenea/num2/mora.pdf>. Consulta 31 de julio de 2010.

Murcia, Taborda y Ángel. (2008). Escuelas de formación deportiva con enfoque integral. Armenia: Kinesis

Murcia, P. Napoleón. (2010). Los imaginarios sociales: alternativa de investigación en educación y vida cotidiana. I Congreso Latinoamericano de Investigación educativa. XXI Encuentro del Estado de la Investigación. Córdoba: 22, 23 y 24 de septiembre de 2010.

Murcia, P. Napoleón, Jaramillo, E. Luis Guillermo. (2003). Educación, socialización y motricidad humana. Algunas implicaciones desde la teoría de la acción comunicativa. Ef. deportes, revista digital. Buenos Aires, año 9 No. 66. Nov. 2003. Artículo publicado originalmente en la Revista "Consentido". Revista en Motricidad y Desarrollo Humano. Departamento de Educación Física, Recreación y Deporte. Universidad del Cauca. Popayán. Colombia, 2003.

Murcia, P. N. & Orrego, J. F. (2009). Los juegos intercolegiados en Colombia. Competencia selectiva versus educación ciudadana. Revista Pedagogía y saberes No. 31. Pp. 89-99 Universidad Pedagógica Nacional.

Murcia, P. N. (2011). Universidad y vida cotidiana. Imaginarios de profesores y estudiantes. Madrid: Eae.

Murcia, P. N. & Melo, I.G. (2011). Revista Latinoamericana de ciencias sociales niñez y juventud, Cinde, Universidad de Manizales.

Pintos, J.L.(2002). El metacódigo relevancia y opacidad en la construcción sistémica de las realidades. Revista RIPS: Revista de investigaciones políticas y sociológicas VOL. 2 No. 1-2, 2002, pp. 21-34. Facultad de CC.PP. y sociales de la USC.

Ray, A, Marilyn. (2003). La riqueza de la fenomenología: preocupaciones filosóficas, teóricas y metodológicas. Medellín. Editorial Universidad de

XIV Seminario Internacional y II Latinoamericano de Praxiología Motriz: Educación Física y contextos críticos
Departamento de Educación Física
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

Antioquia. En: Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa. (pp. 139-159)

Sergio Manuel.(2007). Algunas miradas sobre el cuerpo. En acción. Popayán: Universidad del Cauca.

Shotter, J. (1993). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.

Soto, O. Cristian David, Vásquez J. Johanna y Yudi Bibiana Cardona L. (2009). Imaginarios de gente joven sobre la política: Vereda Alto Bonito-Manizales, Colombia. En Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud 7(1): 393-422, 2009-

<http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html>

Taylor, Ch. (2006). *Los imaginarios sociales modernos*,. ISBN: 84-493-1899-8. Barcelona. PAIDÓS,. P. 37-45.

Trigo Aza, Eugenia. (2000).Fundamentos de la motricidad. Madrid: Gymnos.