

# El cuerpo y sus sociologías\*

**Pascal Duret\*\***  
**Peggy Roussel\*\*\***

Traducción del francés  
de Luis Alfonso Palau Castaño\*\*\*\*

Recibido: 12 de julio de 2012  
Aprobado: 30 de octubre de 2012

## Introducción

El objeto “cuerpo”, mediante la proliferación de sus modos posibles de aparición, informa no solamente sobre la sociedad sino también sobre las principales corrientes de la sociología.

La atención que le han dispensado los sociólogos al cuerpo no es nueva. Émile Durkheim, en *La división del trabajo social*, hacía de él un elemento indispensable para la vida social por hallarse permanentemente en juego. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim describía el cuerpo como protagonista de la experiencia de socialización en la presencia de los fieles. Posteriormente, los sociólogos han escrito mucho acerca del cuerpo. En los años 1980, una generación de autores se entregó a una nueva ambición, en parte provocada por la gran atención prestada al cuerpo en la sociedad contemporánea, haciendo de este una rama de investigación específica. Un proyecto de esta naturaleza intentaba responder a la cantidad de discursos y de prácticas que situaban el cuerpo en el rango de las preocupaciones más importantes de nuestros contem-

\* Para el número 3 de la revista Ciencias Sociales y Educación, se publican algunos apartes del libro *Le corps et ses sociologies* de Pascal Duret y Peggy Roussel, París: Armand Colin, 2005. Esta traducción fue revisada y corregida por María Elena Valencia B. (N. del T.).

\*\* Profesor de sociología en la Universidad de La Reunión. Autor de los libros: *Anthropologie de la fraternité dans les cités* (PUF, 1996) y *Les jeunes et l'identité masculine* (PUF, 1999). Fue coeditor de *Les jeunes en difficulté*, (1996), y con P. Trabal escribió *Le sport et ses affaires* (2001).

\*\*\* Profesora asociada de la Universidad de Rennes II. Publicó en compañía de J. Griffet, “The path chosen by females bodybuilders: a tentative interpretation”, in *Sociology of sport journal*, 17, 2000.

\*\*\*\* Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Diploma de Estudios Avanzados del Instituto de Historia de las Ciencias y de las Técnicas de París. Doctor en Historia y Filosofía de las Ciencias, Universidad París I, Panteón-Sorbona. Profesor titular en Historia de la Biología, Jubilado de la Escuela de Estudios Filosóficos y Culturales, Profesor emérito de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: lapalau@une.net.co (N. del T.).

poráneos. Su objeto principal debía ser “el estudio de las situaciones donde el cuerpo se pone en juego” (Berthelot, 1983).

Pero este programa no es fácil de realizar; tropieza, en efecto, con muchas dificultades.

La primera tiene que ver con el entusiasmo mismo que despierta el cuerpo como objeto de estudio y que no resuelve para nada el problema de su constitución como rama de conocimiento autónomo. La sociología del cuerpo no puede definirse ni como el estudio de una práctica (como la sociología del trabajo o la sociología del deporte) ni de una institución (como la sociología de la familia o la sociología de la religión), ni tampoco como la de un grupo particular (como la sociología de las generaciones o la sociología de clases). El lugar privilegiado que ocupa el cuerpo en nuestra sociedad sigue siendo insuficiente para hacerlo pasar de la categoría de objeto de estudio al de disciplina. El cuerpo en sí no tiene existencia; lo que encontramos son individuos, no cuerpos. Excepto por la evidencia de su presencia, nunca descubrimos en el cuerpo nada más que las formas de pensar la relación consigo mismo y con los demás. El objeto sociológico no es pues el cuerpo sino los actores que lo movilizan.

La segunda dificultad está relacionada con la “transversalidad” del objeto-cuerpo, el cual puede ser estudiado por los diferentes campos de la sociología (la sociología de la educación se interesa en el cuerpo a través de la disciplina, la sociología de la salud, a través de los cuidados que se le brindan...). Más globalmente, el cuerpo es una encrucijada de las ciencias sociales. Esta falta de especificidad (puesto que todas las prácticas sociales implican a la vez su puesta en juego y su producción) no facilita su demarcación frente a otros objetos próximos; de ahí, el riesgo permanente que corre una sociología del cuerpo respecto a la dilución de su objeto.

Finalmente, tomar el cuerpo como objeto central de estudio comporta una dificultad de orden epistemológico consistente en un estudio pluridisciplinario mal entendido, el cual cae en una deplorable mezcla de disciplinas, donde el sociólogo se siente satisfecho, como en ningún otro caso, al tomar en prestamo la psicología y hasta el psicoanálisis, en nombre de la complejidad del objeto. Muchas disciplinas pueden ciertamente aclarar el objeto “cuerpo”, pero la interdisciplinariedad no es posible desde el momento en que sus fronteras evanescentes se disuelven en una ilusoria aproximación indiferenciada. Si no existen campos del conocimiento de los cuales los sociólogos estén *a priori* excluidos, es a costa de permanecer fieles a sus métodos y a sus conceptos.

Las ambiciones de una sociología del cuerpo deben limitarse. El cuerpo puede ser considerado como el hilo conductor que guía la atención del investigador. El cuerpo, como mira central, informa entonces sobre las concepciones que toda sociedad se forja de las personas y que toda persona se forja de la sociedad.

Este hecho les plantea a las sociologías varias preguntas, intrincadas entre sí. Las primeras atañen a la identidad. ¿En qué medida el cuerpo sirve para definirnos? ¿Cómo permite pensar la relación consigo mismo y con los demás? Característica permanente de sí mismo, pero también modificable, el cuerpo abre, en virtud de sus metamorfosis, posibilidades de transformación de a identidad.

Las segundas remiten a la diferenciación social: ¿Qué formas adopta la socialización diferencial en función de los grupos sociales o incluso, de los sexos? ¿Qué tipos de variaciones producen a su vez estas diferencias en los usos sociales del cuerpo?

Las respuestas a estas preguntas no son unívocas, y además revelan muchas tensiones como las que se generan entre la afirmación de la pertenencia a un grupo y la apropiación de sí mismo, entre el “yo” y el “nosotros”, entre el anclaje y la transformación, entre el cuerpo marcador social y el cuerpo borrador de las pertenencias estatutarias, entre la apariencia y la interioridad...

Para presentar las respuestas aportadas por los sociólogos, el plan de esta obra comprende tres partes. En los primeros capítulos, recordamos el papel jugado por el referente “cuerpo” en los modelos de análisis propuestos por las diferentes corrientes sociológicas: estructuralistas (capítulo 1), interaccionistas (capítulo 2) y, finalmente, las que tienen origen en la experiencia sensible del individuo (capítulo 3).

En la segunda parte, nos focalizaremos en los aspectos de la gestión de la apariencia en el proceso de individualización. Ya sea que se trate de describir el lugar del cuerpo en el individualismo de masas (capítulo 4) o de la evolución contemporánea de las normas de belleza (capítulo 5), se pondrán de relieve las relaciones entre construcción personal y asignación colectiva. Contrariamente al reduccionismo que solo ve una anulación de las formas colectivas en el auge del individualismo, se intentará analizar de qué manera el cuerpo suscita diversas expectativas contradictorias.

Finalmente, la tercera parte tendrá que ver con el papel del cuerpo en la construcción de las identidades de género (capítulo 6) y, de manera más general, acerca de los modos de control social sobre el cuerpo (capítulo 7).

Como en toda obra de síntesis que intenta establecer puntos de referencia en un campo del saber, el itinerario propuesto al lector estará basado en los grandes ejes, considerados indispensables, para orientarse en la literatura sociológica. Se presentarán, asimismo, indicadores de la más reciente actualidad, mostrando en qué son portadores de porvenir. Como herramienta de trabajo, este manual no exime, sin embargo, de un retorno a las fuentes citadas; más que un sustituto, se espera que sea una invitación a la lectura y una guía de estudio.

## **Cuerpos, estructuras sociales y diferencias culturales**

Los sociólogos han adoptado modelos que ponen en juego diferentes escalas de observación para analizar los usos y las funciones sociales del cuerpo. En la perspectiva de un constructivismo estructuralista<sup>1</sup>, algunos se interesan, “en campo amplio”, por los papeles del cuerpo en la construcción y la afirmación de las identidades dentro de los grupos sociales diferenciados.

### **Cuerpo y grupos sociales**

#### ***El cuerpo y sus habitus***

Pierre Bourdieu se ha centrado a menudo en la dimensión corporal de las prácticas sociales<sup>2</sup>. Para el autor, el cuerpo ejerce, por lo menos, una triple función: de memoria, de aprendizaje de hábitos de clase, y de marcador de posición social.

El autor establece dos formas principales de objetivación de la memoria y de la historia (1979, 1992): una en las instituciones y la otra en los cuerpos. En determinados cuerpos, ambas se fusionan en un mecanismo de encarnación de las instituciones: el rey, el sacerdote y el banquero devienen la monarquía, la iglesia o el capitalismo hecho hombre<sup>3</sup>.

La historia personal, indisociablemente ligada a la del grupo social de pertenencia, se sedimenta en el cuerpo bajo forma de *habitus*. El cuerpo es pues una memoria activa, el lugar de inscripción de la ley del grupo (*lex insita*) que hace concordar los “agentes” y las prácticas, más allá de todo cálculo estratégico, y casi siempre, de toda la referencia consciente. Para el autor, el cuerpo es una especie de “memento” que “entraña el espíritu sin darse cuenta” (1980, 115). Una de las originalidades de este modelo sociológico es la de rechazar las dualidades entre cuerpo y espíritu, inteligencia y sensibilidad<sup>4</sup>, sustituyéndolas por una dialéctica de las estructuras mentales y los cuerpos.

El cuerpo, en tanto que vehículo de los *habitus*, es el instrumento de una transmisión, a menudo infra-consciente, de las disposiciones sociales y de los gustos (alimenticios, deportivos, estéticos...). En efecto, el *habitus* se concibe como la forma incorporada de la condición de clase así como de los condicionamientos sociales que esta impone. El cuerpo se halla entonces, claramente, en

<sup>1</sup> Donde la realidad social se muestra como una construcción que pone en juego estructuras objetivadas por el análisis.

<sup>2</sup> La palabra “cuerpo” constituye regularmente una entrada en los índices de sus numerosas obras.

<sup>3</sup> El autor insiste: “la institución solo es completamente viable si se objetiva en forma duradera, no únicamente en las cosas, sino en los cuerpos” (1989, p. 97).

<sup>4</sup> Para afirmar que el cuerpo es fuente de una intencionalidad en sí y para sí, el autor se ve obligado a movilizar ciertas ideas fenomenológicas, caras a Merleau-Ponty, con el fin de apoyar su sociología estructural (Bourdieu, 1992).

el centro de la experiencia de clase como mecanismo, a la vez de interiorización (de incorporación precoz de valores) y de exteriorización de las disposiciones así adquiridas (Bourdieu, 1980). De esta manera, los “agentes” están a tal punto inmersos en lo social que no pueden tomar la distancia reflexiva necesaria para comprenderlo. Sin embargo, gracias a las propiedades de su cuerpo, y a su “sentido práctico”, ellos pueden interpretar perfectamente su partitura social sin ni siquiera haberla estudiado. Desarrollando una metáfora deportiva, el autor sugiere que el *habitus* incorporado es una especie de “sentido del juego”, el cual permite al “agente” anticipar el futuro orientándose por adelantado, guiado por sus orígenes (Bourdieu, 1984).

### ***El cuerpo, lugar de una primera educación de la moral de clase***

El cuerpo aparece como el soporte privilegiado del aprendizaje, y en particular, en el momento de la primera educación. “La crianza de los niños”, la educación de la limpieza, de la higiene, del mantenimiento, representa un momento crucial en la incorporación de las estructuras y de las jerarquías sociales. Si el cuerpo es herramienta por excelencia de los aprendizajes, es porque aprende mucho, retiene bien y, a menudo, sin ni siquiera activar la conciencia del que aprende. Asimila relaciones sociales sin prevenir ni alertar al agente que las sufre y que participa en esta incorporación. Mediante una sucesión de pequeños gestos, “juzgados sin importancia y que se realizan sin pensarlo” (Pinto, 1999: 204), el orden social se inscribe en el cuerpo sin poderlo evitar puesto que pasa desapercibido. Las pedagogías corporales enmascaran el orden que las fundamenta y que ellas perpetúan: “Toda la astucia de la razón pedagógica reside precisamente en el hecho de obtener, por violencia o amenaza, lo esencial bajo la apariencia de exigir lo insignificante” (Bourdieu, 1972: 197).

Con un proceder cercano al de los trabajos de P. Bourdieu, Luc Boltanski ha estudiado los cuidados del cuerpo que las madres prodigan a sus bebés (1969). Este estudio corresponde hoy a una sociología que se remonta a la puericultura y los cuidados maternos, pero que permitió abstraer principios de oposición en el tratamiento del cuerpo, e igualmente de sacar a la luz diferenciaciones en los discursos de los médicos, de acuerdo con las madres de los diferentes grupos sociales.

Para el autor, en los años setenta, si las mujeres de las clases populares no seguían estrictamente los consejos de la puericultura, era porque estaban más apegadas a los cuidados tradicionales y menos familiarizadas con los avances de la medicina. La cercanía a los saberes afirma de este modo, una menor distancia temporal<sup>5</sup>. Las madres de las clases desfavorecidas serían depositarias

<sup>5</sup> Según el lugar que ocupan en la jerarquía social, los sujetos detentan un saber más o menos reciente sobre el cuerpo y sus cuidados.

de un saber más antiguo acerca de los cuidados materno-infantiles, mientras que el gusto por la novedad crecería con las clases sociales. Además, el doctor –principal agente de difusión de los saberes médicos sobre el cuerpo– establece relaciones diferenciadas con las madres. Así, les explicará gustoso el porqué de sus decisiones a las que pertenecen a las clases superiores y se limitará a una relación de autoridad con las que provienen de las clases populares, precisamente aquellas que adoptan normas correspondientes, para las otras madres, a un saber anticuado sobre el cuerpo. El autor anota, por ejemplo, que las madres de origen humilde, continúan (como a comienzos del siglo) amamantando su bebé al seno<sup>6</sup>. S. Gojard (2000) distingue en la misma perspectiva, dos modos de difusión de las reglas de alimentación del recién nacido: por una parte un “modo científico” caracterizado por el recurso al pediatra como prescriptor del régimen alimenticio, frecuentado sobre todo por las mujeres de estratos altos, y por otra parte, un “modo familiar” basado en la transmisión “intergeneracional”, especialmente frecuente entre las mujeres de estratos populares.

De manera general, las categorías de alimentación utilizadas son indisociables de las representaciones globales del cuerpo. La introducción de las comidas ricas en féculas y en carne tendrá todas las posibilidades de ser objeto de atribuciones diferentes. Las madres de las clases populares compartirán la convicción “de haber dado fuerzas a su bebé”, “de haberlo hecho vigoroso”, mientras que la crítica de la “pesantez” de los alimentos, que remite a las “obstrucciones digestivas”, así como al miedo a la obesidad, crecerán con la elevación en la escala social. Las dos dietéticas se oponen. En la primera, el buen alimento es aquel cuyos efectos se materializan inmediatamente en la carne dándole volumen.

En la segunda, los alimentos sanos son los que nutren el cuerpo sin volverlo “feo”. No son pues solamente las categorías funcionales y sanitarias las que aparecen en juego, sino también las estéticas. El bebé bonito, en los medios populares, debe ser rollizo, mofletudo, nalgón, carnudo, en suma: todo redondez; por el contrario, en los medios acomodados conviene desconfiar de la obesidad y de la “comida malsana” que hace engordar inútilmente a los niños. Este debate se prolonga en los deberes de la madre. El primer deber de la mujer preñada en las clases altas será el de no subir “demasiado de peso”, no “dejarse deformar”, “no descuidarse” después del parto; este deber se transformará en una exigencia de retorno rápido al peso ideal, es decir, al nivel de deseabilidad, el que tenía antes del embarazo. Inversamente, en medios populares, la preocupación por la

<sup>6</sup> En esto el estudio está bien situado en el pasado y no escapa al envejecimiento. Por ejemplo, con la renovación de los métodos de puericultura, la lactancia materna es en el año 2000 muy aconsejada, tanto y tan bien que ya no sabemos si las madres de los años setenta descritas por el autor son retardatarias o elementos precursores. Asimismo, la oposición entre medicina curativa y enfoque preventivo ya no es, hoy en día, sinónimo de oposición entre medicinas nuevas y medicinas tradicionales. Habría que precisar entonces, que la medicina nueva ha retomado campos del conocimiento como el de las plantas, la homeopatía, por ejemplo...

belleza virginal de la mujer encinta es juzgada, en el mejor de los casos, como ridícula y en el peor, inmoral. Las mujeres que ya no amamantan “por miedo a arruinar sus pechos” faltan a su deber de mujeres y pierden su feminidad en su afán por conservarla (Boltanski, 1969, p. 94).

### **Los usos sociales del cuerpo**

Las encuestas estadísticas (como *INSEE première*, n° 356, 1995) muestran las variaciones morfológicas que subsisten en función de la clase social. Los empleados superan en más de cuatro centímetros de promedio a los obreros. La distancia es menor para las mujeres de las mismas categorías. La balanza los diferencia aún más claramente que la estatura puesto que los obreros son tres veces más numerosos en acusar una sobrecarga ponderal de al menos veinte por ciento, superior a la norma de relación peso-estatura en la tabla de Lorentz.

Pero, además, muchos estudios de esta misma corriente sociológica (Boltanski, 1971; Bourdieu, 1979, 1984; Mauger, 1987) han mostrado las principales diferencias entre la cultura somática de las clases populares y la de las clases “burguesas”. Sin embargo, paradójicamente, con respecto al cuerpo, Bourdieu ha sub-utilizado su modelo de clasificación de los agentes en un espacio bi-dimensional de posiciones sociales: capital económico y capital cultural. Si el capital cultural ha servido de factor explicativo determinante para distinguir las oposiciones del gusto respecto a objetos próximos (por ejemplo, entre ciertas prácticas deportivas<sup>7</sup>), los análisis del autor tocantes al cuerpo se han organizado principalmente alrededor de la oposición entre prácticas populares y prácticas dominantes (o científicas<sup>8</sup>). En los medios populares prevalece la representación del cuerpo como herramienta correlativa a una relación instrumental con el organismo. El valor de virilidad (Bourdieu, 1998) inscrito en el cuerpo permite comprender mucho sobre las conductas de los que solo cuentan con su fuerza de trabajo. Los actores que sobrevaloran los criterios de utilidad y funcionalidad del cuerpo en una visión mecanicista se encuentran en la actualidad en una posición precaria. Ciertamente, esta concepción está amenazada por la devaluación del valor profesional del compromiso corporal, tanto más cuanto aumenta el nivel de instrucción y de diplomas, al tiempo que disminuye la importancia del trabajo manual en provecho del trabajo intelectual. No obstante, la exaltación

<sup>7</sup> Por ejemplo, a fines de los años setenta, C. Pociello construía con referencia al “espacio de las posiciones sociales” una estructura hipotética bautizada “sistema de los deportes”, organizada por una doble oposición entre, por una parte las prácticas energéticas y las prácticas informacionales, y por la otra, entre las prácticas mecanizadas y las prácticas de carácter ecológico.

<sup>8</sup> Este análisis apunta directamente al problema de la democratización de algunos cuidados del cuerpo. Las respuestas oscilan entre una política activa de “nivelación” de las clases populares (con el riesgo de proceder a una “imposición de legitimidad”), considerando la cultura dominante como la única digna de inversiones, o a través de la revalorización la “cultura popular” tratada ya no como una ausencia de cultura dominante y científica, sino reconociéndole sus propias formas de legitimidad (Crignon, Passeron, 1989).

de la fuerza no ha desaparecido totalmente. Por ejemplo, para los jóvenes de los barrios populares (Duret, 1996), no es suficiente con ser musculoso, es necesario además evitar pasar por un *Boy's band*, o un afeminado. Estos muchachos se sienten felices sabiendo que tienen un cuerpo que da miedo; para ellos, gustar no es encantar sino intimidar. "Soy duro como un vaquero del oeste", "mientras más miedo infunda más me respetan", nos confesaba un líder del arrabal parisino (Duret, 1996).

La fuerza física en los ambientes populares es mucho más sacralizada puesto que constituye el último recurso posible para definirse. Última carta para soltar cuando se carece de ases económicos y culturales, el cuerpo es un vector de rehabilitación identitaria porque permite salvaguardar el honor (el "respeto" en lenguaje indígena). Antídoto de la vergüenza, de la humillación escolar, la fuerza física restaura la estima y procura la certidumbre de ser, a pesar de todo, un "duro"<sup>9</sup>. La celebración de la dureza corporal remite también a la resistencia al mal y a los atentados hechos al cuerpo. Mientras que el cuerpo siga siendo percibido esencialmente como un instrumento, conviene escucharlo lo menos posible para no reducir su actividad. L. Boltanski señala que "si se espera hasta lo último para ir a ver al médico o para «entrar al hospital» es porque las obligaciones de la vida cotidiana prohíben o hacen extremadamente difícil el abandono de lo que se exige del cuerpo" (1971, p. 219). La enfermedad en las clases populares es como una varada o un accidente repentino que reclama una medicina curativa (en la que el médico reparador debe poner al enfermo nuevamente de pie). La enfermedad corporal se define por el dolor y se reduce a él. Estar en buen estado de salud es poder olvidar su cuerpo.

Inversamente, en los medios acomodados estar en buena salud es ponerle atención a su cuerpo. Los miembros de las clases superiores tienen una percepción más acerada y más diversificada de los mensajes lanzados por el cuerpo. No establecen una diferencia tan tajante entre el estado de salud y de enfermedad. Para ellos, la enfermedad se inscribe en el tiempo, es una degradación progresiva de donde deriva una "escucha" más constante y más atenta al servicio de una consideración preventiva. La construcción de una tal dicotomía tiene, sin embargo, sus límites; por ejemplo, la negativa a escucharse, bajo la presión de las obligaciones económicas que prohíben interrumpir el ritmo de la actividad cotidiana ¿solo concierne a las clases populares? Asimismo, cuando los obreros cambian de relación con el tiempo (jubilación por ejemplo) ¿cambian su relación con el cuerpo?

<sup>9</sup> Valor devaluado en el mercado del empleo donde antaño encontraba numerosas perspectivas, actualmente en las ciudades, la fuerza no es más que pura ilusión; los jóvenes pueden administrarla en dos mercados: el de la delincuencia y el de su prevención.

## El hexis y el cuerpo

El *hexis* corporal está constituido por un conjunto de conductas fuertemente interiorizadas al punto de volverse disposiciones permanentes. La otra dimensión del *habitus*, llamada por Bourdieu el *Ethos*, corresponde a las disposiciones éticas. Una y otra se refuerzan. Un buen ejemplo de la potencia de un *hexis* nos es ofrecido por Pinçon & Pinçon Charlot (1998) en su estudio sobre la alta burguesía donde muestran cómo la elegancia está más asociada con los “buenos modales” que con ciertas vestimentas. Los buenos modales implican una exposición discreta de técnicas y habilidades propias de la sociedad mundana (saber caminar con ligereza pero con seguridad, tener un porte de cabeza altivo pero informal), las cuales reposan sobre un perfecto dominio corporal<sup>10</sup>. Tener “clase” es mostrar a través de su cuerpo que se hace parte de una cierta élite. El caminado en particular, constituye una verdadera carta de presentación; incluso en *smoking* o en frac, se reconocerá al hombre de los estratos bajos, al avanzar a saltitos, como un pingüino saliendo del baño. Las condiciones que hay que respetar para ser elegante deben estar perfectamente interiorizadas como para que además parezcan “naturales”. La operación que permite suprimir los esfuerzos y encubrir los aprendizajes hace ver la habilidad adquirida mediante la disciplina corporal como un talento innato, transformación esencial a las relaciones de dominación en tanto las justifica e incita a los dominados a aceptarlas.

Para P. Bourdieu, la percepción de las jerarquías sociales remite a la inmediata percepción de la postura. La dignidad de la persona se expresa por su mantenimiento y su rectitud. La clasificación entre lo alto y lo bajo del mundo social se ilustra por medio de la oposición entre lo “recto” y lo “curvo”, la cual a su vez sostiene aquella que se establece entre la “rectitud” y sus dos antónimos: la bellaquería y la flojera, pero también la que existe entre el hombre y la mujer<sup>11</sup>. P. Gaboriau muestra cómo, en las antípodas sociales de la alta burguesía, los indigentes han integrado igualmente esta gramática corporal. La postura del pedigrüeno no puede en la actualidad limitarse a una mirada baja, a un cuerpo encorvado y a una mano tendida: debe también sugerir la responsabilidad de su destino.

<sup>10</sup> Si después de un curso intensivo de baile de salón usted danza el vals contando laboriosamente los tiempos en su cabeza, va a parecer “menos natural” que si bailara desde los diez años.

<sup>11</sup> En “la recolección de las olivas” –uno de sus ejemplos favoritos– el autor muestra cómo el trabajo corporal del hombre recto, erguido y golpeador, se opone al de la mujer, encorvada hacia el suelo, recogiendo con flexibilidad y sumisión, en un esfuerzo continuo, lo que el hombre ha tumbado de lo alto del árbol. Al realizar una etnografía de los campesinos montañeses de la región de Cabilia, el autor confirma la estructuración de la división del trabajo entre los sexos por las oposiciones binarias alto/bajo, recto/curvo, adelante/atrás. Estas categorías, que presiden la construcción de los cuerpos sexuados, están cargadas del sentido antropológico, y a veces cosmológico, que separa las estaciones, lo seco y lo húmedo, la noche y el día (Bourdieu, 1972, 1998).

## A contrapié

Para Bourdieu, los “agentes” incorporan *habitus* que repercuten sobre la manera como estos perciben, mantienen y utilizan sus cuerpos. Este análisis circular ha soportado muchas críticas que pretenden aminorar el papel de los *habitus* como sistema global de disposiciones (orientadas por la experiencia y orientando la acción), así como relativizar el carácter necesariamente colectivo de sus experiencias, o finalmente, cuestionar el encasillamiento en oposiciones binarias del tipo dominante/dominado. No retomaremos la crítica abrupta del *habitus* como buldózer del colectivo que derriba lo singular<sup>12</sup>.

Sin embargo, se puede dudar en aceptar la construcción de un mundo binario y jerarquizado donde la difusión de los modelos se haría siempre desde lo alto hacia lo bajo en la escala social. Algunos modelos en la actualidad parecen por el contrario, difundirse desde abajo (de los centros de las ciudades) hacia arriba (los barrios exclusivos), e incluso, en forma más manifiesta, desde los jóvenes hacia los menos jóvenes, ya sea que se trate de vestimenta, maneras de hablar o maneras de imponer su presencia corporal a los otros. Por ejemplo, el trastorno identitario de aquel que desea volverse un hombre (Duret, 1999) proviene no tanto de la ausencia de referencia sino de la profusión de modelos contradictorios. En realidad, la dominación masculina (Bourdieu, 1998) no se expresa en un social unidimensional donde se opondrían de manera unívoca lo legítimo y lo ilegítimo, lo dominante y lo dominado. Cuando cohabitan valores heterónomos, es necesario considerar que algunas conductas pueden ser a la vez legítimas e ilegítimas.

Conviene, por tanto, excluir el análisis que hace del cuerpo un marcador social por excelencia sugiriendo que al poseer capital corporal, es posible lograr desactivar el juego de las pertenencias hasta el punto de no tener que cuestionarse y eximirse de ser cuestionado acerca de lo que se es estatutariamente. Para P. Bourdieu, si el cuerpo es el lugar de la denegación de lo social (Bourdieu, 1979)<sup>13</sup>, esta en sí misma no puede ser tomada al pie de la letra; al contrario, es menester desvelar lo que oculta, es decir, las funciones del cuerpo como instrumento de clasificación y de reproducción que diferencian gusto y pertenencias sociales. Denunciando esta pretensión de neutralidad, el autor devela en *La distinción, crítica social del juicio*, el papel de los “*habitus*” como forma incorporada de la condición de clase en los juicios hechos sobre el cuerpo, tanto desde el punto de vista de su estética, de sus cuidados, así como de su alimentación. El cuerpo –lejos de carecer de ataduras sociales– es para el autor

<sup>12</sup> Puesto que se trata acá para P. Bourdieu de un recurso y no de un límite de su teoría, “el *habitus* plantea que lo individual, e incluso lo personal, es social y colectivo” (1992, p. 57).

<sup>13</sup> Uno de los postulados epistemológicos de este paradigma sociológico sigue siendo la no-conciencia de los “agentes”; citemos al autor cuando habla del cuerpo: “hay pocos casos como este, en el cual la sociología se parezca tanto a un psicoanálisis” (1979, p. 9)

un elemento central del sistema de disposiciones regulatorias. Ciertamente el cuerpo es un factor de permanencia de la identidad (dice “quién soy yo”), el cual asegura la continuidad del ser para sí y para el otro<sup>14</sup>, pero no se podría cuestionar su incapacidad para establecer relaciones sociales por fuera del esquema pre-constituido por los *habitus*. El cuerpo, así adopte poco los cánones de la cultura de masas (músculo y delgadez) ¿no es por el contrario un medio de circulación en lo social, una manera bien real (y no una simple denegación) de ubicar en un segundo plano el sí mismo estatutario?

Podemos tomar como ejemplo, para acreditar esta tesis, el éxito de las emisiones como *Loft story*<sup>15</sup>. Si se abandona la denuncia radical externa (la que se dedica a la telebasura) para interesarse en los motivos de la fidelidad de los espectadores y se trata de comprender, desde adentro, el capricho y la aprobación del público, se evidencian mejor las razones de la ineficacia de la agitación crítica de los “intelectuales”<sup>16</sup>. Mientras que estos fustigaban sin descanso la acción perturbadora de las fronteras entre vida pública y vida privada<sup>17</sup> –inducida por la disposición del Loft que colocaba a los participantes, durante semanas, bajo el ojo de las cámaras de manera casi permanente– los espectadores se deleitaban intensamente con la puesta en primer plano de los cuerpos aunque se excluyeran sus identidades sociales. La emisión ofrecía ciertamente una muestra bastante representativa de la juventud porque los habitantes del Loft eran muy estereotipados (el joven karateka, francés de padres árabes, el intelectual anti-deportivo, la joven elegante y super maquillada...); pero más allá de esta diversidad, una característica común estimulaba particularmente a los jóvenes telespectadores: la ausencia misma de cualificación de sus nuevos héroes. Se apropiaban los personajes con mayor facilidad por tratarse solo de cuerpos. Detengámonos un instante para dimensionar esta paradoja: a la inversa del reportaje deportivo, *Loft story* se proponía mostrar en pantalla a jóvenes del común y no a campeones excepcionales. De esta suerte, los jóvenes telespectadores pasaban del placer de admirar a sus estrellas deportivas, envidiadas pero inaccesibles, al de encontrar personajes insólitos pero muy parecidos a ellos.

<sup>14</sup> La cuestión de la conservación de la identidad se plantea con agudeza cuando el individuo se transforma físicamente.

<sup>15</sup> El éxito del rating (94% de telespectadores entre los 15 y los 24 años) ha sido tanto más notable en cuanto muestra la resistencia de los telespectadores a la crítica. Millones de jóvenes telespectadores, así como de todas las edades, han opuesto pasivamente su consumo privado del espectáculo a la agitación intelectual de los que públicamente los condenan. Caso ejemplar del límite entre la influencia de persuasión de los “intelectuales”, y la enorme brecha entre la “intelligentsia” y el “pueblo”, como lo ha notado N. Helnich en “Cómodos en la descivilización”, in *L'Art en conflit, La Découverte*, 2002. <En Colombia sucede lo mismo con realities como Protagonistas de Nuestra Tele...> (N.de T.)

<sup>16</sup> En la primera edición de Loft, Aziz es vigilante y no delincuente, Kenza es empleada de comercio y no está desempleada.

<sup>17</sup> *Loft story* transgredió muchas fronteras de la intimidad corporal (especialmente sexual). La única que ha resistido es la frontera excremental puesto que las cámaras han permanecido por fuera de los sanitarios.

Los jóvenes exclamaban: “son como nosotros”, invirtiendo, de paso, el sentido de la identificación clásica (somos como ellos). Despojados de sus rangos y de sus estatutos sociales (Singly, 2001)<sup>18</sup>, los participantes promovían un ideal de interacción basado en la exposición de lo íntimo, sin tener en cuenta lo que se era en sociedad o lo que se sabía hacer en ella. El cuerpo pasaba entonces de marcador social a ser su inverso: borrador de diferencias estatutarias. De pronto, el cuerpo se convertía en el ábrete sésamo por medio del cual se accedía a la intimidad de las personas para ver lo que eran “verdaderamente”, al tiempo que se dejaban de lado las identidades sociales. Poseer capital corporal (para decirlo en el estilo de Bourdieu) es detentar una forma de excelencia que procura la satisfacción de estar conforme con lo que unánimemente se busca, manteniendo en suspenso, al mismo tiempo, los demás capitales poseídos por los “agentes”.

## Diferencias culturales

### ***Adornar y marcar el cuerpo en las sociedades tradicionales***

Tatuajes, escarificaciones y perforaciones en las sociedades tradicionales sirven para escribir el mundo y la ley del grupo directamente en el cuerpo (Carrouges, 1976; Gröning, 1997; Godelier & Panoff, 1998). El cuerpo solo es aceptable cubierto de signos de pertenencia, manera de recordar que, en esas sociedades es un recurso colectivo y no un bien privado. Tatuarse implica entonces poner el mundo exterior en su piel, teniendo por función, de alguna manera, acoger el entorno. Pero conviene evitar un contrasentido antropológico producido a veces por un etnocentrismo que aplica los modos de pensar del individuo occidental a las sociedades tradicionales (Borel, 1992); estas formas no son ajenas al cuerpo pues él mismo tiene por materia prima la naturaleza. En las sociedades tradicionales, las fronteras del cuerpo no dibujan las del individuo<sup>19</sup>. Las marcas del cuerpo informan sobre el papel atribuido a la naturaleza en el origen y el desarrollo de las personas. Godelier & Panoff (1998) nos muestran cómo las marcas que sirven para recordar la unión de un hombre y de una mujer no son suficientes para obtener un nuevo ser humano; entre los Baruya de Nueva Guinea, por ejemplo, el padre está encargado de reforzar los huesos del feto por la donación de esperma, la madre le provee la carne al embrión, pero este no nacerá nunca sin la intervención del sol sobre el vientre materno para hacer que brote la nariz

<sup>18</sup> El autor nota que en ningún momento son llamados por su apellido, sino únicamente por su nombre. Esta omisión corresponde a un mito fundamental de las escogencias electivas; la persona no puede confundirse con su valor social, sino que se identifica con lo que es, más allá de esa máscara.

<sup>19</sup> Por ejemplo, entre los Yanomami del Brasil, todo individuo tiene dos cuerpos, su cuerpo humano y su doble animal en la selva. Pero es sobre todo porque la persona puede tener muchas almas, que el individuo no se limita a la frontera de su cuerpo. Entre los Dogons, los Keis y los Ashuars, cada uno tiene muchas almas, para algunos exteriores del cuerpo. No se puede entonces generalizar la visión cristiana donde el cuerpo aparece como la prisión del alma.

y se dibuje la cara del bebé. Por consiguiente, en signo de reconocimiento, la nariz será horadada y tatuada. Entre los Mandaks de Nueva Irlanda, los niños son pensados como el producto de dos parejas: la formada por el padre y la madre, pero también por la de Moroa y Sigirigum, los dos personajes mitológicos, representantes del cosmos y de la sociedad, que son de hecho tatuados en las palmas de las manos.

Así, el cuerpo en estas sociedades es una totalidad “socio-cósmica”. Por ello es difícil estar de acuerdo con el análisis del psicoanalista Bruno Bettelheim cuando en *Las heridas simbólicas*, creyendo oficiar como etnólogo, compara las escarificaciones de los miembros de tribus “primitivas” con las mutilaciones de niños esquizofrénicos. Según este autor, tanto los unos como los otros se sentirían impotentes para actuar sobre el mundo y por tal razón se replegarían sobre sus propios cuerpos para ejercer su poder. Esta hipótesis queda sin piso en las sociedades donde la escisión entre el cuerpo y el mundo no existe y donde tocar su cuerpo es lo mismo que tocar el mundo.

No todas las regiones corporales se prestan igualmente a estos artificios. Las partes anatómicas privilegiadas suelen ser las cercanas a los orificios, a la bisagra del adentro y del afuera. Por estas aberturas se llevan a cabo las funciones vitales, alimenticia, excremencial, sexual. El mundo nos penetra y nosotros nos vertimos en el mundo. Estas fronteras primordiales entre el adentro y el afuera han sido el objeto de un proceso de civilización<sup>20</sup>; el tatuaje juega aquí un papel de domesticación de la zona de intercambio entre el interior y el exterior. Pero también hay una función erótica entre pudor y erotismo que oculta y subraya al mismo tiempo.

## Las marcas en nuestra sociedad

En las sociedades comunitarias tradicionales, el cuerpo no individualizaba puesto que el proyecto del propio individuo no se singularizaba en modo alguno respecto al del grupo. Contrariamente, en las sociedades modernas el cuerpo como factor de individuación y como instrumento de separación entre sí y el mundo, entre uno y los otros, repliega el sujeto dentro de sí mismo. Le confiere los contornos de su identidad, así como el sentimiento de ser él mismo (Le Breton, 2002). No obstante, en nuestras sociedades, hemos conservado ciertas prácticas, que son casi “ritos” –señaladas por V. Moulinié (1998)– en una serie de operaciones de cirugía que le practican cicatrices al cuerpo y escanden la cesura de las edades. Apoyándose, por ejemplo, en principios de salud poco verificados, las ablaciones de las amígdalas, de las adenoides o del apéndice, se justifican más profundamente por su papel simbólico de preparación a la vida

<sup>20</sup> Tanto desde el punto de vista de la ontogénesis (aprendizaje de la limpieza) como de la filogénesis (disimulación de los momentos de intimidad corporal progresivamente sustraídos a la mirada).

adulta futura. Parece difícil *a priori* establecer un lazo entre operaciones que se sitúan en la nariz, la garganta y el bajo vientre. Ahora bien, el autor muestra que todas tienen en común el devenir de la sexualidad futura. Las representaciones del cuerpo infantil están organizadas a partir de una escisión, por medio de una separación progresiva entre los órganos de arriba y los de abajo. Una ilusión comúnmente compartida lleva a pensar que si las glándulas rinofaríngeas (en relación de competencia con los testículos<sup>21</sup>) no son retiradas antes de la pubertad, pueden volverse verdaderos frenos para la sexualidad. Sacarlas conduce a precaverse para más tarde, un poco como sucede con las paperas “que todo el mundo sabe que es mejor tenerlas cuando se está pequeño” (Moulinié, 1998, p. 62). Mientras que la ablación de las amígdalas es una operación de infancia destinada simbólicamente a poner fin al enlace fuerte entre el arriba y el abajo del cuerpo, la pre-adolescencia sería para el autor el momento privilegiado de las crisis de apendicitis, en particular en las niñas. En efecto, las representaciones profanas de la enfermedad suponen que al agrandarse el ovario llegue a comprimir el apéndice, implicando su inflamación. Verdadero rito de preparación (más que de paso) a la edad adulta, no es raro que la ablación del apéndice se dispare en las aulas de los colegios como una epidemia, mientras que la enfermedad evidentemente no tiene nada de contagiosa, a no ser la necesidad “del paso por ella”. El autor nos hace partícipes de muchas historias de vida en las que los sujetos se ufanan “de haber lanzado la moda en la escuela”. Ellos explican que mostrar su cicatriz los valorizaba ante los que no habían tenido la experiencia. Relatan la curiosidad de los demás niños haciendo círculo en torno a ellos, prestos a escuchar, a volver a oír una vez más, el relato de su estadía en el hospital, así como para la pérdida de la virginidad o la llegada de las primeras reglas, la ventaja temporal que se le toma a los otros permite obtener beneficios en términos de estatuto y reconocimiento de su precocidad.

Hasta en los años setenta, los tatuajes solían funcionar como un signo de marginalidad y de pertenencia a una banda juvenil, lo cual, en ocasiones, únicamente se lograba después de un conjunto de severas pruebas (Monod, 1968). El tatuaje, entonces, era signo de estatus; asimismo, en prisión, correspondía a una especie de certificado de paso por el mundo de los “duros”. Sin embargo, nuestras sociedades, a partir de los años ochenta, fueron asistiendo a nuevas modalidades de marcaje (piercing, branding), las cuales, incluso, dieron lugar en la literatura norteamericana, a la aparición de un concepto sociológico – “*modern primitive*” (primitivo moderno)– que sugiere el resurgimiento de antiguas prácticas. Por otra parte, estas nuevas modalidades aparecen, de hecho, en las antípodas de los antiguos ritos de pertenencia; ya no se destinan a asegurar la conformidad al grupo, sino a hacer vivir un “yo” autónomo. La marca no agrega

<sup>21</sup> Relación de analogía directamente presente en las metáforas como “tener las bolas”, “se me subieron las glándulas hasta arriba”. (N.de T) *Ambas relacionadas con estados de ira.*

nada a las estructuras sociales sino que individualiza. El *piercing*, por ejemplo, es una decisión personal deliberada que no confirma ningún estatuto; hace parte de una construcción de sí mismo la cual no depende de la posición dentro de un grupo. Simboliza la libertad que el individuo toma en su propia existencia (Le Breton, 2002). La marca como iniciativa personal es, ante todo, un medio de establecer complicidad consigo mismo. En consecuencia, el *piercing* refuerza el sentimiento de existir al mismo tiempo que se escapa a la indistinción<sup>22</sup>.

Se ha señalado una especie de gradación en las marcas contemporáneas que iría del “*sticker*” (tatuaje deletable) al *piercing* (reversible), luego al tatuaje definitivo para rematar en las conductas de los “plusmarquistas corporales”, quienes se reclaman en mayor o menor medida del “body-art”, no les es suficiente con perforar o mutilar el cuerpo; aun precisan utilizar su propio dolor para significar el del mundo. El dolor señala la gravedad del momento. Probarse a sí mismo que se es capaz de soportarlo actúa como refuerzo identitario. Pero a menudo los jóvenes *piercistas* utilizarán, por el contrario, el argumento de su inocuidad para incitar a los más tímidos a dar el paso; el “plusmarquista corporal”, en cambio, no enmascara el hecho de que el dolor participa en la transformación, en la experiencia de modificación (Le Breton, 2001, 2002).

Finalmente, en contrapunto a este proceso de individuación, los logos publicitarios firman la pertenencia a la “comunidad de los consumidores adoradores de la marca” (Hellbrun, 2001). Actualmente las campañas publicitarias suelen recurrir al tatuaje del logo de una marca en el mismo cuerpo de un personaje famoso. Algunas propagandas han llegado inclusive hasta utilizar los ojos, como en el caso de los lentes “*Puma*” adoptadas por el atleta Lindford Christie. En un proceso mimético de imitación, este fenómeno ha traído como efecto el tatuaje voluntario del logo en cuestión, sobre el cuerpo de algunos consumidores conquistados por el encanto de la marca. La significación del marcaje se invierte, ya no es el vestido el que pertenece al individuo (listo para servirle de carta de presentación), es el individuo el que pertenece a la marca. Para Hellbrun, tatuarse un logo *Nike*, como los motociclistas pueden tatuarse el logo *Harley-Davidson*, significa adherir a una comunidad sin fronteras y sin otra ley que la de compartir la visión del mundo propuesta por la marca: “*Just do it*”. Así, para el autor “en una sociedad ampliamente secularizada, la marca corporal impresa en el cuerpo se inscribe como una figura religiosa por cuanto permite unir a los hombres compartiendo los valores que esta defiende” (Hellbrun, 2001, p. 46). Si nos sentimos tentados a la imposición de un logo, a una suerte de ritual religioso de comunión, es necesario, sin embargo, insistir sobre los límites de la analogía. En realidad, la marca no propone ningún más allá ni trascendencia

<sup>22</sup> Pero sin duda se puede superar la oposición irreductible entre función de separación y función de agregación, asignadas a las marcas corporales. En efecto, nada impide querer afirmar una identidad singular al mismo tiempo que se busca vincularse.

alguna; asimismo, la admiración por los ídolos que la portan no puede confundirse con el culto a cualquiera de los santos, ya que estas figuras están sujetas a una renovación acelerada, al ritmo de las temporadas deportivas o de las fluctuaciones del negocio del espectáculo. El simple juego metafórico, en vez de aclarar, entraba el análisis del fenómeno.

## El cuerpo oculto del Islam

Todas las culturas no producen las mismas normas ni ordenan las mismas reglas corporales. En materia de pudor, por ejemplo, las prohibiciones varían ampliamente de una sociedad a otra. El peso de las pertenencias religiosas acrecienta estas diferencias como lo muestra el trabajo de M. Chebel sobre *El cuerpo y el Islam* (1984). La presencia del cuerpo en el espacio social de los países del Magreb está regida por códigos que contrastan a menudo con los de los países occidentales. El tchador (el velo) y el hijab (el fular) son solo los aspectos más mediatizados. Pero el cuerpo, incluso oculto, incluso mantenido a distancia, es un elemento importante de la sociabilidad y de la seducción. De ahí su importancia en dos sentidos específicos: el oído y la mirada. El autor subraya en particular la importancia de las miradas como forma de seducción; como instrumento del *premium mouvens*, la mirada acumula la ventaja de la discreción y la huida, puesto que retroceder cuesta poco. A la ojeada masculina, “hierro de lanza de la seducción en los países Magrebís” (1984. p. 160), expresión clara de su intención, responde la mirada de reojo de la mujer marcando el interés, sin que por ello manifieste abiertamente su consentimiento. Viene luego el momento de la decisión y de la escogencia, de la aceptación o del rechazo. Este último está marcado por el desvío de la mirada, o incluso de la cabeza; la aceptación pasa con mucha frecuencia por una risa ahogada. Para el autor, es necesario evitar la interpretación que hace del Islam una religión austera y ascética. M. Chebel indica tres funciones principales del cuerpo en el islam. En primer lugar, ciertamente, el cuerpo es un instrumento religioso, consagrado a la oración y a la veneración de Alá. El movimiento fundamental de este cuerpo es la prosternación al punto que los cuerpos musulmanes son definidos en muchas ocasiones en el Corán<sup>23</sup> como “los que se inclinan”. Segundo, el cuerpo musulmán es también el del guerrero que debe endurecerse para la yihad. Tercero, el musulmán es también un teórico del cuerpo erótico y acá también está sometido a una serie de prescripciones precisas (por ejemplo, las relacionadas con la purificación del cuerpo femenino en los baños). No se debe confundir pureza y limpieza del cuerpo. Se puede estar limpio sin respetar la sucesión de los actos rituales de la tradición. Para permitir un cambio de estatuto del cuerpo y purificarlo cuando está contaminado por el acto sexual (Janaba) o la sangre menstrual, las grandes abluciones (Al-ghusl) remiten más a una práctica religiosa que higiénica.

<sup>23</sup> En particular Azora IX, versículo 113 <Mahoma. *El Korán*. Madrid: Aguilar, 1963. p. 267> (N. de T).

Muchos autores han desarrollado análisis comparativos (Zeghidour, 1990; Michéri, 1994; Duret, 1996) para mostrar cómo los jóvenes inmigrantes árabes de la segunda generación se apropiaban estas prescripciones avanzando un paso en la tradición y uno en la Modernidad. Estos autores han evidenciado particularmente el doble-lazo a que están sometidas las jóvenes de origen árabe: su asimilación a la sociedad que las acoge las condena a pasar por “traidoras” frente a sus familias, y el respeto de la tradición las hace pasar por “atrasadas” o por “esclavas” respecto a sus compañeras. Para escapar a esta disyuntiva contradictoria, creadora de una “esquizofrenia social”, estas muchachas llevan una doble vida: en familia y afuera. Salen con el fular, pero se cambian cuando llegan al colegio. La principal estrategia de adaptación frente a la vigilancia de los padres, y sobre todo, de los hermanos mayores, consiste en fingir la aprobación profunda de las obligaciones religiosas para evadirlas mejor (“uso el fular solamente para que mi hermano me deje tranquila”). “Juvenilizan” su actividad para poder salir y así lograr estar durante el mayor tiempo posible en diversiones permitidas a los niños, independientemente de su sexo. Es preciso, sin embargo, relativizar esta situación de mártires, casi prisioneras, de las jóvenes ciudadinas. En ruptura con estas imágenes de reclusión, estos estudios evidencian ante todo que la Tradición no es impuesta sino, más bien, aceptada. Así, se muestra que tras las puertas cerradas de los apartamentos, los cuerpos se escenifican sin reserva, las niñas suelen ponerse los vestidos tradicionales de sus madres para bailar la danza del vientre y luego desfilan como *top model* al ritmo de una música “disco”.

En definitiva, el compromiso del cuerpo está guiado por un cierto número de reglas que fluctúan de acuerdo con las sociedades y con las culturas, pero aun estando sometido, el cuerpo es un instrumento que las cuestiona.

(...)

## **Cuerpos, saberes y poderes**

En las relaciones que establecen los individuos con los poderes políticos, el cuerpo ocupa un sitio preponderante: constituye a la vez un lugar de inscripción de los poderes y una última herramienta de protesta.

## **Los modos de control social sobre el cuerpo**

### ***Sobre la vigilancia***

En la época clásica aparece una nueva concepción de la vida en sociedad que transforma profundamente los principios de gestión del cuerpo. El poder moderno es un *bio-poder* cuyo dispositivo interviene sobre el cuerpo en dos niveles: el de la administración global de la población y el de los individuos, apoderándose de los detalles más íntimos de la vida cotidiana. El desdoblamiento del

poder, para Michel Foucault, comporta dos caras: una administrativa, que se materializa en las regulaciones bio-políticas de conjunto, y la otra, disciplinaria e individualizada.

Por una parte, a escala global y, teniendo en cuenta los cambios socio-demográficos del siglo XIX, la regulación de los procesos vitales de las poblaciones se convierte en un imperativo mayor. Foucault muestra hasta qué punto el poder del soberano se va borrando en beneficio del poder del Estado y de la *Razón de estado* (1976, 1986). En efecto, el poder ya no se expresará prioritariamente a través de la ejecución, ocasionando la muerte. Por el contrario, alejándose de esta voluntad, el poder se empeña en hacer crecer la vida y administrarla a partir de nuevas fuentes de saber. Una aritmética política se da a la tarea de definir y medir la fuerza de cada uno de los Estados por la tasa de natalidad, el nivel de salud y las estadísticas (esperanza de vida, evolución de peso y talla...). Ya que el tema de la salud de los cuerpos ingresa al inventario de las riquezas de los Estados concurrentes, el poder político decide encargarse de la vida de las poblaciones (1976, pp. 183-184). Esta perspectiva supone unos principios renovados en cuanto a eficacia, propiedad e identidad, los cuales se alejan progresivamente del peso de la metafísica y de los modelos jurídicos del antiguo régimen. El control social ya no reposa en la apropiación de los cuerpos (inversamente a la esclavitud) sino sobre la obediencia consentida y posteriormente sobre la ciudadanía. Al mismo tiempo que se vuelve objeto de gentileza y cuidados especiales, buscando así el mejoramiento de su eficacia, el cuerpo se convierte además en fuente de preocupación. ¿Cómo asegurar que estas fuerzas acrecentadas no se retornen contra el poder? No era suficiente pues con trabajar en la eficacia productiva o combativa de los cuerpos, sino también en su docilidad.

Se explica así, por otra parte, el papel que ha jugado el poder en la individualización de la disciplina.

Las antiguas formas de poder podían actuar con brutalidad, reprimir o aniquilar, pero cuando lo hacían, permanecían por fuera de los individuos. Pero ahora, lo nuevo se expresará dentro de ellos, bajo la forma de la moral y de la ética. Estará basado en una interiorización de las normas disciplinadoras.

Las enfermedades y las presiones impuestas al cuerpo son, en realidad, un problema crucial que se les plantea a las relaciones entre los miembros de una misma sociedad. Al pasar del siglo XVIII al XIX, la justicia penal cambia profundamente, tanto en la manera de castigar los crímenes como en su justificación moral. Michel Foucault va a detallar esta evolución en *Vigilar y castigar* (1975) donde muestra cómo el castigo corporal (el suplicio) fue sustituido por una pena directamente menos física (la detención). El cuerpo supliciado, descuartizado, decapitado, amputado, dado en espectáculo en su sufrimiento y su matanza, desaparece, remplazado por el cuerpo recluso y oculto del detenido. El paso del

suplicio a la detención de los cuerpos marca, de esta forma, un cambio radical en la relación público/secreto. No solamente el patíbulo, la picota y el potro son cuestionados, sino que la horca (hasta fines del siglo XIX) ya no estrangula sino en las penitenciarías, hasta 1981, cuando es abolida la pena de muerte en Francia. En esta evolución, se pasa de una instrucción secreta, que termina en un suplicio público, a una instrucción pública, seguida de la aplicación de una pena disimulada. En efecto, el juicio no busca castigar sino corregir; ya no es a la ejecución de la sentencia y al sufrimiento disuasivo del cuerpo al que se le atribuyen las virtudes morales, sino al proceso y a la condena que calculan, dosifican y gradúan el tiempo de encierro, como si se tratara de un remedio. La eficacia disuasiva ya no está en el espectáculo de las carnes destrozadas, sino en la ineluctable e implacable certidumbre de que todo aquel que se equivoque será juzgado y castigado. En este sentido, el sometimiento del cuerpo se convierte en barbarie, y los tormentos impuestos oscilan hacia la atrocidad. El suplicio se vuelve un espectáculo sospechoso de acostumar a los espectadores a una crueldad de la cual se quería apartarlos. Michel Foucault lo subraya: "en el castigo-espectáculo, un horror confuso brotaba del cadalso, envolviendo a la vez al verdugo y al condenado, transformando en compasión o admiración el oprobio infligido al supliciado y, por ende, en infamia, la violencia legal del verdugo" (1975, p. 16). El riesgo consistía en hacer parecer al verdugo a un criminal y en despertar la compasión -y hasta la admiración- por el supliciado. Cuando se tiende a mejorar las condiciones del condenado, las técnicas no se conciben solamente en función de la expiación de las faltas; no se trata ya de lastrar el cuerpo sino de suspenderle sus derechos. El cuerpo continúa estando en juego, pero en posición de instrumento de intermediación entre el fuero interno del individuo que ha errado y su alma que hay que corregir. Este nuevo objetivo exige técnicas específicas en la reclusión y la observación.

En la reclusión, la disciplina corporal implementada en la cárcel difiere de la impuesta en el ejército o en las fábricas. Se trata claramente de dos visiones de la perfectibilidad centradas en el desarrollo físico y en el manejo creciente de las fuerzas útiles. En estos espacios, el cuerpo está sometido pero activo. La disciplina carcelaria, por el contrario, se orienta a una mejora de orden moral, basada en un principio de renuncia o de privación, convirtiendo simplemente el cuerpo en un medio para acceder al alma. En la vigilancia, la disciplina exige un cambio completo de la mirada. Aquí, lo propio del poder ya no es el mostrarse y opacar a quien domina. El régimen de visibilidad se invierte. El poder<sup>24</sup> no

<sup>24</sup> Los análisis de Michel Foucault han cuestionado diversos postulados marxistas que prevalecían en los años setenta <del siglo pasado> en cuanto al poder: postulado de propiedad (el poder ya no se considera como la propiedad de una clases social), postulado de localización en el estado (el poder ya no se concibe localizado en tal o cual aparato de estado sino que se ha capilarizado a todos los niveles de la sociedad), postulado del modo de acción represivo (el poder halla también su fuente en la interiorización). Para un inventario detallado de esta ruptura, leer Gilles Deleuze (1975, 1986).

busca ya ponerse a plena luz; se satisface con la penumbra. Según el modelo panóptico (Foucault, 1975, capítulo “el Panoptismo”) el individuo debe sentirse vigilado permanentemente. En su origen, el *Panopticon* (proyecto arquitectónico carcelario de Jeremy Bentham) se compone de un edificio con un anillo en el contorno y una torre en su centro. En el edificio periférico, dividido en celdas a plena luz, los prisioneros están expuestos a la mirada de un vigilante ubicado en la torre, al cual no pueden reconocer. Así, el efecto de disciplina se obtiene: separado de los otros, pero a la luz, el recluso debe sentirse perpetuamente vigilado, ya sea que la atención se ejerza realmente sobre él, o no. Desde que se levanta hasta que se acuesta, el detenido da por hecho que está bajo la mirada de sus vigilantes, lo cual hace que se someta al poder, se cohíba y, de alguna manera, se vigile a sí mismo. El *Panopticon* es para Michel Foucault la metáfora de la economía del poder moderno. En este modo disciplinar, la ley es remplazada por la norma, y la represión, por la interiorización<sup>25</sup>.

Una tergiversación común en la interpretación de la lectura de *Vigilar y castigar* consiste en ver en la creación de lo carcelario un corte franco entre un “antes” de la prisión (donde el cuerpo no habría sido sino un lugar de expiación) y un “después” donde solamente a través del encierro se tendría acceso al alma. Esta ruptura hay que relativizarla en tres puntos:

- Por una parte, las violencias punitivas infligidas al cuerpo en la Edad Media y luego en el Renacimiento, podían también estar dirigidas al alma cuando provenían, por ejemplo, de una institución religiosa. El terror político de la Inquisición, concebido por Torquemada en España y luego difundido como modelo por la curia romana en el siglo XVI, se basa en la oposición entre el cuerpo perecedero y el alma inmortal (Benassar, 1994) ¡Qué importan los sufrimientos, siempre puntuales, si abren las puertas de la eternidad! En este caso, la falta de piedad no consistiría en poner un término a la tortura si el herético se mantiene en la negación, sino, por el contrario, en redoblarla para lograr la salvación de su alma.
- Por otra parte, no podemos desconocer que el encierro moderno tiene sus efectos sobre el cuerpo. No se puede evocar la cárcel sin pensarla como un lugar donde el cuerpo no sufre. Esta utopía del “bien-estar” carcelario<sup>26</sup> no resiste el análisis de las condiciones concretas a las que está sometido el cuerpo (hacinamiento, promiscuidad, desnutrición, ausencia de intimidad, abusos sexuales). Por lo demás, Michel Foucault asociaba su labor investi-

<sup>25</sup> De manera semejante, N. Elias había igualmente percibido en “la dinámica de occidente” el paso de la sumisión hacia la auto-obligación.

<sup>26</sup> La cual puede llegar, en casos extremos, hasta la utopía de una ejecución menos dolorosa. El debate sobre la pena capital en los Estados Unidos no es tanto sobre su abolición o su mantenimiento como sobre las maneras de quitar la vida sin hacer sufrir. Por esto, la preferencia concedida en algunos estados a las inyecciones (de tranquilizantes primero, después el veneno) en lugar de la silla eléctrica.

gativa con un compromiso militante, haciendo parte activa de las luchas del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP). Así, pudo constatar hasta qué punto las protestas de los presos eran, ante todo y claramente, una rebelión de los cuerpos.

- Finalmente, suponer que el encierro carcelario solo pretendía la inserción y la integración social de los detenidos una vez terminada su pena. Michel Foucault subraya en *Vigilar y castigar* (capítulo “ilegalidad y delincuencia”) que los reformadores penitenciarios de comienzos del siglo XIX no albergaban ninguna esperanza ingenua sobre el alcance corrector y reeducativo de la detención. Sabían que la extensión de la prisión no reducía la tasa de criminalidad; por el contrario, aseguraba la perdurabilidad y la reproducción de la delincuencia. La institución carcelaria y, más ampliamente, el sistema penal producían una población marginal y delincuente, utilizada por el poder político para mantener a raya a la clase obrera<sup>2731</sup>.

### **Los cuerpos sometidos a la violencia sexual en prisión: ¿un efecto de la privación o un operador jerárquico?**

La prisión es un lugar donde el detenido pierde su libertad de circulación, su derecho a la intimidad, y se encuentra privado de sexualidad heterosexual la mayor parte del tiempo. El prisionero está “des-civilizado” en el sentido en que el proceso de civilización (Elias, 1969) ha conducido a la progresiva disimulación de las funciones corporales excremenciales estableciendo una frontera estricta entre lo privado y lo público. Estas formas extremas de humillación, vividas en la puesta a prueba del pudor, se reencuentran en la trasgresión de la frontera de la intimidad sexual<sup>2832</sup>. En efecto, la sexualidad heterosexual tan solo puede subsistir durante las visitas en los locutorios<sup>2933</sup>. Esta sexualidad, que depende esencialmente de la voluntad de los guardias, se limita casi siempre a un servicio sexual que la mujer le ofrece al hombre. Sin embargo ¿es verdaderamente la privación y la carencia, la causa de los abusos sexuales en prisión? D. Welzer-Lang (1996) propone otra hipótesis. El abuso sexual permitiría clasificar en prisión dos tipos de poblaciones: los machos de virilidad indiscutible (los jefes, los duros) y los sub-hombres sumisos y plegables a voluntad. La violencia

<sup>27</sup> Michel Foucault cita a Charles Lucas quien escribía en 1824: “La misma sentencia que envía a prisión al jefe de familia, reduce, día tras día, la madre a la indigencia, los hijos al abandono y la familia entera a la vagancia y a la mendicidad” (*Vigilar y castigar*, p. 273). La reincidencia, individualmente marca el fracaso, pero políticamente representa el éxito del sistema.

<sup>28</sup> La trasgresión excremencial es sin duda la más fuerte. Es notable, por ejemplo, constatar que una emisión como “loft story” –que ha transgredido (como tantas otras) las fronteras de la intimidad sexual– no colocó ninguna cámara en los sanitarios, único lugar sustraído a la mirada de los espectadores. Ver Heinrich N. “Cómo en la civilización”, in *L’Art en conflit, La Découverte*, 2002.

<sup>29</sup> El régimen carcelario francés no permite la visita conyugal en las celdas (n. del t.).

sobre los cuerpos actuaría como un operador jerárquico que a la vez genera y sub-tiende las clasificaciones viriles. En esta lógica, aquel que por su debilidad no reacciona justifica de hecho su dominación. El autor muestra (a partir de un estudio empírico) que el abuso sexual en prisión se aplica no tanto en términos de satisfacción de necesidades sexuales como por el mantenimiento implacable de la norma viril y por la sanción a sus desvíos. De este modo, en función de su posición en el mundo de la delincuencia y de sus antecedentes, los detenidos podrán ser más o menos respetados y disponer de más o de menos derechos sobre los demás.

Este análisis muestra claramente que todo proxeneta y atracador dispone desde su entrada en prisión de un capital simbólico importante, el cual les permite alcanzar rápidamente un estatuto dominante, mientras que otras categorías de detenidos deberán pasar por pruebas, y que los inculpados por transgredir las costumbres, los violadores (incestos, violación de menores) pueden ser maltratados en cualquier momento. Los detenidos sancionan a los violadores porque contrarían la moral de los jefes en tres aspectos: primero, el violador de niños no ha probado su fuerza pues abusa de un ser sin posibilidad de resistencia. Frente al irremediable trauma, los jefes se niegan a tener en cuenta el desarreglo psicológico del acusado (que exige una simple terapia psiquiátrica); ellos ven sobre todo en el comportamiento del delincuente, la cobardía imperdonable; cuidar no es castigar. Se trata pues de “hacerlo sufrir”, y el abuso perpetrado sobre el detenido es pensado entonces como un justo castigo. Conviene castigar “la violación con violación” (1996, p. 95). Inútil insistir sobre el hecho de que esta “justicia” utiliza las mismas formas que denuncia; para los jefes no se trata de volverse un violador o un “marica” (y mucho menos un “cobarde y flojo”) sino de infligir una sanción sexual a alguien que no es digno de pertenecer al grupo de los otros detenidos. Por consiguiente, desde que es identificado como un violador, el prisionero estigmatizado debe vivir permanentemente alerta y evitar los momentos de gran riesgo, representados en las caminadas, las actividades deportivas, y por supuesto, las duchas, so pena de ser agredido. Los homosexuales son igualmente una población carcelaria maltratada. Cuando un detenido se declara –o es considerado– como homosexual, va a ser asimilado a una mujer y deberá asumir comportamientos de domesticidad. La prisión confirma, así, la percepción viril de los géneros y de las relaciones sociales de sexo en el propio grupo de los hombres. Fundada sobre una relación de fuerza y sumisión, la posesión del cuerpo no es entonces sino una ignominia más entre otras (robos, insultos, golpes, imposición de tareas domésticas).

El cacicazgo es también concebido en prisión como la dominación de los antiguos sobre los más jóvenes. En esta lógica es necesario aprender a sufrir para volverse hombre. Enseñarles a los recién llegados a respetar los códigos y los ritos por medio de la humillación y el sufrimiento se justifica mediante la

voluntad de “blindarlos”, de hacerlos más fuertes. Pero el abuso con los novatos es una manera de compensar, a costa de su reproducción, la afrenta hecha a su propia virilidad. El abuso perpetrado representa, entonces, no tanto una verdadera reparación del abuso sufrido, sino una suerte de “ventaja simbólica”, una trivialización de la violencia corporal. “Ya pasé por esto, ahora es tu turno”.

### **La administración de la sexualidad: la epidemia del SIDA, un ejemplo de lógica foucaultiana**

La aparición del sida en Francia y el modo de gestión de la epidemia constituyen un buen ejemplo de este tipo de poder. Uniendo la sangre y el sexo en un contagio devastador, el sida reunía los elementos para despertar los miedos ancestrales a las grandes epidemias. El traumatismo causado por el espectáculo del envejecimiento acelerado de los cuerpos en una sociedad que busca a toda costa la juventud, se agravaba con las previsiones catastróficas que se hacían de este flagelo: “la peste del siglo XX”. Sin embargo, desde sus comienzos en los años ochenta, cuando reinaba una gran incertidumbre sobre los modos de propagación de la epidemia, las medidas preventivas se impusieron a la tentación represiva. A pesar de las preocupaciones manifiestas, las políticas públicas hicieron prevalecer siempre la responsabilidad sobre la fuerza y la prohibición (Vigarello, 1993). Efectivamente, la ley no ha sido utilizada en ningún caso para restringir la pluralidad de las formas de sexualidad, respetando el principio de la propiedad de su cuerpo y de su libre disposición. El rechazo a imponer un rastreo sistemático, así como el de adoptar cualquier forma de cuarentena o de medidas discriminatorias darán cuenta de esta voluntad. Lejos de aislar, las campañas resaltaban, por el contrario, el tema de la responsabilidad y de la solidaridad: “Todo el mundo puede contraer el sida”, “comprender a los contagiados, nos ayuda a luchar contra el sida”. Estas frases, difundidas por los medio de comunicación no sugerían renunciar al placer; no ponían en la balanza las distintas sexualidades, separando las legítimas de las ilegítimas. Simplemente buscaban transformar las conductas para protegerse de la enfermedad; no querer obligar al otro obligaba a actuar sobre sí mismo por medio de la elaboración de una defensa individual (el uso del preservativo).

El papel informativo de los centros de rastreo anónimo, gratuito y voluntario, no limitó para nada los apetitos sexuales sino que contribuyó, por el contrario, a la constitución de un “saber-poder” sobre la enfermedad. Ya no es la ley la que va a obligar al cuerpo, golpeando al culpable, sino la medicina, la psicología y la sexología las que se encargarán de difundir toda una serie de saberes que posibiliten el gobierno individual del cuerpo. En consecuencia, el poder sobre el cuerpo ya no es privilegio de algunos actores que serían sus detentadores exclusivos y que controlarían a grupos totalmente desprovisto de tal poder; este se encuentra por doquier en la sociedad, en puntos innumerables y con las mismas dimensiones. El modo de gestión preventivo de la epidemia supone

claramente una capilaridad del poder no identificable ni con el Estado ni con las asociaciones (Rivard, 1992).

En *La Voluntad de saber*, como ya lo había hecho en *Vigilar y castigar*, Michel Foucault describe estrategias de poder cuyo objeto o mira privilegiada es el cuerpo. Nada hay de sorprendente en ello puesto que el autor cuestiona la difusión sutil del poder desmoronando la ilusión de su centralidad; ¿qué mejor objeto hubiera podido encontrar que el intercambio íntimo de los cuerpos en la sexualidad? Ya no es entonces el dominio de las fuerzas sino el gobierno de los placeres lo que el autor analiza. Partiendo de la idea generalizada, según la cual solo la libertad de expresión que existe hoy en día acerca de la sexualidad, hubiera autorizado a hablar de esta en el pasado, el autor demuestra que el tabú produjo como efecto una proliferación de discursos que avivaban su interés. Para Foucault, paradójicamente no puede haber poder sin libertad. La policía del sexo no prohíbe, al contrario, presupone la libertad; seduce al mismo tiempo que orienta los deseos, reviste de poder y lo incorpora. Foucault, a menudo pesimista, hace aquí prueba de un bello optimismo puesto que se rehúsa a ver en “las técnicas personales” (1994) solo una forma de poder en el que los individuos se harían cargo de su propia disciplina. Teniendo en cuenta que estas técnicas suponen un retorno reflexivo, un examen de conciencia y una confesión a sí mismo, son también procedimientos de producción de la identidad. Seguramente no los hay por fuera del poder, pero el individuo posee en este campo un contra-poder personal: la capacidad de acción de su cuerpo. De ahí, la ambigüedad extrema de la sexualidad, lugar en el que, a la vez, interviene el poder en su opacidad, pero también donde se revela la experiencia “por la que cada uno debe pasar para tener acceso a su propia inteligibilidad, a la totalidad de su cuerpo y a su identidad” (1994, p. 735).

La sexualidad es pues, simultáneamente, una forma sutil de control y una fuente liberadora de conocimiento de uno mismo. Para que la segunda posibilidad se imponga sobre la primera, Foucault sugiere extender nuestra concepción del placer: “Es necesario utilizar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multitud de placeres” (1994, p. 738). Se trataría, por medio de formas innovadoras de búsqueda del placer, de rebasar la idea que nos hacemos de nosotros mismos, y por tanto, de deshacerse de la clasificación interiorizada en lo más profundo de nosotros entre placeres normales y patológicos, legítimos e ilegítimos. Arriesgándose al relativismo, esta búsqueda le da la espalda a una concepción fija de la identidad sexual. Sin embargo, supone identidades suficientemente fuertes como para aventurarse, sin perderse, en el juego peligroso de la desestabilización.

En conclusión, la lucha contra el sida ha producido una diversificación de quienes tienen derechos sobre el cuerpo: médicos, pacientes, asociaciones y colectivos de víctimas, hombres políticos, jueces. Esta multiplicación de los pun-

tos de vista autorizados ha puesto término a la autonomía de las regulaciones internas en el ámbito de la salud, ejercida por orden de los médicos. El problema del bio-poder es particularmente perceptible en los cuestionamientos jurídicos y morales que plantean los avances de la ingeniería genética, la reproducción asistida y los trasplantes de órganos...

## Conclusión

Al término de esta obra, estamos en condiciones de comprender mejor el papel que juega el cuerpo en nuestra sociedad, así como el lugar ocupado por este objeto en la sociología. Ya sea que se describa como el que permite la interiorización de las estructuras sociales, como instrumento de la interacción o como fuente de apropiación del mundo sensible, el objeto-cuerpo remite siempre a diferentes paradigmas que lo estudian. Considerarlo como un conjunto de hábitos de clase, o inversamente, independiente del marcaje social, se pueden crear oposiciones bipolares caricaturescas: un producto total de lógicas sociales que rebasan al individuo o un individuo asimilado a su cuerpo en tanto que pura construcción autónoma. Para superar esta aporía, se trata de hacer ver hasta qué punto, en la actualidad, diversas formas del proceso de socialización respaldan el trabajo sobre el cuerpo como un factor de individuación<sup>3034</sup>. El cuerpo es presentado como un lugar de descubrimiento de sí, incluso si este descubrimiento es también el de su relación personal con los códigos y las normas.

La gestión de la identidad a través del cuerpo pasa, en cada cual, inicialmente, por la afirmación de su propiedad y el derecho a disponer de él a su antojo. Actuar sobre su cuerpo equivale a tomar posesión de sí mismo. La marca de la individualidad es aportada por el cambio corporal que signa la construcción personal. El cuerpo es el primer punto de anclaje donde el individuo se construye. Bien sea que se trate de los músculos en *body-building*, de las perforaciones y las joyas, del *piercing*, del maquillaje, del travestismo o –para un número mucho más grande de nosotros– del régimen alimenticio y del *ejercicio físico*, todos esos atributos y todas esas prácticas tienden a la consagración de un sí mismo soberano (a reserva de seguir la moda<sup>3135</sup>) que asume plenamente el cuidado de su cuerpo. El cuerpo –más aún que el deport– contribuye a un mito igualitario que mantiene la ilusión según la cual todos estaríamos en pie de igualdad, por encima de nuestros orígenes sociales. La distribución desigual de la belleza no contradice esta representación, puesto que esta se asimila con el resultado de un sorteo de lotería que puede hacerle contrapeso a las jerarquías sociales. Pero incluso en este punto, le correspondería al individuo retomar su capital inicial.

<sup>30</sup> La evolución de las alternativas propuestas en los centros vacacionales, así como el nuevo concepto de spa, son un buen ejemplo de ello.

<sup>31</sup> Estas exigencias individuales están, por supuesto, adosadas a normas sociales que valorizan la prolongación de la apariencia joven. Al tiempo que limitan su libertad individual, impiden su emancipación.

Por sus posibilidades de transformación, el cuerpo facilita también las identidades flexibles. Cambiar de apariencias conduce a cambiar de personalidad. De esta manera, es el sujeto mismo, en su globalidad, el que resulta modificado. Hacerse un nuevo “look” significa no solamente rediseñarse, sino también reconstruirse desde el interior. Estas modificaciones no suelen tener nada de definitivo. Ocurre así en los sujetos acostumbrados a grandes variaciones ponderales que alternan ascetismo (régimen, entrenamiento físico) y hedonismo (festividad, guardar la balanza) (Duret, 1999). En una sociedad de gran estructuración individualista, el cuerpo puede llegar a ser el último compañero y solamente se volvería problemático cuando las modificaciones que permite ya no son suficientes para satisfacer los deseos de transformación de los sujetos, en cuyo caso es percibido como “un estorbo fardo” del cual es posible desprenderse, por ejemplo en Internet, exhibiendo en el ciberespacio identidades artificiales (Le Breton, 1999). De la apología del cuerpo a su negación aparece el mismo rechazo de una identidad fija, lo cual explica conductas aparentemente contradictorias, ya sea que busquen la transformación incesante del cuerpo o su liquidación.

Así, por ejemplo, solamente se logra la confianza en sí mismo, cuando la imagen que nos muestra el cuerpo corresponde con la idea que uno se hace de sí mismo. Los cambios del cuerpo se convierten en una amenaza cuando esas transformaciones no son deseadas sino sufridas, como sucede con el envejecimiento. En este caso, se produce una crisis de identidad. Al estar uno convencido de que permanecerá idéntico a como ha sido y luego se ve cambiar: pérdida del cabello, gordura, flacidez, hace suponer que el ser contemplado en el espejo sea otro. Sin embargo, ese extraño que se ha instalado en mi cuerpo soy yo. Esta lenta pero inexorable evolución se presta para retomar el problema de la identidad. Dicho fenómeno suele ser vivido por el hombre en un segundo plano, mientras que para la mujer, la imagen parece determinar más directamente su posición en el mundo social de las mujeres, donde no es solo cuestión de pertenencia social o de capital cultural, sino de clasificación estética y de categorías de edad. Tanto el ama de casa como la abogada, comparten el temor de ser incluidas en la categoría de las “feas”, de las “espantosas”, “de las morcillas”, y más aún: en aquella fatal de las “viejas” (incluso si no disponen de los mismos recursos para escapar a ello o para relativizar esta clasificación).

El trabajo de ajuste entre las transformaciones corporales y uno mismo depende, en parte, de su posición en el espacio social pero sobre todo, de los valores adquiridos a través de la socialización y la experiencia de los individuos, las cuales determinan el grado de asimilación de su cuerpo a su persona. Finalmente, de manera global, la importancia dada a la apariencia física refleja el lugar preponderante que ocupa el cuerpo en un individuo más atento a su bienestar, pero, asimismo, más vulnerable por su fragilidad.

## Bibliografía

Los títulos precedidos de un asterisco son considerados como obras de "primera necesidad"; los otros, sirven a la profundización de los conocimientos sobre un tema preciso.

Alberoni F. (1981), *Enamoramiento y amor*. México: Gedisa, 1988.

Alberoni F. (1994), *el Vuelo nupcial*. Madrid: Gedisa, 1988.

Badinter E. (1992), *XY, identidad masculina*. Madrid: Alianza, 1993.

<\*Badinter E. *Por mal camino*, Madrid: Alianza, 2004. n. de Paláu>

Bajos N., Bozon M., Giami A. (1995), *Sexualité et Sida, Recherches en sciences sociales*. París: ANRS.

Bajos N., Bozon M., Giami A., Ferrand A., Spira A. (1998), *La sexualité au temps du sida*, París: PUF.

Barbaras R. (1992), "De la fenomenología del cuerpo a la ontología de la carne", in Goddard J.-C. & Labruno M. (eds.). *Le Corps*. París: Vrin.

Baudrillard J. (1979), *la Seducción*. Madrid: Cátedra, 1981.

Baudrillard J. (1980), *la Sociedad de consumo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1974.

Baudrillard J. (1986), *el Intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila, 1981.

Beauvoir S. de (1970), *La Vejez*. Madrid: Edhasa, 1989.

\*Becker H. S. (1963), *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. Nueva York: The Free Press of Glencoe.

Benassar B. (1994), *La Inquisición española, poder político y control social*. Barcelona, 1981.

Benoist J. & Karsenti B. (2001), *Phénoménologie et Sociologie*. París: PUF.

Bernard M. (1975), *El cuerpo*. Buenos Aires: Paidós, 1984.

\*Berthelot J.-M., "Cuerpo y Sociedad", *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXIV, 1983: 119-131.

Berthelot J.-M. (1992), "El cuerpo como operador discursivo o las aporías de una sociología del cuerpo", in *Sociologies et sociétés*, 24, pp. 11-18.

Berthelot J.-M., Drhule M., Clément S. (1985), "Las sociologías y el cuerpo", *Current sociology*, 33, 2, pp. 77-89.

Bertherat T. (1976), *El cuerpo tiene sus razones*. Buenos Aires: Paidós, 1984.

Bersani L. (1995), *Homos, repensar la identidad*. Buenos Aires: Manantial, 1998.

Bessy O. (1987), "Las salas de gimnástica", *Esprit*, 4, 79-92.

Bessy O. & Hilleiret D. (2002), *Les espaces sportifs innovants*. Voiron: Presses Universitaires du Sport.

Bettelheim B. (1981), *Las heridas simbólicas*. Barcelona: Barral, 1974.

Birdwhistell R. L. (1970), *El lenguaje de la expresión corporal*, Barcelona: G. Gili, 1979.

\*Blöss T. (2002), *La Dialectique des rapports hommes-femmes*. París: PUF.

Boetsch G., Chevè D. (1999), *Le Corps dans tous ses états*. París: CNRS.

\*Boltanski L. (1969), *Puericultura y moral de clase*. Barcelona: Laia, 1969.

Boltanski L. (1971), "Los usos sociales del cuerpo", *Annales ESC*, 1971: 205-229.

Boltanski L. & Thévenot, L. (1991), *De la justification*. París: Gallimard.

\*Borel F. (1992), *Le Vêtement incarné: le tatouage et les métamorphoses du corps*. París: Calmann-Lévy.

Bourcier M. H. (2001), *Queer zone*. París: Balland.

Bourdieu P. (1972), *Esbozo de una teoría de la práctica*, precedido de *Tres estudios de etnología Cabília*. [www.humanas.unal.edu.co/colan-tropos/](http://www.humanas.unal.edu.co/colan-tropos/), 2006.

Bourdieu P. (1979), *La distinción, crítica social del juicio*. Madrid: Taurus, 1988.

- \*Bourdieu P. (1980), *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- Bourdieu P. (1984), *Cosas dichas*. Madrid: Gedisa, 2000.
- Bourdieu P. (1998), *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Bourdieu P. (1992), *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.
- Bozon M. (1991), "Apariencia física y escogencia del cónyuge", in Roussel & Tibert (eds.), *La nuptialité en France*, París: INED-PUF, 91-110.
- Bozon M. (1999), "Las significaciones sociales de los actos sexuales", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128, 3-23.
- Bozon M. (2002), "Sexualidad y conyugalidad", in Blöss T. (2002), *la Dialectique des rapports hommes-femmes*. París: PUF.
- \*Bozon M. (2002), *Sociologie de la sexualité*. París: Nathan 128.
- Bozon M. & Heilborn M.-L. (1996), "Las caricias y las palabras. Iniciaciones amorosas en Rio de Janeiro", *Terrain*, 27, pp. 37-58.
- Butler J. (1990), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona/México: Paidós-UNAM, 2001.
- Butler J. (1993), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Carénini A. (1990), "La simbólica manual", in *Histoire des mœurs*, t. 2, París: Pléiade.
- Carrouges M. (1976), *Les machines célibataires*. París: Arcanes, 1954.
- Cohen D. (1994), *los Genes de la esperanza*. Barcelona: Seix-Barral, 1994.
- \*Cole C. (1999), *Body studies in the sociology of sport: a review of the field*, in Coakley & Dunning (eds.), Londres: Sage.
- Condon W. S. (1984), "Un análisis de la organización comportamental", in Cosnier & Brossard (eds.), *La Communication non verbale*. Neuchatel: Delachaud & Niestlé.
- Cope Saguy A. (2001), "Sexual Harassment in France and the United States; activists and public figures defends their definition", in Lamont, Thévenot (eds.) *Rethinking comparative cultural sociology*. Cambridge: University Press, pp. 56-94.
- Chateaufreynaud F, Bessy C. (1995), *Experts et Faussaires*. París: Métailié.
- Darmon M. (2001), *Approche sociologique de l'anorexie: un travail de soi*. Tesis de sociología, U. París V.
- Defrance J. (), *L'Excellence corporelle*. Rennes: Presses Universitaire.
- Deleuze G. (1975), "Escritor no, un nuevo cartógrafo", *Critique*, 343: 1027-1227.
- Deleuze G. (1986), *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Deleuze G. (1988), *el Pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós. 1989.
- Deschamps C. & De Bouvet A. (2001), "Investigaciones de criterios éticos de validez del paso de la investigación biomédica a la clínica", *Cahier de recherche de la MIRE*, 12, pp. 3-8.
- Devreux A. M. (2000), "Sociología contemporánea y re-naturalización de lo femenino", in Gardey D. & Lowy I. (eds.). *L'Invention du naturel*. París: Archivos contemporáneos. pp. 125-136.
- Duret P. & Vigarello G. (1991), "La máquina y la caída", *Ethologie française*, 3, 314-319.
- Duret P. (1996), *Anthropologie de la fraternité dans les cités*. París: PUF.
- Duret P. (1996), "Faire la manche dans le métro", in Duret & Guy (eds.). *Les jeunes en difficulté*. París: Arléat-Corlet, "Panoramiques", 1996: 51-59.
- Duret P. (1999), "Del cuerpo a la identidad sexual", *Agora*, 18, pp. 41-49.
- Duret P. (2001), "No se nace hombre, se deviene", *Sciences humaines*, 112, 32-35.
- \*Duret P. (1999), *Les Jeunes et l'identité masculine*. París: PUF.
- Duret P., Trabal P. (2001), *Le Sport et ses Affaires*. París: Métailié.

- Durkheim É. (1996), "Determinación del hecho moral". *Sociologie et philosophie*. París: PUF, 32-35.
- Edelman B., Gavarini L., Tort M. (1990), *Le Magasin des enfants*. París: Gallimard.
- Efron D. (1941), *Gesto, raza y Cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.
- Ekman P. (1974), "Facial efecto scoring technique", in Weitz (ed.), *Non verbal communicatios*. New York: Oxford University Press.
- Ekman P. (1982), *Telling lies*. New-York: Norton.
- Eribon D. (1999), *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- \*Fassin E. (1993), "En géneros diferentes: el feminismo en el espejo transatlántico", *Esprit*, 11, pp.99-112.
- Fischler C. (1987), "La simbólica del gordo", *Communication*, 46, pp. 255-277.
- Foucault M. (1975), *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1976.
- \*Foucault M. (1976), *Historia de la sexualidad*, t. 1: La voluntad de saber. México: Siglo XXI, 1977.
- \*Foucault M. (1984), *Historia de la sexualidad*, t. 2: El uso de los placeres. México: Siglo XXI, 1986.
- Foucault M. (1986), "Omnes et singulatim", *Le Débat*, 41. Tr. Luis Alfonso Paláu, Medellín - Mayo 24/1989 – revisado Diciembre 10/2002.
- Foucault M. (1994), *Dichos y escritos*. Parcialmente en tres tomos de *Obras esenciales*, Paidós. Otra parte. Tr. Luis A. Paláu in P. Veyne. "Anexos" a *Michel Foucault, su obra, su persona*.
- Frey S. (1984), "Análisis integrado del comportamiento no-verbal y verbal en el campo de la comunicación", in Cosnier & Brossard (eds.), *La Communication non verbale*. Neuchatel: Delachaud & Niestlé.
- Garaud P. (2002), "Una cuestión tabú: la homosexualidad en la Isla de La Reunión", *Seminario CURAPS*, Universidad de La Reunión.
- \*Giddens A. (1993), "Identidad de sí, transformación de la intimidad y democratización de la vida" in Audet & Bouchikhi (eds.), *Structuration du social et modernité avancée*. Laval: Presses universitaires.
- Girard A. (2000), "Reticencia a la extracción de órganos: egoísmo o resistencia al bio-poder", *Sciences sociales et santé*, vol. 15, 1, 53-54.
- Girard R. (fr. 1972), *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- <\*Girard R. (2008), *Anorexia y deseo mimético*. París: L'Herne. tr. L. A. Paláu, 2009>.
- Godelier M. & Panoff M. (1998), *La production du corps*. París: Archives contemporaines.
- Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre. (*La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.)
- \*Goffman E. (1961), *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction - Fun in Games & Role Distance*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Goffman E. (1963), *Behavior in public places: Notes on the social Organization of Gatherings*. New York, Macmillan Publishing Co., Inc.
- Goffman E. (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice-Hall. (*Estigma, La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.)
- Goffman E. (1967), *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Anchor Books.
- Goffman E. (1974), *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. London: Harper and Row. (*Frame analysis: los marcos de la experiencia*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2006).
- Gojard S. (2000), "Alimentación en la primera infancia. Difusión y recepción de las normas de puericultura", *Revue française de sociologie*, vol. 41, n° 3, 2000: 475-512.
- Griffet J. (1992), "Teoría y experiencias en los relatos de aventuras vividas", *Sciences et Motricité*, 18, pp. 27-33.
- Griffet J. (1994), "Compartir la experiencia", *Sociétés*, 45, 311-324.

- Grignon C., Passeron J.-C. (1989), *Le Savant et le Populaire*. París: Seuil.
- Gröning K. (1997), *La Peinture du corps*. París: Arthaud.
- Guillon M. (1979), "El cuerpo y el aparato", *Traverses*, n° 15, pp. 134-141.
- Habib C. (1999), *Le Consentement amoureux*. París: Hachette.
- Hall E. T. (1970), *La dimensión oculta*. Madrid: IEAL, 1973.
- Hellbrun B. (2001), "Marcar los productos, marcar el cuerpo", *Cultures en mouvement*, 39; 46-51.
- Henslin J. & Biggs M. (1993), "The sociology of the vaginal examination" in Henslin (ed.) *Down to Earth*, New-York the Free press, 235-247.
- Hirata H., Laborie F. Le Doaré H., Senotier D. (2000), *Dictionnaire critique du féminisme*. París: PUF.
- Juhem P. (1995), "Las relaciones amorosas de los colegiales", *Sociétés contemporaines*, 21, 29-42.
- \*Kaufmann J.-C. (1995), *Corps de femmes, regards d'hommes*. París: Nathan.
- Kendon A. (1982), "The organization in face to face interaction: Observation on the development of a methodology", in Scherer, Ekmean (eds.), *Handbook of method in non verbal behavior research*. Cambridge: university press, 440-505.
- Kendon A. (1985), "Somes uses of gesture", in Sabelle-Troike (ed.), *Perspective on silence*. Newood: Ablex Publishing Corporation.
- Kendon A. (), *Conductin interaction*. Cambridge: University Press.
- Kepel G. (1994), *À l'ouest d'Allah*. París: Seuil.
- Lagrange H., Lhomond B. (1997), *L'entrée dans la sexualité*. París: La Découverte.
- Lasch C. (1981), *Le Complexe de narcissse*. París: Laffont.
- \*Le Breton D. (1990), *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- Le Breton D. (2002), *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Le Breton D. (1998), "El cuerpo como un doble del hombre", *Cultures en mouvement*, 13, 52-55.
- Le Breton D. (1998), *Las Pasiones ordinarias: Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- Le Breton D. (1999), *El adiós al cuerpo*. México: la Cifra, 2007.
- Le Breton D. (2001), "El bricolaje identitario de sí mismo", *Cultures en mouvements*, 38.
- \*Le Breton D. (2002), *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*. París: Métailié.
- Lipovetsky G. (1984), *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Lowen A. (1977), *La bioenergética*. México: Diana, 1982.
- Lowen A. (1983), *Narcisismo o la negación de nuestro verdadero ser*. México: Pax México, 1991.
- Maccoby E. & Jacklin S. (1987), *Gender segregation in childhood*. New-York: Academic Press.
- Maisonneuve J., Bruchon-Schweitzer M. (1999), *Le Corps et la Beauté*. París: PUF.
- Massara E. (1984), "Obesity and cultural weight valuation: the porto-ricain case", *Appetite*, 1, 291-298.
- Mauger G., Fosse-Polliak C. (1983), "Los pandilleros", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 90, pp. 49-67.
- Mauger G. (1996), "Foucault, un nuevo militan-tismo", *Sociétés et représentation*, 3, pp. 51-77.
- Mead M. (1966), *el Hombre y la mujer*. Buenos Aires: Cia. General Fabril.
- Mécheri H. F. (1994), *Les Jeunes immigrés de la deuxième génération*. París: L'Harmattan.
- Mennesson C. (2000a) "Hard women and «soft» women, the social construction of identities among female boxers", *International review for the sociology of sport*. 35, pp. 21-33.
- Mennesson C. (2000b), *Des Femmes au monde des hommes*, Tesis en ciencias sociales, Univ. de París V.

- Mercader P. (1994), *L'illusion transsexuelle*. París: L'Harmattan.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Merleau-Ponty M. (1964), *Lo Visible y lo invisible*. Barcelona: Seix-Barral, 1970.
- Messner M.A., Mc Kay J., Don Sabo (2000), *Masculinities, gender relations and sport*. Londres: Sage.
- Monod J. (1968), *Los Barjots. Etnología de las bandas juveniles*. Barcelona: Ariel, 2002.
- Nahoum-Grappe V. (1995), "Los cánones de la fealdad", *Communications*, 60, 29-43.
- Nelkin D., Lindee M. S. (1998), "¿Somos piloteados por nuestros genes?", *La Recherche*, 311, pp. 36-42.
- Patouillard V., "El uso del cuerpo en una situación excepcional: el zap de Act-up París", *Sociétés contemporaines*, 31, 1998: 15-36.
- Perls F. S. (1969), *Terapia Gestalt: excitación y crecimiento de la personalidad humana*. México: F. C. E., 1974.
- Pierson M. L. (1993), *Guide des psychothérapies*. París: Bayard.
- Piette A. (1996), *Ethnographie de l'action*. París: Métailié.
- Pinçon M. & Pinçon-Charlot (1998), *Voyage en grande bourgeoisie: journal d'enquête*. París: PUF.
- Pinto L. (1999), *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México: Siglo XXI, 2002.
- Pitts V. (1999), "Modificación del cuerpo", in *Body and society*, 5.
- Pociello C. (1981), *Sports et société*. París: Vigot.
- Pollack M. (1993), *Une identité blessée*. París: Métailié.
- Rauch A. (1992), *Boxe, violence du XX<sup>e</sup> siècle*. París: Aubier.
- Reich W. (1952), *Las funciones del orgasmo*. Buenos Aires: Paidós, 1984.
- Rivard P. (1992), "Cuerpo, sexo y poder; por una problemática foucaultiana de la epidemia del Sida", *Sociologies et société*, vol XXIV, n.º 1: 122-139.
- Rivière C. (1995), *Les Rites profanes*. París: PUF.
- Roussel P., Griffet J. (2000), "The path chosen by females bodybuilders: a tentative interpretation", in *Sociology of sport journal*, 17, pp. 130-150.
- \*Saouter A. (2000), *Être rugby*. París: Maison des Sciences de l'Homme.
- Scherer K. & Ekman P. (1982), *Handbook of methods in non verbal behavior research*. Cambridge: University Press.
- Sennet R. (1977), "las Tiranías de la intimidad" in *El Declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978.
- Simmel G. (1981), "Ensayo sobre la sociología de los sentidos" in *Sociologie et Épistémologie*. París: PUF.
- Singly F. de (1992), "Fidelidad e infidelidad", *Sciences humaines*, 20, pp. 36-38.
- Singly F. de (1993), "Los nuevos hábitos de la dominación masculina", *Esprit*, 11, 54-64.
- Singly F. de (1995), "La tensión entre el populismo y el miserabilismo en las investigaciones sobre los géneros", in Ephesia, *La Place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*. París: La Découverte, pp. 115-120.
- \*Singly F. de (1996), *Le Soi, le Couple, la Famille*. París: Nathan.
- \* Singly F. de (2000), "Cargas y encantos de la vida privada", in Laufer, Marry & Maruani (eds.) *Masculin-féminin: questions pour les sciences de l'homme*. París: PUF, 149-167.
- \*Singly F. de & Chaland K. (2001), "¿Cuál modelo para la vida de pareja en las sociedades modernas avanzadas?", *Comprendre*, nº 2, PUF, "Le lien familial"
- Spira A., Bajos N. & col. (1993), *Les comportements sexuels en France*. París: La Documentation française.
- Strauss A. (1993), *Continual permutations of actions*. New York: Adline de Gruyter.

- Steinberg S. (2001) *La confusion des sexes*. París: Fayard.
- Touché M. (1997), "Las relaciones sonoras de los skateboards", in Jaccoud, Pédrizinni (ed.), *Glisser dans la ville*, Neuchatel: CIES.
- Turner B., Turner S. (1996), *the Body and society*. Londres: Sage.
- \*Vigarello G. (2001), *Le Corps redressé*. París: Colin.
- Vigarello G. (1982), "El cuerpo entre ilusiones y saber", *Esprit*, 2, 5-8.
- Vigarello G. (1982), "Los vértigos de la intimidad", *Esprit*, 2, 68-78.
- \*Vigarello G. (1993), *Lo sano y lo malsano: Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid: Abada, 2006.
- Vigarello G. (1993), "Modelos antiguos y modernos de gobierno del cuerpo", in *Communication*, 56, 9-24.
- \*Vigarello G. (1998), *Historia de la violación*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Waissman R. (2001), *Le Don d'organes*. Paris: PUF.
- Weed E. & Schor N. (1997), *Feminism meets queer theory*. Indiana University Press.
- Welzer-Lang D., Matthieu L. (1996), *Les abus dits sexuels en prison*. Paris: MIRE.
- Winkin Y. (ed.) (1981), *La Nouvelle Communication*. París: Seuil, pp. 160-190.
- Winkin Y. (1985), "Lenguaje del cuerpo" y "comunicaciones no verbales", creencia popular y discurso científico, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 60, 75-79.
- Woodward K. (1999), *Figuring ages: women, bodies, generation*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Zeghidour S. (1990), *Le Voile et la Bannière*. Paris: Hachette.