

Pedagogia del cos simbòlic: el cos com a valor emergent entre els joves

Jordi Planella*

«Le corps, en tant qu'il incarne l'homme, est en effet la marque de l'individu, sa frontière, la butée en quelque sorte qui le distingue des autres. Il est donc le lieu de la séparation et non celui de l'alliance comme dans nombre de sociétés traditionnelles où il relie l'homme aux autres, au monde, au cosmos, à l'univers invisible» Le Breton (2002: 16)

Introducció

Les relacions entre el cos i la pedagogia han estat mediatitzades per la dimensió «física» del cos, i en algunes ocasions —per bé que poques i sovint no gaire sistematitzades— ho han estat per la seva dimensió simbòlica. La nostra proposta és la de repensar aquesta relació, no col·locant el cos en una posició al marge del subjecte, sinó en el seu espai central. Per fer-ho partim del supòsit que el cos està construït socialment i que, per tant, porta inherents un seguit de connotacions simbòliques que són les que ens permeten parlar del cos com a «paraula», del cos com a «missatge» i de l'hermenèutica del cos corresponent.

El treball de Berger i Luckmann (1988) i el de Burr (1997) ens permeten fonamentar aquesta idea de la construcció social del cos. Els autors plantejgen, com un dels fonaments d'aquest corrent de pensament de les ciències socials, que cal qüestionar la manera com ens han ensenyat a mirar-nos i a mirar el món i que és necessari posar en dubte la idea que les nostres observacions del món ens donen una imatge fidel de la realitat. L'objectiu del nostre treball parteix d'aquest supòsit del construccionisme social que ens convida a repensar la mirada que fem als cossos dels joves. En concret es tracta d'analitzar algunes de les estratègies que els joves fan servir per a donar usos del cos diferents dels que majoritàriament han estat construïts i pensats per la societat.

Per tal d'oferir una síntesi de quines són aquestes altres mirades als cossos en aquest treball, començarem revisant quines són les teories contemporànies de les ciències socials que han tingut com a punt d'anàlisi i reflexió el cos en la seva dimensió simbòlica. Aquesta revisió de les diferents teories ens

(*) Jordi Planella és doctor per la Universitat de Barcelona, educador social (CEESC) i postgraduat en Teràpia de Família (CESG). Ha compaginat el treball socioeducatiu amb la docència a l'Escola Universitària de Treball Social i Educació Social (URL). El seu camp de recerca gira entorn de la construcció social de la discapacitat, la història de l'educació social i el treball corporal en les praxis educatives. A/e: jplanella@uoc.edu

permetrà estudiar la manera com els cossos es transformen en la postmodernitat i comencen a deixar de banda l'estigma que durant anys els ha negativitzat, arribant a negar-los completament. Aquesta transformació dels cossos parteix de la idea que el *jo-cos* és la matèria primera que podem modelar al nostre gust i necessitat personal i que pot permetre als subjectes completar el cos que de manera natural no estava finalitzat. Sobre aquesta possibilitat de completar el cos de cadascú, Fullat diu que «*l'uomo è un corpo che deve essere educato [...] Il corpo umano è un corpo vivo, che non è sempre corpo-oggetto, ma è anche corpo-proprio*» (2002: 25-26).

La historiadora de l'art France Borel afirma que «*l'anatomie première, l'anatomie donnée est toujours considérée comme inacceptable. La chair à l'état brut semble aussi intolérable que menaçante. Le corps, la peau, dans leur seule nudité, n'ont pas d'existence possible. L'organisme n'est acceptable que transformé, couvert de signes. Le corps ne parle que s'il est habillé d'artifices*» (1992: 15). Aquest cos que necessita ser transformat per dir, per parlar i per comunicar, és el cos que alguns joves han decidit modificar i personalitzar a partir de diferents pràctiques corporals. Nosaltres n'hem triat tres,¹ d'entre les moltes pràctiques possibles que ens semblen prou significatives d'allò que diem: dibuixar i anellar el cos, operar el cos i «viure» sense cos.

En el darrer apartat, reflexionarem sobre la importància de tenir present des dels discursos pedagògics aquesta nova dimensió del cos que els joves i adolescents reclamen insistentment; proposarem algunes idees fonamentals d'allò que hem designat com a *pedagogia del cos simbòlic*.

1. Teoria contemporània del cos

La reflexió sobre el cos, des d'aquesta perspectiva simbòlica que presentem, ha estat present al llarg de la història del pensament. Tal com afirma Paturet (2001), «*la question du corps a préoccupé et préoccupe toujours la plupart des philosophes*»; i no només a filòsofs, sinó també a investigadors d'altres disciplines del camp de les ciències socials com la història, la història de l'art, la literatura, la sociologia, la lingüística, l'antropologia, la teologia, etc.

Des de l'Antic Testament —on se'ns presenta una visió antropològica monista— fins avui dia —que assistim a un ressorgiment de l'antropologia que podem qualificar de virtual—, passant per l'alliberament dels cossos a partir del maig del 68 —quan el cos va deixar de tenir el paper de simple reproductor i va passar a ser un experimentador de plaers—, el cos ha estat un punt de referència per ordenar i interpretar la societat. En aquest sentit els treballs

(1) L'espai d'aquest treball no ens permet desenvolupar altres usos del cos que hem estudiat i que són els següents: l'ús del *body-building* com a pràctica d'eixamplament del cos, la no-alimentació com a pràctica d'aprimament radical i la seva conducció cap a les patologies alimentàries, la creació de cossos transsexuals, l'ús de la biotecnologia en les cures mèdiques dels cossos i la reproducció assistida com a pràctica reproductora no naturals.

encetats per Mauss (1936) sobre les *techniques du corps* eren el punt de partida de l'estudi antropològic dels usos simbòlics del cos. Després dels treballs de Mauss, l'obra de Foucault es convertirà en una lectura fonamental per a als exercicis d'hermenèutica corporal.²

El projecte de Foucault dóna voltes entorn dels processos de docilització dels cossos en les diferents societats des d'allò que ell anomenà la *biopolítica* o la *ciència del control polític dels cossos dels ciutadans*. En el pensament de Foucault, el cos és un espai d'investiment del poder i s'entén com a dominació, com a control i com a lloc per exercir l'opressió. Sobre això l'autor dirà que «*el poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo*» (1992: 104). Per a Foucault, hi ha dues maneres clau per exercir el control dels cossos: les disciplines —exercides directament sobre els cossos dels ciutadans— i les regulacions de la població —exercides a través dels sistemes institucionals d'organització de grups i persones— (Planella, 2001a: 26).

Paral·lelament als treballs de Foucault, Goffman (1981) ens portarà a descobrir la presentació dels cossos dels subjectes a la vida quotidiana. El sociòleg nord-americà desenvoluparà una sociologia centrada en les condicions socials de la interacció i de la trobada, en les quals el cos ocupa un espai central com a suport entre allò individual i allò col·lectiu. Per a Goffman, els individus a través del seu cos defineixen sistemes de valors que serveixen de referents per determinar conductes que cal adoptar en diferents situacions.

Ja als anys vuitanta són destacables els treballs de Le Breton i Turner, emmarcats en l'antropologia i la sociologia, respectivament. El primer ha estudiat el cos des de diferents perspectives i dimensions que l'han dut a publicar des d'*Anthropologie du corps et modernité* (1990) fins a *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles* (2002). Per a Le Breton, la dimensió simbòlica del cos és clara i ho planteja dient que «*a travers sa corporéité, l'homme fait du monde la mesure de son expérience [...]. Emetteur ou récepteur, le corps produit continuellement du sens, il insère ainsi activement l'homme à l'intérieur d'un espace social et culturel donné*» (1992: 4). El cos per a Le Breton no només encarna la dimensió física, sinó que necessàriament també la seva dimensió simbòlica. I en la seva darrera obra afirma que «*le corps se fait simultanément archive de soi et décoration. La surface cutanée accueille les traces d'une relation amoureuse, d'un anniversaire, la naissance d'un enfant, la réussite d'un projet, etc.*» (2002: 10). Aquesta mirada al cos com a revelador de la història personal serà un dels elements clau aportats a l'estudi del cos per part de Le Breton.

(2) La perspectiva *foucaultiana* per interpretar els cossos serà el punt de partida de dos autors prou significatius en aquest camp. Es tracta de Bryan Turner (1983) *The Body and Society* i de Donna J. Haraway (1991) *Simians, Cyborgs and Woman. The Reinvention of Nature*. A tots dos autors els servirà de punt de referència per estudiar la construcció política i social dels cossos.

Sota un altre prisma, allò més significatiu de la sociologia del cos de Bryan Turner és que el cos passa a ser considerat el tema central de la teoria social contemporània. Aquesta idea està plantejada al seu llibre, obra de referència en la teoria del cos, *The Body and Society: Explorations in Social Theory* (1984) i a «Recent developments in the theory of the Body» (1994). Per a ell, el pensament feminista ha posat en joc el tema del cos en criticar el determinisme del cos sexual (1989). El cos ha estat un tema rellevant en el pensament i la pràctica política, tot i que sovint s'ha presentat de manera encoberta. En el seu treball de revisió sobre la teoria del cos dirà: «*the idea that the body is the central metaphor of political and social order is in fact a very general theme in sociology and history*» (1994: 5). Els treballs de Turner han tingut un gran impacte en l'estudi del cos en els països de parla anglesa i també en els de parla castellana quan *The Body and Society* es va traduir al castellà el 1989.

Pel que fa a la teoria del cos portada a terme des de la pedagogia,³ hi ha pocs autors i treballs que hagin conduït les seves tasques en aquesta direcció. Són significatives, però, les recerques realitzades per Octavi Fullat entre els anys vuitanta i noranta, on manifestava aquesta necessitat de tenir present en el pensament pedagògic contemporani la diferència que hi ha entre el cos-objecte i el cos-propí. Per a Fullat, «els actes educands transformen progressivament el cos educand en cos parcialment educat» (1989: 161). La crítica de Fullat a la pedagogia és que ha deixat de banda l'estudi del cos-propí, i s'ha centrat sobretot en l'estudi del cos-objecte. Sobre això afirmarà que «apareix una nova figura, la del meu cos-propí, el meu cos quant a experimentat per la consciència personal, no coincidint amb el cos estudiat i intervingut pels tecnocientífics de l'educació» (1989: 163). Amb l'aportació de Fullat, darrerament ampliada amb la publicació de *Le parole del corpo* (2002) podem afirmar que el cos-propí ja no és un objecte pel subjecte sinó que en constitueix la seva existència.

La revisió de les teories del cos ens condueix a concloure que aquest ha tingut un paper destacable en determinades disciplines (especialment en la sociologia i l'antropologia), però que ha restat pràcticament al marge del discurs pedagògic contemporani, més centrat en l'estudi i la intervenció del cos-objecte. La institució educativa ha silenciado el cos tant pel que fa als cursos com a les pràctiques. En el proper apartat analitzarem de quina mane-

(3) Altres treballs sobre el tema són: Gervilla, E.: *Los valores del cuerpo educando*. Barcelona: Herder, 2000; Bárcena, F. i Mèlich, J. C. «El aprendizaje simbólico del cuerpo», *Revista Complutense de Educación*. Madrid, vol. 11, núm. 2, 2000, p. 59-81; Vilanou, C.: «Imágenes del cuerpo humano». *Apunts. Educación física y deportes*. Barcelona, núm. 63, 2001, p. 94-104; Vilanou, C., «Memoria y hermenéutica del cuerpo humano en el contexto cultural postmoderno». Dins Escolano Benito, A. I Hernández Díaz, J. M., *La memoria y el deseo. Cultura de la escuela y educación deseada*. València: Tirant lo Blanch, 2002, p. 339-376. També és significatiu el monogràfic de la revista *Educação & Realidade*, vol. 25, núm. 2, 2000, dedicat a la «Produção do corpo». No podem oblidar un dels treballs més aprofundits sobre la pedagogia del cos simbòlic, es tracta del capítol escrit per McLaren, P. «Enseñanza del cuerpo posmoderno. Pedagogía crítica y política de encarnamiento» dins de *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Barcelona: Paidós, 1997.

ra el cos comença a prendre la paraula del subjecte tornant-se «text» i discurs, i desenvolupant-ne la dimensió simbòlica.

2. L'hermenèutica corporal: donar la paraula al cos

En un treball recent hem abordat la temàtica de la dimensió simbòlica dels cossos en el context cultural postmodern (Planella 2001a). Allò més significatiu que vam plantejar fou que els cossos prenen la paraula al «subjecte» i emeten missatges carregats de significats. No es tracta només de «lluir» l'anatomia corporal, sinó de deixar aflorar els símbols que els cossos poden arribar a transmetre. Amb els treballs de Cassirer (1971) s'obre la possibilitat al cos de formar part del sistema simbòlic tal com ho fan el llenguatge, els mites, l'art, la religió, etc. Però el desenvolupament d'aquesta dimensió simbòlica, que a ulls de determinades teories pot semblar més que evident, no sempre és permès de la mateixa manera ni amb la mateixa intensitat. Els cossos no són acceptats igual per les persones, per les famílies, per les comunitats educatives o per la societat. Durant molts anys el cos ha estat estigmatitzat per la idea platònica exposada al *Fedò* que el cos és una presó per a l'ànima (*soma sema*). Aquesta visió negativa del cos es va veure reforçada per l'antropologia que es despenia del cristianisme, per al qual durant molts anys⁴ el cos era sinònim de pecat i a través del cos l'home només podia assolir pràctiques negatives. Allò significatiu era apartar l'home de les temptacions corporals. En aquest sentit Sennett dirà que «a la civilización occidental le resulta difícil honrar la dignidad del cuerpo y la diversidad de los cuerpos humanos» (1997: 17). Aquesta visió negativa que estigmatitza els cossos diferents actualment conviu amb una altra visió per a la qual els cossos diferents⁵ tenen el seu espai i poden expressar la seva dimensió simbòlica, la seva diferència.

En el canvi de segle, però, hi ha una situació de convivència de diferents maneres d'entendre els usos del cos que en ocasions poden representar una posició conflictiva. Així doncs els cossos oscil·len entre la concepció de *Körper*⁶ (cos-objecte-orgànic) i la de *Leib*⁷ (cos-subjecte-intencional). El cos *Körper* és un cos dòcil, un cos que pot ser objectivat fàcilment i construït o modelat a imat-

(4) Amb el treball del cardenal Martini, C. M.: *Elogi del cos*. Barcelona: Claret, 2000 podem afirmar que la visió del cos en el cristianisme ha fet un gir retornant a la visió més neutral i positiva del cos que es despenia de l'antropologia de l'Antic Testament.

(5) Cada vegada menys s'assimilen els cossos «diferents» a subjectes que cerquen una vida viscuda amb radicalitat. Al principi del segle xxi els cossos diferents comencen a ser viscuts i a ser vistos com a formes normalitzades d'encarnar el cos viscut. Malgrat aquest renaixement positiu vers la mirada dels cossos diferents (i per diferents entenem des dels cossos discapacitats, els cossos envellits o els cossos amb sida, fins als cossos de els subjectes immigrants i els cossos tatuats i/o anellats, etc.) també es fa palesa, i a vegades de manera radicalitzada, la condemna i marginació dels subjectes que encarnen aquests cossos.

(6) El primer que va parlar d'aquesta diferència fou el filòsof alemany Husserl.

(7) El concepte de *Leib* expressa la dimensió simbòlica, existencial, subjectiva i relacional de la persona i li permet de poder interaccionar amb altres cossos, això és amb altres persones. És, en la perspectiva que situem el nostre treball, la visió del cos que més ens interessa.

ge d'una societat que defineix què espera a priori dels cossos. L'adveniment de nous models pedagògics aposten per la dimensió corporal fonamentada també en la idea d'un cos *Leib* que permet desenvolupar la seva dimensió subjectiva. Aquesta proposta coincideix plenament amb la tesi de Le Breton quan afirma que «*le corps légué par les parents est à modifier [...] Il souhaite faire peau neuve*» (2002: 11). El cos no està finalitzat i cadascú pot afegir-hi la seva pròpia marca, el seu propi signe d'identitat. Aquesta personalització del cos serà un dels trets que a alguns autors els permetrà diferenciar l'home del regne animal (Borel 1992, Le Breton 2002), perquè la marca, allò que inscrivim i amb què personalitzem el nostre cos, ens desmarca. El cos passa a ser la matèria manipulable i transformable per a la persona que l'encarna.

3. Usos del cos com a espai d'inscripció subjectiva

En l'apartat anterior hem exposat les diferents perspectives que ens poden permetre interpretar les concepcions dels cossos humans. Passem tot seguit a concretar quins són els usos que els joves fan dels seus cossos com a finalitat d'inscripció subjectiva. Les pràctiques de transformació corporal dels joves que analitzarem són: escriure i marcar la pell, operar el cos i la negació del cos en l'era Internet.

3.1. *Escriure i marcar la pell*

És notori l'augment de les pràctiques de transformació corporal en la societat occidental els darrers deu anys. Quan vam estudiar les diferents maneres de transformació corporal (Planella 2001a) vam presentar una primera aproximació de l'estat de la qüestió. En una altra ocasió, vam dir que «el tatuatge —com una de les pràctiques de transformació corporal—, ajuda el subjecte a definir la seva identitat, però no necessàriament a posicionar-lo en un marge de la societat» (Planella 2001b: 83). Parlar de marcar, dibuixar, anellar, ampliar, cremar la pell o el cos significa fer referència a la dimensió simbòlica d'aquests actes. Són notables el conjunt de publicacions⁸ que en els darrers deu anys han sorgit sobre el tema, essent el treball de Le Breton (2002) el que afronta més directament la dimensió simbòlica del cos. L'aspecte més rellevant d'aquesta publicació és que es fonamenta en un treball de camp de més de 400 entrevistes a joves que s'han tatuat o anellat el seu cos. Per a Le Breton la pràctica del *piercing* i del tatuatge té una finalitat molt clara: «*le bricolage des signes identitaires amène certains à vivre une expérience décrite comme spirituelle [...] ils se sentent métamorphosés en sortant de la boutique ou après avoir inscrit les signes eux-mêmes sur leur corps*» (2002: 11).

(8) Si bé són notòries les publicacions en anglès, francès i italià, són insignificants les publicacions en llengua castellana, a excepció dels treballs d'Álvarez-Uría (1990), Duque (1997), Planella (2001a), etc. Per a una exposició detallada de les publicacions actuals que estudien l'ús dels tatuatges, ens remetem a l'obra de Le Breton (2002) i a Planella (2001a).

Els cossos tatuats ja no són sinònim de marginal, pres o mariner, ara moltes persones han decidit, per motius més o menys clars, inscriure algun missatge en la seva pell. Per al joves i adolescents en un món en el qual bona part de les coses desapareixen o són efímeres, el tatuatge representa la permanència, allò que no caduca i que persisteix i els acompanya al llarg de la vida en la seva pell. Tatuat-se i/o anellar-se el cos equivaldria a recuperar els rituals de pas de la infància a l'adulthood (a través de la joventut) que en les societats tribals encara tenen un paper central en els processos de socialització dels subjectes. Per a Borel aquesta comparació amb els rituals primitius és clara, ja que «*l'absence apparente de rituels destinés aux adolescents dans le monde contemporain occidental est peut-être d'ailleurs l'une des causes d'une crise extrême. La disparition, ou plutôt la réduction du rite abandonne l'individu à lui-même*» (1992: 46). Aquesta iniciació a través dels rituals passa per sotmetre's al dolor a través de permetre la penetració a la pell de la tinta dels tatuatges o bé del titani dels *piercings*.⁹

3.2. Canviar la forma del cos

La segona pràctica de modificació corporal que hem estudiat ha estat l'ús de la cirurgia estètica entre els joves. Des de l'antiguitat fins als nostres dies, hi ha hagut diferents models de corporalitat que han marcat l'ideal de bellesa acceptat. Si bé al llarg dels segles s'ha tractat de patrons estètics per a homes i dones, actualment es troben molt més marcats i predefinitos socialment els models femenins que no pas els masculins. Ja des de la meitat del segle xx els patrons estètics de bellesa femenina representaven dones extremadament primes. Des de sempre hi ha hagut defensors i detractors de les pràctiques d'embelliment del cos, però la realitat és que cada vegada més es presenta com una sortida a determinats malestares personals deguts a una clara no acceptació del cos que a moltes persones els ha tocat de viure i encarnar.

Per a moltes persones, mostrar-se «bonic» (bell o bella) en la societat representa molt més que ser físicament bonic. Pérez, en un estudi sobre el cos en la publicitat, afirma que «*lo bello, según el estereotipo se identifica con la bondad, con la justicia, la profesionalidad, la inocencia, la equidad, etc. arrinconando socialmente a las personas menos agraciadas*» (2000: 68). És evident la incongruència entre allò bonic i allò bo, però es posa de manifest aquest funcionament social que determina els valors inherents als models corporals.

Aquesta necessitat de trobar-se a gust en el seu cos i que el cos sigui acceptat socialment comença a ser molt present (tot i que no només en aquest període) en l'adolescència.¹⁰ Sovint en l'adolescència hi ha el desig d'interven-

(9) Per motius d'espai no podem desenvolupar les modalitats de transformació corporal lligades al que es coneix com a tatuatges i *piercings*. Ens remetem al nostre treball (Planella 2001b).

(10) En alguns casos, s'ha arribat a l'extrem de noies que demanaven com a regal d'aniversari als seus pares una operació de cirurgia per dur a terme alguna d'aquestes pràctiques que hem esmentat. Aquesta temàtica ha estat estudiada amb detall en el reportatge realitzat per

ció estètica damunt del cos. Per a Borel els subjectes cerquen «*se sculpter, se (re)mettre en forme, se mouler dans les normes véhiculées par les photos et les magazines*» (1992: 209). L'adolescent transita d'un estatut corporal donat a un estatut corporal que cal conquerir. Tal com passa amb els joves i adolescents que transformen el seu cos amb *piercings* i tatuatges, passar pel quiròfan per operar-se el cos pot esdevenir un ritual de creixement o de pas.

La pràctica de modificar els cossos a través de la cirurgia ens ha arribat sobretot pel cinema i la música,¹¹ i d'allí ha passat a la resta de la societat. Ahora, el món de la moda i els concursos de bellesa, en què es mostren cossos que socialment els podem qualificar de minoritaris, i han finalitzat per marcar els patrons estètics que la majoria hauran de seguir. A les revistes, però també a les ràdios i televisions, es bombardeja el públic amb anuncis com: «*ahora es posible tener pechos a la carta con implantas anatómicos*», «*modelamos tu figura*», «*hacemos que se giren para mirarte allí dónde la espalda pierde su aburrido nombre*», etc. Aquests anuncis que parlen de la possibilitat de tenir cossos perfectes s'acaben convertint en la guia o patró de joves i adolescents que desitgen incrementar el volum del seu pit, perdre pes a través de tècniques com la liposucció, arrodonir els llavis a través de la injecció de silicona, etc.

Però no sempre s'assoleixen els objectius que se cerquen, i a vegades la transformació del cos no només no millora la imatge que se'n té, sinó que l'empitjora. Com a conseqüència d'aquest fet han nascut associacions de víctimes de la cirurgia estètica. Un bon exemple és el d'una clínica d'Atlanta on, a banda de tractar malalties qualificades com a incatalogables, es tracten les dones que han estat víctimes de la cirurgia estètica. També és el cas de l'AVCE,¹² on ofereixen suport psicològic a les dones que han patit traumes arran d'operacions de cirurgia estètica, que teòricament havien de servir per al seu benestar personal.

Transformar el cos al quiròfan pot representar la possibilitat de reapropiar-se d'una imatge corporal positiva. Aquesta reapropiació pot ajudar la persona a sentir-se millor amb ella mateixa. El cos es converteix en un valor que cal preservar i mantenir. Aquesta pràctica, però, pot arribar a tenir unes conseqüències molt negatives per a la persona.

Moscara, N. i al. (2002). Entre d'altres aspectes significatius es posa de manifest el perill que es pot córrer en portar a terme aquest tipus d'intervenció mèdica. Es recullen casos i testimonis amb experiències positives i negatives d'aquest tipus de pràctica de modificació corporal.

(11) Alguns dels cantants que han fet canvis corporals a través d'operacions de cirurgia estètica són Cher, Madonna, Michael Jackson, etc.

(12) *Association Française des Victimes de la Chirurgie Esthétique*. Algunes dades que es presenten en el treball de Moscana et al. (2002) xifren que el 1998 hi va haver 43.000 dones que es van treure anys, i a més, hi ha hagut al món 118 morts degudes a la cirurgia estètica; els autors, però, apunten que el nombre de morts per aquestes causes podria ser molt més elevat, ja que les causes de la mort de determinades dones que s'havien sotmès a implantacions són poc clares.

3.3. Cossos posthumans

Alguns dels teòrics del ciberespai afirmen que el cos pren, a la llum de la dimensió virtual, una nova concepció (Haraway 1995, Dyaz 1998, Dery 1998, Leary 1996). Segons Dery, «*en la cibercultura el cuerpo es una membrana permeable cuya integridad es violada y su santidad amenazada por rodillas de aleación de titanio, brazos microeléctricos, huesos y venas sintéticos, prótesis de senos y de pene, implantes cocleares y caderas artificiales*» (1998: 254). Per aquests autors el cos és una espècie de vestigi arqueològic, prova de l'existència d'una antiga humanitat que cerca passar a un nou estadi on la ment s'ha alliberat dels límits corporals.

Nosaltres entenem que generalment s'ha retornat al model antropològic dualista que ja havíem exposat en el segon apartat d'aquest treball; es tracta, a l'era d'Internet, d'una antropologia dualista que denominem *dualisme virtual*. Aquesta antropologia dualista virtual, la defensa l'especialista en robòtica Moravec quan afirma que «*dans l'état actuel des choses nous sommes d'infortunés hybrides, mi-biologiques mi-culturels: beaucoup des traits naturels ne correspondent pas aux investions de notre esprit*» (1992: 11). Per a ell, el cos arruïna¹³ la tasca del nostre esperit aferrant-se estrictament al pensament cartesià.

Però tot això que ens pot semblar estrany i futurista, té en aquests moments aplicacions i realitats molt definides. Aquestes van des de totes les opcions reals dels usos que ofereix Internet, fins a la nova dimensió dels cossos diferents en el ciberespai. Per Le Breton, la nova perspectiva dels cossos en el ciberespai és molt important perquè «*la suppression du corps favorise les contacts avec nombreux interlocuteurs*» (2001). Aquesta «supressió» virtual del cos possibilita, ja en aquests moments, que algunes persones amb discapacitat puguin «navegar» per la xarxa sense topiar amb barreres arquitectòniques,¹⁴ culturals i/o socials que no els privin de ser considerats subjectes de ple dret.

A l'espai virtual s'han esborrat els rostres, l'estat de salut, l'edat, el sexe, la configuració física, etc. Sobre això, Yehya en diu: «*también un individuo deforme podría aceptar la oportunidad de abandonar su maltrecho cuerpo para que su mente pudiera ser trasladada a una base de datos*» (2001: 18). Els internautes es troben en una situació d'igualtat¹⁵ davant la resta d'internautes.

(13) Cal notar la semblança de l'afirmació de Moravec i la sentència de Plató: «el cos arruïna l'esperit», dirà el primer; «el cos és una presó per a l'ànima», dirà el segon.

(14) En aquests moments hi ha programes que faciliten la navegació a persones amb ceguesa o amb baixa visió. Igualment, cada vegada s'han desenvolupat més les interfícies per tal que els subjectes amb discapacitat física puguin accionar les noves tecnologies que donen accés a la xarxa virtual.

(15) No és el nostre objectiu desenvolupar aquest tema de l'accés i l'ús democràtic d'Internet, però sí que volem apuntar que, com tots els avenços, comporta que algunes persones en restin al marge. Així, doncs, ja fa temps que es parla de l'*esclatxa digital* creada entre aquells que poden accedir amb regularitat a la xarxa i els que en resten al marge.

D'altra banda, l'espai virtual ofereix una nova dimensió que interessa amb escreix al joves: la cibersexualitat. Veleno proposa que el cibersexe és una espècie de psicoanàlisi alternatiu on tots els usuaris poden «despullar-se» de les seves màscares, de les seves cuirasses, sense por que ningú no es rigui de ningú (1995: 149). La por del contagi a través del cos (la sida com a temor principal) ajuden a desenvolupar tota una dimensió prou significativa de la cibersexualitat.

4. Pedagogia del cos simbòlic

Fins aquí hem vist quin paper té el cos en la vida dels joves i com aquest s'ha construït i obert nous camins més enllà de la modernitat. En la darrera part del nostre treball proposarem algunes idees per elaborar el que denominem *pedagogia del cos simbòlic*. Parlar de pedagogia del cos simbòlic és parlar d'una pedagogia contrària a la que estudia Foucault a *Vigilar y castigar* quan es refereix a un poder que mesura, qualifica, jerarquitzava i aprecia els cossos dels educands.¹⁶ Aquests cossos descrits per Foucault eren cossos anul·lats o tutelats, i ara els cossos tenen la possibilitat de dir, de subjectivar la seva realitat.

Molt sovint el paper que ha tingut el cos en els discursos pedagògics ha estat el de «cos educat», un cos que estava regularitzat i controlat; un cos sovint molest a ulls de determinats models pedagògics, i que no se li ha permès actuar autònomament. Des d'aquesta nova dimensió que el cos ens ofereix, cal parlar «d'educar des del cos». Una tasca que amb paraules de McLaren es converteix en un «*imperativo que, como educadores en la era posmoderna, empecemos a examinar aspectos como la feminización y la masculinización del cuerpo y la cosificación del cuerpo político*» (1997: 100). Aquest imperatiu passa també per partir de la perspectiva holística de l'educand, en la qual la ment no està separada del cos, sinó que ambdues s'interrelacionen, i en que és necessari pensar en l'educació simbòlica del cos.

Cal cercar maneres d'educar la persona des del cos per tal que aquest «comuniqui» allò que necessiti comunicar. Ja no es tracta, tal com proposa Quenzer, de «*disciplinar o corpo por meio de um trabalho exaustivo tornando-o forte e saudável, mais disciplinar o indivíduo em sua totalidade*» (1997); es tracta de repensar quina pedagogia corporal hi ha i quin és el rol del cos en aquesta praxis. Per a nosaltres, la pedagogia ha de possibilitar instal·lar en els cossos metàfores alliberadores, on poder restituir un espai massa vegades silenciats i negats des dels discursos pedagògics. Sobre aquesta idea que plantejarem, Fullat afirma que «cal educar la consciència corporal o cos–propri, en

(16) Foucault, descrivint alguns dels usos històrics del cos diu: «*En el buen empleo del cuerpo, que permite un buen empleo del tiempo, nada debe permanecer ocioso o inútil [...]. Hay que tener el cuerpo derecho, un poco vuelto y libre del lado izquierdo, y un tanto inclinado hacia adelante*» (1976: 156).

el sentit d'avivar-la i esperonar-la, i no en el sentit de manufactura-la o confeccionar-la» (1989: 164).

Ens trobem en un cruïlla en la qual s'entrecreuen una *pedagogia del cos físic* i una *pedagogia del cos simbòlic*. No es tracta tampoc de deixar de banda la pedagogia del cos físic (*Körper*), sinó més aviat de donar cabuda a la pedagogia del cos simbòlic (*Leib*) que fins ara havia restat amagada. És evident que en les relacions pedagògiques el cos és el que mitjança la trobada, el que permet les relacions socials reals. Aquestes relacions es concreten a partir del que anomenem *encarnació del cos de l'individu* en la seva cultura. Prendre cos a la seva cultura implica *ser educat corporalment en la cultura*, i aquesta educació en la cultura passa perquè el cos desenvolupi la dimensió simbòlica, tal com ho fa el llenguatge. Des d'aquesta perspectiva, podem afirmar que els subjectes no aprenem només a través de l'intel·lecte, sinó que ho fem a través de tot el cos. La finalitat última de la pedagogia simbòlica del cos és permetre als educands *estar bé en el seu cos* i poder aportar la seva perspectiva en aquesta *construcció social del cos*.

La pedagogia del cos simbòlic ha de permetre relativitzar algunes pràctiques corporals, especialment aquelles que tenen efectes més negatius i nocius¹⁷ sobre el cos, ja que els subjectes que han estat educats des del seu cos poden tenir molts més elements per decidir què volen fer amb els seus cossos.

5. A manera de conclusió

En aquest treball hem ofert un estat de la qüestió al voltant de les pràctiques de modificació i inscripció corporal. El cos ha passat d'un estat de negació total a un estat d'exaltació i de gairebé idolatria. L'ús de la cirurgia estètica, les inscripcions i les perforacions, i la nova vivència del cos en l'espai virtual que s'endevina, han estat els punts d'anàlisi que hem emprat per recórrer els diferents apartats de la nostra proposta.

Cal seguir pensant el paper del cos en la societat i com aquesta construeix diferents models corporals, especialment per donar la possibilitat de concreció del que hem denominat *pedagogia del cos simbòlic*. Un cos simbòlic que ha de tenir la possibilitat de dir, de comunicar, de subjectivar, però que no ha de passar necessàriament per pràctiques corporals o negacions corporals que puguin representar vivències doloroses del cos. La pedagogia té un repte important: reflexionar sobre com educar no només a partir dels valors, l'intel·lecte i el cos físic, sinó com tenir-ho present tot per educar la persona holísticament.

(17) Entre d'altres, la resistència a l'alimentació que desemboca en patologies alimentàries, els abusos de les perforacions i inscripcions corporals (que han fet sorgir associacions de pares de fills que presenten certes patologies mentals per l'abús d'aquestes pràctiques), el risc que representa passar per un quiròfan per fer-se una operació de cirurgia estètica, etc.

Bibliografia

- ALVAREZ-URÍA, F.: «Tatuajes». *Archipiélago* (Madrid), 1999, núm. 37, p. 107-112.
- BERGER, P. I LUCKMANN, T.: *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder, 1988.
- BOREL, F.: *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*. París: Calmann-Levy, 1992.
- BURR, V.: *Introducció al construccionisme social*. Barcelona: UOC, Proa, 1997.
- CASSIRER, E.: *Filosofía de las formas simbólicas*. (3 vols.) Mèxic: FCE, 1971.
- DERY, M.: *Velocidad de escape. La cibercultura en el final de siglo*. Madrid: Siruela, 1998.
- DUQUE, P.: *Tatuajes. El cuerpo decorado*. València: El Rayo, 1997.
- FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*. Mèxic: Siglo XXI, 1976.
- Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- FULLAT, O.: «El cos educand». *Symposion Internacional de Filosofia de l'Educació*. Vol. II. Comunicacions. Bellaterra: UAB-UB, 1989, p. 159-166.
- Le parole del corpo*. Roma: Anicia, 2002.
- GOFFMAN, E.: *La presentación de el subjecte en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1981.
- HARAWAY, D.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvençión de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.
- LEARY, T. *Chaos et cyberculture*. París: Lézard, 1996.
- LE BRETON, D.: *Anthropologie du corps et modernité*. París: PUF, 1990.
- L'Adieu au corps*. París: Métailié, 1999.
- La sociologie du corps*. París: PUF, 1992.
- «Tatouages, piercings: Rite personnel de passage?». *Cultures en mouvement*. París, 2000, núm. 35, p. 46-50.
- «La délivrance du corps. Internet ou le monde sans mal». *Revue des Sciences Sociales*. Strasbourg, 2001 [a], núm. 28, p. 20-26.
- «El cuerpo y la educación». *Revista Complutense de Educación* (Madrid), 2001 [b], vol. 11, núm. 2, p. 35-42
- Signes d'identité. Taouages, piercings et autres marques corporelles*. París: Métailié, 2002.
- MAUSS, M.: *Sociologie et anthropologie*. París: PUF, 1934.
- MCLAREN, P.: *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Barcelona: Paidós, 1997.
- MORAVEC, H.: *Une vie après la vie*. París: Odile Jacob, 1992.
- MOSCARA, N. et al.: «Jugar-s'hi el nas». Reportatge emès per TV3, *Trenta Minuts*. (17.02.2002).
- PÉREZ, J. C.: *El cuerpo en venta. Relaciones entre arte y publicidad*. Madrid: Cátedra, 2000.
- PATURET, J. B.: «Représentations du corps et philosophie». *Soins Cadres* (París), 2001, núm. 40, p. 20-22.
- PLANELLA, J.: *La transformació del cos: l'emergència de nous valors corporals en els joves*. Universitat de Barcelona, Departament de Teoria i Història de l'Educació, 2001 [a]. Exemplant fotocopiats de treball de doctorat.

- PLANELLA, J.: «El simbolisme del cos en la cultura postmoderna». Dins MOREU, A. i VILANOU, C. (eds.): *Seminari Iduna. Signes, símbols i mites en la pedagogia estètica*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 2001 [b], p. 75-91.
- QUENZER, S.: «Teorias de educaçao do corpo: de Wilhem Reich às práticas corporais alternativas». *Filosofia, sociedade e educaçao* (São Paulo), núm. 1, 153-162.
- SENNETT, R.: *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la sociedad occidental*. Madrid: Alianza, 1997.
- TURNER, B.: *El cuerpo y la sociedad*. Mèxic: FCE, 1983.
- TURNER, B.: «Recent developments in the theory of the body». Dins FEATHERSTONE, M., HEPWORTH, M. I TURNER, B. (coords.): *The Body. Social Process in the Theory of The Body*. Londres: Sage, 1994, 1-35.
- YEHYA, N.: *El cuerpo transformado*. Mèxic: Paidós, 2001.
- VELENA, H.: *Dal cybersex al transgender. Tecnologia, identità, e politiche di liberazione*. Roma: Castelvecchi, 1995.
- VILANOU, C.: «Imágenes del cuerpo humano». *Apunts. Educación física y deportes* (Barcelona), 2001, núm. 63, p. 94-104.
- VILANOU, C.: «Memoria y hermenéutica del cuerpo humano en el contexto cultural postmoderno». Dins ESCOLANO BENITO, A. i HERNÁNDEZ DÍAZ, J. M.: *La memoria y el deseo. Cultura de la escuela y educación deseada*. València: Tirant lo Blanch, 2002, p. 339-376.

Paraules clau

Antropologia de l'educació

Cos humà

Educació corporal

Sociologia de l'educació

Abstracts

El artículo aborda desde una perspectiva socio-anropológica el cuerpo humano. Los cambios paradigmáticos sucedidos en disciplinas artísticas así como en el campo de las humanidades permiten una lectura simbólica del cuerpo humano. Es justamente esta dimensión simbólica que nos permite presentarlo como un valor emergente en las identidades de los jóvenes; identidades que pasan por transformar el cuerpo a través de prácticas como la cirugía estética, los piercings y tatuajes y la post-humanización corporal. La pedagogía del cuerpo simbólico permite acompañar a los jóvenes en este proceso de transformación corporal.

Cet article traite de l'étude du corps humain dans une perspective socio-anthropologique. Les changements de contenus survenus dans les disciplines artistiques et dans le champ des sciences humaines permettent une étude symbolique du corps humain. C'est justement cette dimension symbolique qui nous permet de percevoir ce même corps comme une valeur émergente dans la constitution des identités différenciées des jeunes; identités qui passent par l'appropriation du corps à travers des pratiques telles que la chirurgie esthétique, le piercing, les tatouages et la postérieure humanisation du corps. La pédagogie de l'espace symbolique du corps permet d'accompagner les jeunes dans ce processus de transformation corporelle.

This article takes a socio-anthropological look at the human body. The paradigmatic changes taking place in many artistic disciplines as well in the field of the humanities enable us to undertake a symbolic reading of the human body. It is this symbolic dimension that allows us to present it as an emerging value in the identities of young people; identities that range from transforming the body through such practices as plastic surgery, body piercings and tattoos and the post-humanisation of the body. The pedagogy of the symbolic body enables us to accompany today's youth in this process of corporal transformation.