

El campo de estudio de la sociología del cuerpo es la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia de símbolo y objeto de representaciones y de los imaginarios. Las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana, desde las más banales e inadvertidas hasta las que se producen en la escena pública, implican la intervención de la corporeidad.

El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo. Comprende las actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y mímicos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor, etc. La existencia es, en primer término, corporal. Al indagar qué parte tiene la carne en la relación del hombre con el mundo, la sociología se enfrenta a un inmenso campo de estudio. Aplicada al cuerpo, su objetivo consiste en realizar el inventario y la comprensión de las lógicas sociales y culturales que caminan junto al espesor y los movimientos del hombre.

gandhi \$65

LA SOCIOLOGIA DEL CUERPO

L/CH/SOCIOLOGIA

8107 04/ENF/06 950602443333

Nueva Visión



ISBN: 950-602-443-X



La sociología del cuerpo

David Le Breton

David Le Breton

La sociología del cuerpo

Claves

Domino

COLECCIÓN CLAVES
Dirigida por Hugo Vezzetti

David Le Breton

LA SOCIOLOGÍA
DEL CUERPO

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires



301 Le Breton, David
LEB La sociología del cuerpo - 1ª ed. - Buenos
Aires: Nueva Visión, 2002
112 p.; 19x13 cm. (Claves. Dominios)
Traducción de Paula Mahler
ISBN 950-602-443-X
I Título - 1. Sociología 2. Sociobiología

Título del original en francés: *La sociologie du corps*
Copyright © Presses Univeristaires de France, 1992

Esta obra se publica en el marco del Programa Ayuda a la Edición Victoria Ocampo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y el Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina, y la contribución del Ministerio Francés de Cultura - Centre National du Livre.

LA FOTOCOPIA
MATA AL LIBRO
Y ES UN DELITO



Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema—incluyendo el fotocopiado—que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2002 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189)
Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que
marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

INTRODUCCIÓN

I. LA CONDICIÓN CORPORAL

La sociología del cuerpo forma parte de la sociología cuyo campo de estudio es la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios. Recuerda que las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana, desde las más triviales y de las que menos nos damos cuenta hasta las que se producen en la escena pública, implican la intervención de la corporeidad. Aun cuando más no sea por la actividad perceptiva que el hombre despliega en todo momento y que le permite ver, oír, saborear, sentir, tocar... y, por lo tanto, establecer significaciones precisas del mundo que lo rodea.

El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo: actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor, etc. La existencia es, en primer término, corporal. Al intentar dilucidar qué parte ocupa la carne en la relación del hombre con el mundo, la sociología se enfrenta con un inmenso campo de estudio. Aplicada al cuerpo, su objetivo consiste en realizar el inventario y la comprensión de las lógicas sociales y culturales que costean el espesor y los movimientos del hombre.

Lo que el hombre pone en juego en el terreno de lo físico se origina en un conjunto de sistemas simbólicos. Del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva. Es el eje de la re-

lación con el mundo, el lugar y el tiempo en el que la existencia se hace carne a través de la mirada singular de un actor. A través de él, el hombre se apropia de la sustancia de su vida y la traduce en dirección de los demás por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los otros miembros de su comunidad. El actor abraza físicamente el mundo y lo hace suyo al humanizarlo y, sobre todo, al convertirlo en un universo familiar y comprensible, cargado de sentidos y de valores, compartible en tanto experiencia por todo actor que esté inserto como él en el mismo sistema de referencias culturales. Existir significa, en primer lugar, moverse en un espacio y en un tiempo, transformar el entorno gracias a una suma de gestos eficaces, clasificar y atribuir un valor a los innumerables *stimuli* del entorno gracias a las actividades perceptivas, dirigir a los demás palabras, pero también gestos y ademanes, un conjunto de rituales corporales que cuentan con la adhesión de los otros. A través de su corporeidad, el hombre hace que el mundo sea la medida de su experiencia. Lo transforma en un tejido familiar y coherente, disponible para su acción y permeable a su comprensión. Como emisor o como receptor, el cuerpo produce sentido continuamente y de este modo el hombre se inserta activamente en un espacio social y cultural dado.

No importa dónde y cuándo haya nacido, o las condiciones sociales de los padres, el niño está originariamente dispuesto a interiorizar y a reproducir los rasgos físicos particulares de cualquier sociedad humana. Inclusive, la historia muestra que podría acceder a una parte del registro específico de ciertos animales, si pensamos, por ejemplo, en la aventura excepcional de los llamados niños "salvajes". Al nacer, el niño es una suma infinita de disposiciones antropológicas que solamente la inmersión en el campo simbólico, es decir, la relación con los otros, puede permitirle desplegar. Se precisan años para que el niño, antes que su cuerpo, en sus diferentes dimensiones, se inscriba realmente dentro de la trama de sentido que cierra y estructura su grupo de pertenencia.

Este proceso de socialización de la experiencia corporal es una constante de la condición social del hombre que, sin embargo, tiene sus momentos más fuertes en ciertos períodos de su existencia, especialmente en la infancia y en la adolescencia. El niño crece en una familia de distintas categorías sociales y que ocupa una posición propia en el juego de variaciones que caracterizan la relación con el mundo de la

comunidad en la que está inserta. Los hechos y gestos del niño están rodeados por este *ellos* que provoca las formas de su sensibilidad, de sus movimientos comunicativos, de sus actividades perceptivas y, de este modo, dibuja el estilo de su relación con el mundo. La educación no es nunca una actividad puramente intencional, los modos de relación, la dinámica afectiva de la estructura familiar, la manera en que el niño se sitúa en esa trama de la sumisión o la resistencia que oponga, dan lugar a coordenadas que son consideradas cada vez más importantes en la socialización.

El cuerpo existe en la totalidad de sus componentes gracias al efecto conjugado de la educación recibida y de las identificaciones que llevaron al actor a asimilar los comportamientos de su medioambiente. Pero el aprendizaje de las modalidades corporales de la relación del individuo con el mundo no se detiene en la infancia, prosigue durante toda la vida según las transformaciones sociales y culturales que se imponen en el estilo de vida, los diferentes roles que conviene asumir en el curso de la existencia. Si bien el orden social se infiltra a través del espesor vivo de las acciones del hombre para tomar allí fuerza de ley, este proceso no se termina nunca por completo.

"La expresión corporal se puede modular socialmente, aunque siempre se la viva según el estilo propio del individuo. Los otros contribuyen a dibujar los contornos de su universo y a darle al cuerpo el relieve social que necesita, le ofrecen la posibilidad de construirse como actor a tiempo completo de la colectividad a la que pertenece. Dentro de una misma comunidad social, todas las manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significantes para sus miembros. Únicamente tienen sentido en relación con el conjunto de los datos de la simbólica propia del grupo social. No existe nada natural en un gesto o en una sensación."¹

II. LA PREOCUPACIÓN SOCIAL POR EL CUERPO

A fines de los años sesenta, la crisis de la legitimidad de las modalidades físicas de la relación del hombre con los otros y con el mundo tomó una amplitud considerable con el feminis-

¹ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1998 (4ª. Edición). [*Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995].

mo, la "revolución sexual", la expresión corporal, el *body-art*, la crítica deportiva, el surgimiento de nuevas terapias que proclamaban en alta voz la voluntad de dedicarse solamente al cuerpo, etc. Un nuevo imaginario del cuerpo, lujurioso, penetró la sociedad; ninguna parcela de la práctica social salió indemne de las reivindicaciones que tomaron impulso a partir de una crítica de la condición corporal de los actores.²

Una crítica a menudo charlatana se apoderó de una noción del sentido común, "el cuerpo". Sin una concertación previa, le convirtió en un signo de reunión, un caballito de batalla contra un sistema de valores al que se consideraba represivo y perimido y que convenía transformar para favorecer el desarrollo individual. Las prácticas y los discursos que surgieron propusieron o exigieron una transformación radical de los antiguos marcos sociales. Una literatura abundante e inconscientemente surrealista invitaba a la "liberación del cuerpo", propuesta, como mínimo, angélica. La imaginación puede perderse largamente en este relato fantástico en el que el cuerpo se "libera" sin que se sepa bien en qué se convierte el hombre (¿su dueño?) al que, sin embargo, le confiere su consistencia y su rostro. En este discurso el cuerpo está planteado no como algo indiscernible del hombre, sino como una posesión, un atributo, otro, un *alter ego*. El hombre es el fantasma de este discurso, el sujeto supuesto. La apología del cuerpo es, a pesar suyo, profundamente dualista, en tanto supone al individuo y su cuerpo. De manera abstracta, supone una existencia del cuerpo que podría analizarse fuera del hombre concreto. Al denunciar la presunta "charlatanería" del psicoanálisis, este discurso de liberación, a través de su abundancia y de los múltiples campos de aplicación, nutrió el imaginario dualista de la modernidad: esta facilidad lingüística que lleva, sin mosquearse, a hablar del cuerpo para cualquier cosa, como si no hubiera actores de carne y hueso implicados.

La crisis del sentido y de los valores que estremeció la modernidad, la búsqueda sinuosa e incansable de nuevas legitimidades que todavía hoy no dejan de ocultarse, la provisoriedad permanente en la que se convierte el tiempo vital, son todos factores que contribuyeron lógicamente a subrayar el arraigo físico de la condición de cada actor. El cuerpo, lugar del

² Sobre esta efervescencia social, véase Jean Maisonneuve, "Le corps et le corporéisme aujourd'hui", *Revue française de Sociologie*, XVII, 1976, pp. 551-571.

contacto privilegiado con el mundo, se encuentra bajo los fuegos de los proyectores. Cuestionamiento coherente, incluso inevitable en una sociedad de tipo individualista que entra en una zona de turbulencia, de confusión y de eclipse de los puntos de referencia incontrovertibles y que, en consecuencia, sufre un repliegue fuerte sobre su individualidad. En efecto, el cuerpo en tanto encarna al hombre, es la marca del individuo, su frontera, de alguna manera el tope que lo distingue de los otros. Es la huella más tangible del actor en cuanto se distienden los vínculos sociales y la trama simbólica que provee significaciones y valores. Según Durkheim, el cuerpo es un "factor de individuación".³ El lugar y el tiempo del límite, de la separación. Dado que la crisis de las legitimidades volvió problemática la relación con el mundo, el actor busca sus marcas a tientas y se esfuerza por producir un sentimiento de identidad más propicio. De algún modo, tropieza con el encierro físico del que él mismo es objeto. En cuanto se separa de los otros y del mundo le presta una atención redoblada al cuerpo. Dado que el cuerpo es el lugar del corte, de la diferencia individual, se supone que tiene el privilegio de la reconciliación posible. Se busca el secreto perdido del cuerpo; convertirlo ya no en el lugar de la exclusión, sino en el de la inclusión, que no sea más el interruptor que distingue al individuo, lo separa de los otros, sino la conexión con los otros. Este es, al menos, uno de los imaginarios sociales más fértiles de la modernidad.⁴

III. SOCIOLOGIA DEL CUERPO

Como sabemos, las sociologías nacen en las zonas de ruptura, de turbulencia, de desorientación respecto de los puntos de referencia, de confusiones, de crisis de las instituciones, en una palabra, cuando se rompen las antiguas legitimidades. Cuando el pensamiento pide un poco de aire, para comprender, para dar un concepto a lo que provisoriamente escapa de

³ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, pp. 386 y ss.

⁴ La acentuación de la crisis de las legitimidades y la sobrepuja individualista de los años '80 atomizó más el cuerpo, a tal punto que lo convirtió con frecuencia en un socio, un verdadero *alter ego*. Véase David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit. y *L'adieu au corps*, Métailié, 1999.

las maneras habituales de concebir el mundo. Se trata de dar una significación al desorden aparente, de descubrir las lógicas sociales y culturales. El trabajo, el mundo rural, la vida cotidiana, la familia, la juventud, la muerte, por ejemplo, son ejes del análisis sociológico que se desarrollaron totalmente cuando los marcos sociales y culturales que los diluían hasta ese momento en la evidencia empezaron a modificarse, provocando un malestar difuso en la comunidad. Eso fue lo que pasó con el cuerpo. A fines de los años sesenta, lógicamente, vimos cómo se hacían firmes de manera más sistemática enfoques que tomaron en cuenta bajo distintos aspectos las modalidades físicas de la relación del actor con el medio social y cultural que lo rodea. Entonces, el cuerpo hizo su entrada real en el cuestionamiento de las ciencias sociales: J. Baudrillard, M. Foucault, N. Elias, P. Bourdieu, E. Goffman, M. Douglas, R. Birdwhistell, B. Turner, E. Hall, por ejemplo, se cruzan en su camino con los usos físicos, con las puestas en escena y con el valor de signo de un cuerpo que merece cada vez más la atención apasionada del campo social. En las preguntas que se formulan sobre este objeto problemático encuentran una vía fecunda e inédita para aprehender problemas más amplios o para aislar los rasgos más sobresalientes de la modernidad. Otros, si tomamos solamente ejemplos de Francia, como F. Loux, M. Bernard, J.-M. Berthelot, M.-M. Brohm, D. Le Breton o G. Vigarello, se dedicaron de manera más metódica a descubrir las lógicas sociales y culturales que se enmarcan con la corporeidad.

Por supuesto que este descubrimiento no es el fruto de una súbita inteligencia de los años sesenta y setenta. No hay que confundir el surgimiento de una nueva preocupación, de una proliferación de prácticas y de discursos, con la constitución de pleno derecho de una disciplina y, menos aún, con el descubrimiento maravillado de un nuevo objeto de atención. Estos años marcan, más bien, la irrupción en la escena colectiva de un nuevo imaginario que las ciencias sociales atentas a los datos contemporáneos agarraron al vuelo. De esta distancia crítica adoptada por una cierta cantidad de investigadores nació una mayor atención por los condicionamientos sociales y culturales que modelan la corporeidad humana. Pero "una sociología implícita del cuerpo" (J.-M. Berthelot) está presente desde el inicio del pensamiento sociológico, especialmente en el estudio crítico de la "degeneración" de las poblaciones más pobres, de la condición obrera

(Marx, Villermé, Engels, etc.), o de las antropometrías (Quelelet, Niceforo, etc.). Sociólogos como G. Simmel abrieron caminos importantes (la sensorialidad, el rostro, la mirada, etc.). Más tarde, M. Mauss, M. Halbwachs, G. Friedmann, M. Granet, M. Leenhardt, en Francia y, en otros países, E. De Martino, M. Eliade, W. La Barre, C. Kluckhohn, O. Klineberg, E. Sapir, D. Efron, etc., proporcionaron contribuciones decisivas en este aspecto a pesar del corte operado por E. Durkheim, quien identificaba corporeidad con organicidad y, por esta causa, se oponía a que las ciencias sociales pudieran pretender dedicarse a estos temas.

Desde comienzos del siglo y hasta los años sesenta, la sociología no dejó de proporcionar descubrimientos sobre el cuerpo. Pero, indudablemente, sólo desde hace unos treinta años la sociología aplicada al cuerpo se convirtió en una tarea más sistemática y algunos investigadores le dedicaron una parte significativa de sus trabajos.

IV. RECORRIDO

En primer lugar, consideraremos de manera esquemática las etapas más relevantes en las que las ciencias sociales se dedicaron al problema del cuerpo (capítulo I). Luego cuestionaremos la ambigüedad del referente "cuerpo", sobre el que no hay unanimidad y que, a primera vista parecería formar una supuesta relación con el actor al que encarna. Datos históricos y etnológicos muestran la variabilidad de las definiciones de un "cuerpo" que sigue pareciendo esquivo (capítulo II). Para iniciar un análisis sociológico conviene deconstruir la evidencia originaria que se relaciona con las representaciones occidentales del cuerpo; de este modo podremos elaborar la naturaleza del objeto sobre el que el investigador pretende ejercer su sagacidad. Recordemos que la sociología aplicada al cuerpo no se distingue ni en sus métodos ni en sus procedimientos de razonamiento de la sociología general, de la que constituye una de sus disciplinas (capítulo III). Luego, será preciso abordar los resultados y las propuestas de los diferentes trabajos de las ciencias sociales en este campo. Por ejemplo, las lógicas sociales y culturales de la corporeidad: técnicas corporales, actividades perceptivas, gestos corporales, reglas de etiqueta, expresión de los sentimientos, técnicas de mantenimiento del cuerpo, inscripciones corporales, inconductas

corporales (nosografías, etc.) (capítulo IV). Otro campo es el los imaginarios sociales del cuerpo: "teorías" del cuerpo, enfoques biológicos que pretenden dar cuenta de los comportamientos de los actores, interpretación social y cultural de la diferencia de los sexos, valores diferenciales que marcan la corporeidad, fantasmática del racismo, cuerpo "discapacitado" (capítulo V). Un tercer campo de investigación está dedicado al cuerpo en el espejo de lo social y concierne a qué pone en juego y qué significación le da la sociedad contemporánea al cuerpo: juegos de apariencias, control político de la corporeidad, clases sociales y relaciones con el cuerpo, relaciones con la modernidad, entusiasmo por la exploración física de uno mismo a través del riesgo o de la "nueva aventura", comprobación de un imaginario del "demasiado cuerpo" en la modernidad (capítulo VI). La obra finalizará con una reflexión sobre el estatus de la sociología del cuerpo (capítulo VII) y con una bibliografía sumaria.

Capítulo I CUERPO Y SOCIOLOGÍA: LAS ETAPAS

Podemos establecer las etapas históricas de la reflexión sobre la corporeidad humana desde los primeros momentos de las ciencias sociales en el siglo XIX. Simplificando, es posible distinguir tres momentos importantes que describen simultáneamente tres ángulos diferentes de observación, tres maneras de abordar este tema que todavía hoy subsisten en la sociología contemporánea:

a) Una sociología implícita del cuerpo que no desconoce el espesor carnal del hombre, pero que no se detiene especialmente en él. Aborda la condición del actor en sus diferentes componentes y, sin que omita el cuerpo, lo diluye en la especificidad del análisis;

b) Una sociología detallista: proporciona sólidos elementos de análisis sobre el cuerpo pero no logra unirlos de manera sistemática;

c) Una sociología del cuerpo: se dedica de manera específica al cuerpo, establece las lógicas sociales y culturales que se difunden en él. Luego hablaremos del campo que define y de cuáles han sido sus resultados.

I. UNA SOCIOLOGÍA IMPLÍCITA

Esta expresión, que pertenece a J.-M. Berthelot, caracteriza el inicio de las ciencias sociales, especialmente durante el siglo XIX.¹ Estas toman en cuenta la corporeidad humana desde dos ángulos mutuamente contradictorios.

¹ Para una historia del pensamiento sobre el cuerpo en las ciencias sociales, véase J.-M. Berthelot, M. Drulhe, S. Clément, J. Forné, G. M'bodg, "Les sociologues et le corps", *Current sociology*, vol. 53, n° 2, 1985.

1. Incidencias sociales sobre el cuerpo.

Una primera vertiente del análisis infiere de la situación social de los actores una condición física de la que no pueden escapar. En este enfoque, el hombre es concebido como la emanación de un medio social y cultural. Muchas investigaciones sociales muestran la miseria física y moral de las clases trabajadoras, la insalubridad y la exigüidad de sus viviendas, su vulnerabilidad frente a las enfermedades, el asiduo recurso al alcohol, la frecuentemente inevitable prostitución de las mujeres, el aspecto enclenque de estos trabajadores duramente explotados, la terrible condición de los niños obligados a trabajar desde que son muy pequeños. Los estudios de Villermé (*Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 1840), de Buret (*De la mesure des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 1840), especialmente, impresionan y nutren las aspiraciones revolucionarias o reformistas. Engels también pinta un cuadro de éstas en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). En *El capital* (1867), Marx proporciona un análisis clásico de la condición corporal del hombre en el trabajo. Estos estudios tienen urgencias diferentes y no les interesa proporcionar herramientas útiles para pensar el cuerpo de manera metódica, aunque contienen en germen la primera condición de un enfoque sociológico del cuerpo, ya que no lo consideran como una naturaleza cuyas claves se encuentran solamente en factores biológicos, sino como una forma moldeada por la interacción social.

Para Villermé, Marx o Engels, es más importante revelar la condición miserable de las clases trabajadoras en el contexto de la revolución industrial. La corporeidad no constituye el objeto de un estudio aparte, sino que está subsumida por los indicadores vinculados a problemas de salud pública o a las relaciones específicas con el trabajo. La relación física del obrero con el mundo que lo rodea, su apariencia, su salud, su alimentación, su vivienda, su alcoholismo, su sexualidad, la educación de los hijos, son temas considerados para mostrar sin complacencia las condiciones de vida de las capas trabajadoras. La comprobación implícita del carácter social de la corporeidad desemboca en un llamado a la realización de reformas o, de manera más radical, al compromiso revolucionario. Existe una conciencia aguda de que mejores condiciones de trabajo y de vida darían a estos hombres una salud y

una vida mejores. Para Villermé, para Buret, para Marx y Engels, por ejemplo, el cuerpo es implícitamente un hecho cultural. La condición obrera que muestran es un analizador no complaciente de un funcionamiento social que exige modificaciones. No existe todavía una voluntad sistemática de conceptualizar tal o cual aspecto de la experiencia corporal. Y existen razones para esto.

2. El hombre, "producto" de su cuerpo

Otra orientación del pensamiento es exactamente opuesta a la anterior y, por otra parte, lleva a la legitimación del estado social que se describe. Plantea que las características biológicas del hombre hacen a su posición en el conjunto y que esta es la que le corresponde como un hecho de justicia. En lugar de hacer de la corporeidad un efecto de la condición social del hombre, este pensamiento hace de la condición social el producto directo de su cuerpo. Se trata de someter las diferencias sociales y culturales a la primacía de lo biológico (o, mejor dicho, de un imaginario biológico), de naturalizar las desigualdades de condiciones justificándolas a través de observaciones "científicas": el peso del cerebro, el ángulo facial, la fisonomía, la frenología, el índice encefálico, etc. Una imaginación frondosa le hace preguntas al cuerpo. A través de una multiplicidad de mediciones se buscan pruebas irrefutables de la pertenencia a una "raza", de los signos manifiestos, inscriptos en la carne, de la "degeneración" o de la criminalidad. El destino del hombre está escrito desde el comienzo en su conformación morfológica. Así se explica la "inferioridad" de nacimiento de las poblaciones que podrían ser colonizadas o que ya estaban bajo la tutela de "razas" más "evolucionadas" o se justifica la suerte de poblaciones trabajadoras por alguna forma de debilidad, etc. Finalmente, el orden del mundo obedece a un orden biológico, con lo que lo único que se precisa es encontrar las pruebas en las apariencias del cuerpo. Se mide, se pesa, se corta, se hacen autopsias, se clasifican miles de signos que se transforman en indicios para disolver al individuo en los auspicios de la raza o de la categoría moral. La corporeidad entra en un cono de sospechas y se convierte fácilmente en el cuerpo del delito. Las cualidades del hombre se deducen de la apariencia de su rostro o de las formas de su cuerpo. Se lo percibe como una emanación moral que no puede escapar de su apariencia física. El cuerpo se vuelve señala-

miento, testigo frecuentemente a cargo de la persona a la que encarna. El hombre no puede hacer nada en contra de esa "naturaleza" que lo revela; su subjetividad no puede hacer otra cosa que bordar un dibujo particular que no tiene ninguna incidencia en el conjunto.

3. Posición de los sociólogos

E. Durkheim y sus colaboradores se opusieron a esta fascinación por el modelo biológico en la explicación del hecho social. Pero una de las consecuencias de este esfuerzo consistió en encerrar la corporeidad en el campo de la organicidad, con la gran excepción de Robert Herz y de Marcel Mauss. Para Durkheim, la dimensión corporal del hombre se origina en la organicidad, aun cuando ésta esté marcada por las condiciones de vida. En este sentido, se trata más de las preocupaciones de la medicina y de la biología que de la sociología. El cuerpo es algo implícito en la obra de Durkheim. En Alemania, la sociología de M. Weber le prestó poca atención al cuerpo, a pesar de los pedidos de Nietzsche o de los análisis de un francotirador que abrió muchos caminos: Georg Simmel.

4. El psicoanálisis

Con el nacimiento del siglo, el psicoanálisis fue tomando fuerza y rompió uno de los cerrojos que mantenían al cuerpo bajo la égida del pensamiento organicista. Freud mostró la maleabilidad del cuerpo, el juego sutil del inconsciente en la carne del hombre. Convirtió al cuerpo en un lenguaje que habla de manera poco clara sobre las relaciones individuales y sociales, sobre las protestas y los deseos. Freud operó una ruptura epistemológica que sustrajo la corporeidad humana del lenguaje del positivismo del siglo XIX. No es un sociólogo, pero sin embargo permite pensar la corporeidad en tanto materia modelada, hasta cierto punto, por las relaciones sociales y por las inflexiones de la historia personal del sujeto. Desde 1895, en los *Estudios sobre la histeria*, que escribió con Breuer, se instauró una sociología subyacente del cuerpo que hizo posible una mirada diferente sobre la carne de la presencia del hombre en el mundo. Freud introdujo la idea de la relación en el seno de la corporeidad y la convirtió en una estructura simbólica. Pero no siempre fue comprendido por los sociólogos aún sujetos a una representación organicista del cuerpo, que deja de lado

cualquier estudio serio que considere al cuerpo y que, por consiguiente, lo mantiene apartado del campo de legitimidad de la sociología.

II. UNA SOCIOLOGÍA DETALLISTA

1. Aportes sociológicos

El paso progresivo de una antropología física discutible que deduce las cualidades del hombre de su apariencia morfológica, al sentimiento de que el hombre construye socialmente su cuerpo, sin ser de ningún modo una emanación existencial de sus propiedades orgánicas, marca el primer límite miliar de la sociología del cuerpo: el hombre no es el producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en su interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente. Una sociología del cuerpo detallista emerge poco a poco, en el entresiglo, con los trabajos de Simmel sobre la sensorialidad, los intercambios de la mirada (1907) o el rostro (1901). "Me propongo analizar los diferentes hechos que provienen de la constitución sensorial del hombre, los modos de percepción mutua y las influencias recíprocas que derivan de esta constitución en su significación para la vida colectiva de los hombres y sus relaciones mutuas, unos para otros, unos contra los otros. Si intervenimos en relaciones recíprocas, esto sucede, ante todo, porque reaccionamos entre nosotros a través de los sentidos", escribió G. Simmel.² Volveremos luego sobre este tema.

En 1909, en un notable artículo, Robert Hertz abordó la cuestión de la "preeminencia de la mano derecha" en las sociedades humanas. En este texto discute con firmeza el punto de vista anatómico que vincula la preponderancia de la mano derecha con el desarrollo del hemisferio cerebral izquierdo que inerva fisiológicamente los músculos del lado opuesto. Robert Hertz comprobó que los zurdos eran estadísticamente menos numerosos que los diestros. Sobre cien hombres, decía, dos serían en promedio zurdos irreductibles. Un pequeño número sería diestro rebelde a todo intento de cambiar de orientación. "Entre estos dos extremos oscila la masa de los hombres que, abandonados a ellos mismos,

² Georg Simmel, "Essai sur la sociologie des sens", *Sociologie et épistémologie*, París, PUF, 1981, p. 225.

podrían utilizar poco a poco una u otra mano, con (en general) una ligera preferencia por la derecha. De modo que no hay que negar la existencia de tendencias orgánicas hacia la asimetría; pero, salvo algunos casos excepcionales, la vaga disposición a ser diestro que parece difundida en la especie humana, no es suficiente para determinar la preponderancia absoluta de la mano derecha, si no hubiese influencias externas al organismo que la fijan y la refuerzan".³ Robert Hertz recuerda que cuando la mano izquierda se educa en el ejercicio de ciertos trabajos (tocar el piano, el violín, ser cirujano, etc.) multiplica el campo de acción del hombre. La propiedad de ser ambidextro es una ventaja social y cultural. "Nada se opone a que la mano izquierda reciba una educación artística y técnica parecida a la de la mano derecha, que hasta ahora tuvo el monopolio absoluto".

R. Hertz observaba que las razones fisiológicas son netamente secundarias si se observa el obstáculo cultural formado por las representaciones siempre negativas asociadas a la izquierda y siempre positivas a la derecha. La oposición no es solamente física, sino también moral: la izquierda implica la torpeza, la deformación,⁴ la traición, el ridículo; la derecha recuerda la destreza, la rectitud, el valor, etc. La polaridad religiosa entre lo sagrado y lo profano aparece de manera transparente. Si la derecha es una cualidad de lo trascendental, la izquierda lleva en sí misma el riesgo de la deshonra. El privilegio acordado a la mano derecha se origina en primer término en el empleo de esta estructura antropológica fundamental que, en muchas sociedades, tiene predilección por la derecha sobre la izquierda, incluso respecto del cuerpo humano. Lo fisiológico está subordinado a la simbología social. R. Hertz no dirigió su argumentación en contra de la teoría darwiniana, a la que parece desconocer, pero en su texto propone, con notable intuición, una serie de comprobaciones que permiten matizar considerablemente las pretensiones del enfoque biológico.

Marcel Mauss proporcionó importantes contribuciones sobre "La expresión obligatoria de los sentimientos" (1921), sobre "El efecto físico de la idea de muerte" (1926) y "Las

³ Robert Hertz, "La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse", *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1976, p. 86.

⁴ En francés, comparten la misma raíz léxica: *gauche*, (izquierda), *gaucherie* (torpeza), *gauchissement* (deformación). [N. de la T.]

técnicas del cuerpo" (1936). Estos textos marcaron avances significativos: son precursores de investigaciones que realmente tardaron varios años en nacer y de las que hablaremos luego. La Escuela de Chicago le prestó atención a la corporeidad: las monografías de N. Anderson (*The Hobo*, 1923), C. Shaw (*The Jake-Roler*, 1931; *Brothers in crime*, 1938), de Whyte (*Street corner society*, 1943), L. Wirth (*The Ghetto*, 1928), por ejemplo, son estudios de campo en los que la relación física con el mundo de los actores considerados no se esquiva y que, por el contrario, da lugar a registros minuciosos. En cambio, G. H. Mead sólo se refiere al cuerpo con alusiones en *Mind, self and society* (1934). Si bien abordó los ritos de interacción y, sobre todo, la dimensión simbólica de la condición humana, transformó al cuerpo en organismo y aunque, por ejemplo, se ocupó de lo gestual, no lo hizo en términos sistemáticos, como luego David Efron, sino para recordar que, paralelamente al habla, los movimientos del cuerpo contribuyen a la transmisión social del sentido. Lo que encontramos a menudo en estos trabajos es una sociología del "a propósito de", pero los análisis no apuntan directamente al cuerpo. En los grupos sociales estudiados, el sociólogo se enfrenta a rituales o usos que, sin embargo, vuelven necesaria la descripción de las producciones del cuerpo.

En *La civilización de las costumbres (Über den Prozess der Zivilisation)*,⁵ cuya primera versión es de 1939, Norbert Elias escribió en Alemania un ensayo clásico de sociología histórica que pone al día la genealogía de los comportamientos externos del cuerpo, con lo que recuerda el carácter social y cultural de muchas de las conductas más triviales y más íntimas de la vida cotidiana. Es una sociología que se detuvo antes de la obra de Goffman, pero que le dio su materia prima al develar el trasfondo de la moral y del contenido de nuestros ritos de interacción. La sociedad de la corte fue el laboratorio en el que nacieron y a partir del que se difundieron las reglas de cortesía que hoy nos pertenecen en materia de convenciones de estilos de vida, de educación de los sentimientos, de las intervenciones corporales, del lenguaje y, sobre todo, de lo que compete al campo del *externum corporis decorum*. La *cortesía pueril* (1530) de Erasmo, obra dedicada a un joven príncipe, Henri de Bourgogne, está destinada a enseñar a los niños las maneras

⁵ Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973 (traducción francesa).

de vivir, y cristalizó para las diferentes sociedades europeas de la época la noción fundacional de "cortesía". De hecho, las reglas de cortesía se impusieron en las capas sociales más altas: cómo comportarse en sociedad si uno no quiere ser rústico o parecerlo. Poco a poco el cuerpo fue desapareciendo de la cortesía y, luego, la civilización de las costumbres llegó a regular los movimientos más íntimos y más ínfimos de la corporeidad (las costumbres en la mesa, la satisfacción de las necesidades naturales, tirarse pedos, escupir, las relaciones sexuales, el pudor, las manifestaciones de violencia, etc.). Las sensibilidades se modificaron. Empezó a convenir no ofender a los demás con una conducta poco conveniente. Las manifestaciones corporales se fueron reprimiendo en la escena pública y muchas empezaron a producirse entre bastidores: se privatizaron. N. Elias, que sufrió un exilio obligado en Inglaterra, retomó tardíamente sus investigaciones.

En 1941, David Efron publicó *Gesture, race and culture*.⁶ Esta obra constituyó un momento cumbre en las investigaciones sobre los movimientos del cuerpo durante las interacciones. Para oponerse a las teorías nazis que encerraban a los comportamientos humanos en la fatalidad de la pertenencia a una "raza", D. Efron construyó un dispositivo experimental para comparar los gestos que se producían en situaciones de interacción en dos poblaciones, una de los "judíos tradicionales", la otra de los "italianos tradicionales". Tomó nota de las variaciones de comportamiento y de los gestos diferenciados. Luego comparó dos poblaciones de "segunda generación" de estas dos comunidades, educadas en los Estados Unidos. Demostró las diferencias sensibles entre los gestos de las primeras generaciones de inmigrantes y los de sus hijos. Cuanto más "americanizadas" estuvieran las segundas generaciones, más se acercaban en su gestualidad a la de los norteamericanos. Nos referiremos más extensamente a este trabajo en el capítulo sobre gestualidad.

2. Aportes etnológicos

Paralelamente, los etnólogos encontraron en otras sociedades usos del cuerpo que atrajeron su atención y provocaron curiosidad sobre modos corporales propios de las sociedades

⁶ David Efron, *Gesture, race and culture*, The Hague, París, Mouton, 1972

occidentales que hasta ese momento no habían sido cuestionadas por las ciencias sociales: Maurice Leenhardt, F. Boas, B. Malinowski, G. Roheim, E. Sapir, E. De Martino, R. Bastide, F. Huxley, M. Mead, G. Bateson, C. Lévi-Strauss, etc., describieron ritos o imaginarios sociales que contribuyeron a poner la corporeidad bajo los mejores auspicios para el pensamiento sociológico. Por ejemplo, *Balinese Character* apareció en Nueva York en 1942.⁷ Esta obra, que recoge datos reunidos por Margaret Mead y Gregory Bateson en Bali, entre 1928 y 1936, mezcla un análisis etnográfico del pueblo de Bali con cientos de fotos que presentan hombres y mujeres en los movimientos e interacciones que marcan los momentos de la vida cotidiana. M. Mead y G. Bateson son lúcidos respecto de los riesgos de las proyecciones culturales inherentes al uso de nociones del inglés, cuyos valores y modos de vida son radicalmente diferentes de los que pudieron observar en el pueblo de Bajoeng Gede, marco de su estudio. "En esta monografía, escriben, intentamos usar un nuevo método de presentación de las relaciones entre diferentes tipos de conductas culturalmente estandarizadas poniendo una detrás de la otra una serie de fotos mutuamente significativas. Elementos de conducta que surgen de contextos y lugares diferentes —un bailarín en trance en una procesión, un hombre que levanta los ojos hacia un avión, un sirviente saludando a su patrón, la representación pictórica de un sueño— pueden correlacionarse: un mismo hilo emocional los atraviesa." Pero para dar cuenta de esto con fidelidad: "Presentar estas situaciones con palabras, siguen M. Mead y G. Bateson, exige recurrir a expedientes inevitablemente literarios o que disequen las escenas vivientes... Gracias a la fotografía es posible preservar la totalidad de los elementos de conductas, en tanto que las correlaciones que esperamos establecer pueden hacerse evidentes al colocar las fotos en una misma página". Cada placa está introducida por una corta nota que sitúa los momentos seleccionados en el tejido cultural de la vida cotidiana balinesa. La imagen alterna felizmente con comentarios, hechos por G. Bateson, que van a lo esencial. Una larga introducción de M. Mead esboza una etnología de la vida en Bali que también contribuye a restituir las pulsaciones de la existencia colectiva. Caras, gestos, rituales, situaciones de la

⁷ Gregory Bateson, Margaret Mead, *Balinese character: a photographic analysis*, New York, Academy of Science, 1942.

vida familiar o pueblerina desfilan en cada página y le dan a esta obra un especial valor científico y humano: aprendizaje de las técnicas corporales, puesta en escena de situaciones de transe, relaciones padres-hijos, desarrollo del niño, juegos tradicionales, relaciones con los oficios corporales (comer, beber, eliminar, orinar, excretar, purificarse, etc.).

Hasta aquí hemos presentado algunos jalones de la reflexión sociológica aplicada al cuerpo al referirnos a dos niveles de la investigación: una sociología implícita en la que el cuerpo no está olvidado, pero en la que tiene un lugar secundario en el análisis; una sociología detallista que pone al día una determinada cantidad de datos importantes y realiza el inventario de los usos sociales del cuerpo.

En los capítulos siguientes nos dedicaremos a la tercera etapa: la de una sociología del cuerpo en vías de constitución, con algunos resultados ya fuertes, que dialoga con su historia y que proporciona una inteligibilidad cada vez mayor de la corporeidad en su dimensión social y cultural. Pero antes hay que precisar de qué objeto "cuerpo" estamos hablando y cuáles son los procedimientos epistemológicos que nos permiten circunscribirlo.

Capítulo II SOBRE ALGUNAS AMBIGÜEDADES

I. AMBIGÜEDADES DEL REFERENTE "CUERPO"

Las investigaciones sociológicas privilegiaron principalmente lo que el cuerpo ponía en juego. Pero el referente "cuerpo" no les había planteado interrogantes. Una formulación ambigua, dualista, a veces designa estos enfoques. Sociología del cuerpo, pero, ¿de qué cuerpo estamos hablando? A menudo olvidamos lo absurdo que es nombrar el cuerpo como si fuera un fetiche, es decir, omitiendo el hombre al que este encarna. Hay que decir que es ambiguo postular la noción de un cuerpo que no mantiene más que relaciones implícitas, supuestas, con el actor con el que, sin embargo, forma cuerpo indisolublemente. Cualquier cuestionamiento sobre el cuerpo exige previamente una construcción de su objeto, una dilucidación de lo que constituye su fundamento. ¿Acaso el cuerpo no es considerado bajo el velo de sus representaciones? El cuerpo no es una naturaleza. Ni siquiera existe. Nunca se vio un cuerpo: se ven hombres y mujeres. No se ven cuerpos. En estas condiciones, el cuerpo corre el fuerte riesgo de no ser un universal. Y la sociología no puede tomar así nomás un término de la *doxa* para convertirlo en un principio de análisis sin aprehender previamente su genealogía, sin dilucidar los imaginarios sociales que lo nombran y que actúan sobre él, y esto no sólo desde el punto de vista de sus connotaciones (la cosecha de hechos analizados por los sociólogos es rica en este aspecto), sino también en su denotación, que raramente es cuestionada. El cuerpo no es una naturaleza indiscutible, inmutablemente objetivada por el conjunto de las comunidades humanas, dada de antemano para el observador que puede hacerla funcionar así como así en el ejercicio de la sociología. El "rodeo antropológico" (G. Balandier) nos recuer-

da la evanescencia de este objeto, en apariencia tan tangible, tan accesible a su descripción.¹

II. MATERIALES HISTÓRICOS

Efectivamente, muchas representaciones apuntan a proporcionarle carne al hombre o a darle un cuerpo. Esta alternativa no deja de tener consecuencias y plantear trampas que el investigador debe evitar:

- Dar un cuerpo al hombre: esto es lo que hace el análisis anatomofisiológico y el saber biomédico, en sentido amplio, cuando separan al hombre de su cuerpo y consideran a este último como algo en sí. Parecería que la mayoría de los sociólogos contemporáneos dedicados a comprender lo que el cuerpo pone en juego en lo social y en lo cultural adhirieran sin críticas a la teorización biomédica y vieran en ella su realidad objetiva.

- A la inversa: dar carne al hombre. Estos saberes no distinguen entre el hombre y su cuerpo y las medicinas populares constituyen un ejemplo en nuestras sociedades actuales. Son medicinas en las que un elemento mineral o vegetal debería ayudar a curar un mal porque en su forma, su color, su funcionamiento o su sustancia tiene una analogía con el órgano enfermo o las apariencias de la enfermedad. El que cura con las manos transmite, por la imposición de las manos, una energía que regenera las zonas enfermas y vuelve a poner al hombre en armonía con los efluvios de su entorno. El radiestesista mira el péndulo y lo pasea por el cuerpo para hacer su diagnóstico e identificar las plantas que va a darle a su paciente para curarlo. El curador de palabra susurra una plegaria acompañada por gestos precisos y, así, cristaliza fuerzas benéficas que alivian el mal. Del mismo modo actúa el que cura a través del fuego, cuyo poder consiste en cortar el fuego de la herida y en curarla sin dejar cicatrices sobre la piel. La lista podría seguir si nombramos las fuentes de agua, las piedras, los árboles, etc. que se supone pueden dar a quienes lo pidan una energía que les servirá para curar sus

¹ Michel Bernard, en una obra fundacional, mostró que "el" cuerpo también es objeto de otro tipo de capas hojaldradas, porque las diferentes ciencias humanas proponen miradas irreductibles entre sí. Véase M. Bernard, *Le corps*, París, Delarge, 1976.

males. Todavía hoy existen muchas concepciones sociales que incluyen al hombre en el cosmos.

Yvonne Verdier, en un estudio reciente sobre las tradiciones de un pueblito de Bourgogne, observó la fisiología simbólica de la mujer y de sus relaciones con su entorno. Por ejemplo, durante las menstruaciones la mujer no baja al sótano donde se guardan las reservas familiares: carnes saladas, pepinillos, barriles de vino, aguardiente, etc. Si lo hiciera, arruinaría irremediablemente los alimentos que tocara. Por los mismos motivos, nunca se mata un cerdo en la granja durante este período. Y tampoco se hacen tortas, cremas ni mayonesas. "Durante las menstruaciones, escribe Y. Verdier, como ellas no son fértiles, impiden cualquier proceso de transformación que recuerde una fecundación: pensemos en las claras a nieve, en las cremas, en las emulsiones, en las salsas, en el tocino, en todo lo que tiene que 'cuajar'. La presencia de las mujeres provocaría el aborto de todas estas gestaciones lentas: el tocino en el saladero, el vino en la cuba, la miel en el panal".² El cuerpo se asimila a un campo de fuerza en resonancia con los procesos vitales que lo rodean. En las tradiciones populares el cuerpo está unido al mundo, es una parcela inseparable del universo que le proporciona su energía. Es una condensación del cosmos. Los análisis realizados por M. Leenhardt en *Do Kamo* mostraban que en la cultura tradicional canaca estaba planteada la identidad entre el hombre y el vegetal. Muchas sociedades identifican al hombre al mismo tiempo que a su carne; ésta lo engloba en una totalidad en la que lo invisible se mezcla con lo visible de la naturaleza: no conciben al cuerpo separadamente. A veces es ambiguo aplicar sin una reflexión previa la noción occidental de cuerpo a grupos sociales cuyas referencias culturales no le dan ningún lugar al "cuerpo".

Las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona. Al enunciar lo que hace el hombre, sus límites, sus relaciones con la naturaleza o con los otros, se dice algo de su carne. Las representaciones de la persona y las del cuerpo, corolario de aquellas, están siempre insertas en las visiones del mundo de las diferentes comunidades humanas. El cuerpo parece ser algo evidente pero, finalmente, no hay nada menos difícil de penetrar que él. El cuerpo está construido socialmente, tanto en lo que se pone en

² Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, París, Gallimard, 1979, p. 20.

juego en la escena colectiva como en las teorías que explican su funcionamiento o en las relaciones que mantiene con el hombre al que encarna. Su caracterización, lejos de ser unánime en las sociedades humanas, es asombrosamente desafortunada y plantea muchos problemas epistemológicos. El cuerpo es una falsa evidencia: no es un dato evidente, sino el efecto de una elaboración social y cultural.

La visión moderna del cuerpo en las sociedades occidentales, de algún modo simbolizada oficialmente en el saber biomédico, a través de la anatomía y de la fisiología, está basada en una visión particular de la persona. La concepción moderna del cuerpo, la que sirve de punto de partida para la sociología en la mayoría de las investigaciones, nació entre fines del siglo xvi y comienzos del siglo xvii. Para esto fue preciso la ruptura con los valores medievales, las primeras disecciones anatómicas que diferenciaron al hombre de su cuerpo, que lo convirtieron en un objeto de investigación que ponía al desnudo la carne, con indiferencia del hombre con una cara. También, el encuentro con la filosofía mecanicista, cuyo exponente más fino es Descartes, que consideraba que el cuerpo era otra forma de la mecánica. También la naciente sensibilidad individualista que considera al cuerpo aisladamente del mundo que lo acoge y le da sentido y del hombre al que le presta su forma.

La concepción moderna del cuerpo implica que el hombre sea separado del cosmos (ya no es el macrocosmos el que explica la carne, sino una anatomía y una fisiología que sólo existe en el cuerpo), de los otros (pasaje de una sociedad de tipo comunitaria a una sociedad de tipo individualista en la que el cuerpo es la frontera de la persona) y, finalmente, de sí mismo (el cuerpo está planteado como algo diferente de él).³

III. MATERIALES ETNOLÓGICOS

Otras sociedades no aíslan el cuerpo del hombre y lo inscriben en una red compleja de correspondencias entre la condición humana y la naturaleza o el cosmos que lo rodea. Un hermoso estudio de M. Leenhardt muestra cómo entre los canacos, en una sociedad comunitaria, no hay ninguna palabra específica que sirva para designar los órganos o el cuerpo. El conjunto

³ Para un análisis detallado véase David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.

del vocabulario aplicado a los componentes de lo que nosotros denominamos "cuerpo" está extraído del reino vegetal. Los órganos o los huesos, que sólo lo son para nosotros, llevan nombres de frutos, de árboles, etc. No hay ninguna ruptura entre la carne del mundo y la carne del hombre. Lo vegetal y lo orgánico están en una correspondencia que alimenta muchos rasgos de la sociedad canaca. Inclusive, el nombre del "cuerpo" (*karo*) de hecho no designa otra cosa que una estructura, un sustrato que se aplica indiferenciadamente a otros objetos. M. Leenhardt cuenta esta anécdota fastuosa en los interrogantes que abre: como quería medir el impacto de los valores occidentales en la sociedad melanesia a través de la mirada de un habitante del lugar, interrogó a un anciano que enseguida le contestó: "Lo que ustedes nos trajeron fue el cuerpo".⁴

La adhesión de una franja de la población canaca a los valores occidentales, aliada a su evangelización, llevó a los que dieron este paso, a los que aceptaron despojarse en parte de los valores tradicionales que en otros tiempos constituían la trama de sus vidas, a una individualización que reprodujo de forma atenuada la que reina en las sociedades occidentales. El melanesio conquistado por estos nuevos valores, aunque fuese de manera rudimentaria, se liberó de la red de correspondencias que lo unían a su comunidad. Se volvió un individuo en germen, es decir, un hombre relativamente separado de los otros, en parte apartado de los valores que lo mezclaban con lo colectivo. Como fue evangelizado, situó su existencia bajo la mirada de Dios. Y a partir de ese momento las fronteras delimitadas por su cuerpo lo distinguieron de sus compañeros. Se sintió más individuo en una sociedad que miembro de una comunidad, aunque en estas colectividades un tanto híbridas el pasaje no se establezca de manera radical. La concentración en el yo que resulta de esta transformación social y cultural verifica en los hechos el argumento de Durkheim, quien sostiene que para distinguir a un individuo del otro "se precisa un factor de individuación, y el cuerpo es el que tiene este rol".⁵

Para mostrar otras concepciones de la corporeidad humana ligadas con la naturaleza, tal como son concebidas en diferentes sociedades, podríamos enumerar numerosos trabajos et-

⁴ Véase Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, Gallimard, 1947.

⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, p. 386 y ss.

nológicos.⁶ El cuerpo es una realidad cambiante de una sociedad a otra: las imágenes que lo definen y que le dan sentido a su espesor invisible, los sistemas de conocimiento que intentan dilucidar su naturaleza, los ritos y los signos que lo ponen en escena socialmente, lo que puede llegar a hacer, las resistencias que le ofrece al mundo, son asombrosamente variados, incluso contradictorios para nuestra lógica aristotélica del tercero excluido, por la cual si algo se verifica, su contrario es imposible. De este modo, el cuerpo no es solamente una colección de órganos y de funciones coordinadas según las leyes de la anatomía y de la fisiología. En primer término, ~~en~~ ~~estructura simbólica~~, superficie de proyecciones que pueden vincular las formas simbólicas más amplias. En otras palabras, el saber biomédico, saber oficial del cuerpo en nuestras sociedades occidentales, es una representación del cuerpo entre otras, eficaz en las prácticas que sostiene. Pero no por eso dejan de estar menos vivas otras medicinas o disciplinas basadas en visiones del hombre, de su carne y de sus sufrimientos totalmente diferentes. Por ejemplo, en sus diferentes versiones, el yoga propone una representación del cuerpo y de sus realizaciones personales muy alejada de nuestras concepciones occidentales. La medicina china, basada en una cierta imagen de la energía (el *ki*) o el magnetismo heredado de las medicinas populares son ejemplos simples y fuertemente arraigados en nuestras sociedades occidentales. Pero estos ejemplos podrían ser muchos más si enumeráramos las infinitas representaciones en juego en las sociedades humanas que todavía son observables o en las de antaño. Según los espacios culturales, el hombre es criatura de carne y hueso, regida por las leyes de la anatomofisiología; redcilla de formas vegetales, como en la cultura canaca; red de energía, como en la medicina china que vincula al hombre con el universo que lo rodea a la manera de un microcosmos; bestiario que tiene en su seno todas las amenazas de la jungla; parcela del cosmos en ligazón

⁶ Por ejemplo: G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon*, París, Gallimard, 1965; G. Dieterlen, "L'image du corps et les composants de la personne chez les Dogon", en *La notion de personne en Afrique noire*, París, CNRS, 1973; M. Therrien, *Le corps Inuit (Québec, Arctique)*, París, SELAF-PUB, 1987; Christine Buhan, *La mystique du corps*, París, L'Harmattan, 1986; Kristopher Shipper, *Le corps taoïste*, París, Fayard, 1982; Françoise Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, París, Berger-Levrault, 1979; C. Classen, *Inca cosmology and the human body*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.

estrecha con los efluvios del medioambiente; campo predilecto para ser habitado por los espíritus...

Hay tantas representaciones y acciones diferentes basadas en estos saberes como sociedades haya. Por otra parte, nuestras propias sociedades occidentales están connotadas por muchísimos modelos del cuerpo, los instaurados por las llamadas "medicinas paralelas" o las de las medicinas populares en pleno resurgimiento en un contexto cultural modificado, la introducción confusa de modelos energéticos en la medicina, la extraordinaria división del campo de las psicoterapias basadas en modelos del hombre y del cuerpo fuertemente contradictorias. Incluso en nuestras sociedades, ninguna representación del cuerpo es, finalmente, unánime, ni siquiera el modelo anatomofisiológico.

Frente a este paisaje con tantos elementos, ~~la tarea de la antropología o de la sociología consiste en comprender la corporeidad en tanto estructura simbólica y no debe dejar de lado representaciones, imaginarios, conductas, límites infinitamente variables según las sociedades.~~

IV. EL CUERPO, ELEMENTO DEL IMAGINARIO SOCIAL

La designación del cuerpo, cuando es posible, traduce un hecho del imaginario social. Entre sociedades, la caracterización de la relación del hombre con su cuerpo y la definición de los constituyentes de la carne del individuo son datos culturales infinitamente variables. Un objeto fugaz, escurridizo, se dibuja detalladamente, pero pierde la evidencia de primera vista que podría tener para el observador occidental. La identificación del "cuerpo" como fragmento de algún modo autónomo del hombre presupone una distinción no aceptada por muchas sociedades. En las sociedades tradicionales con un componente comunitario, en las que el estatus de la persona la subordina por completo a lo colectivo, la mezcla al grupo sin darle el espesor individual propio de nuestras sociedades, el cuerpo es raramente objeto de esta escisión. No es posible discernir entre el hombre y su carne en las representaciones colectivas, mezcladas con el cosmos, con la naturaleza, con los otros. La imagen del cuerpo es una imagen de uno, nutrida con los materiales simbólicos que tienen existencia en otro lado y que cruzan al hombre en un tejido cerrado de correspondencias. El cuerpo no se distingue de la persona y las

mismas materias primas entran en la composición del hombre y de la naturaleza que lo rodea. En estas concepciones de la persona no se separa al hombre de su cuerpo, como lo hace el sentido común occidental. ~~En las sociedades que todavía siguen siendo relativamente tradicionales y comunitarias, el "cuerpo" es el elemento que liga la energía colectiva. A través de él, cada hombre está incluido en el grupo. A la inversa, en las sociedades individualistas, el cuerpo es el interruptor, marca los límites de la persona, es decir, donde comienza y termina la presencia de un individuo.~~

El cuerpo, en tanto elemento aislable de la persona a la que le da su rostro, sólo aparece en las estructuras sociales de tipo individualista en las que los actores están separados unos de otros, son relativamente autónomos en sus valores y en sus iniciativas. Y ahí, el cuerpo funciona como un límite vivo que delimita frente a los demás la soberanía de la persona. A la inversa, ~~en las sociedades de tipo tradicional y comunitario, en las que la existencia de cada uno se hunde en el juramento de fidelidad al grupo, al cosmos, a la naturaleza, el cuerpo no existe como el elemento de una individuación, como categoría mental que permite pensar culturalmente la diferencia de un actor con otro, ya que nadie se distingue del grupo, cada uno es una singularidad dentro de la unidad diferencial del grupo. El aislamiento del cuerpo en las sociedades occidentales (eco lejano de las primeras disecciones y del desarrollo de la filosofía mecanicista) da testimonio de una trama social en la que el hombre está diferenciado del cosmos, de los otros y de él mismo. En otras palabras, el cuerpo de la modernidad, sobre el que el sociólogo aplica sus métodos, es el resultado de la regresión de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, traduce el encierro del sujeto en sí mismo.~~⁷

En el fundamento de todas las prácticas sociales como mediador privilegiado y pivote de la presencia humana, el cuerpo está en el cruce de todas las instancias de la cultura, es el punto de imputación por excelencia del campo simbólico. Un observatorio de alta fidelidad para el que hace ciencias sociales. Pero es importante saber previamente de qué cuerpo se trata. La primera tarea del sociólogo consiste en identificar la "naturaleza" del cuerpo en el que piensa interrogar a las lógicas sociales y culturales de que este es objeto.

⁷ Véase David Le Breton, *op. cit.*, cap. 1, 2, 3.

Capítulo III DATOS EPISTEMOLÓGICOS

I. LA TAREA

1. Definir el cuerpo del que se habla

La primera tarea del sociólogo o del antropólogo consiste en distanciarse de la idea discutible de que el cuerpo es un atributo de la persona, un "tener" y no el lugar y el tiempo indiscernibles de la identidad. También hay que tener presente el carácter construido de la denominada "realidad objetiva" del cuerpo, y de las múltiples significaciones que se le adicionan. El significante "cuerpo" es una ficción. Pero una ficción culturalmente operante, viva (si no está dissociada del actor y si, por consiguiente, éste es visto como corporeidad), con el mismo rango que la comunidad de sentidos y de valor que dibuja su lugar, sus constituyentes, sus conductas, sus imaginarios, de manera cambiante y contradictoria de un lugar y de un tiempo a otros en las sociedades humanas.

La construcción social y cultural del cuerpo no es solamente de abajo para arriba, sino también a la inversa: implica la corporeidad no sólo en la suma de sus relaciones con el mundo, sino también en la determinación de su naturaleza. "El cuerpo" desaparece total y permanentemente en la trama de la simbología social que le proporciona su definición y que erige el conjunto de las etiquetas de rigor en las diferentes situaciones de la vida personal y colectiva. El cuerpo no existe en el estado natural, siempre está inserto en la trama del sentido, inclusive en sus manifestaciones aparentes de rebelión, cuando se establece provisoriamente una ruptura en la transparencia de la relación física con el mundo del actor (dolor, enfermedad, comportamiento no habitual, etc.). Los especialistas del sentido escamoteado (médicos, curadores,

psicólogos, chamanes, etc.) intervienen para nombrar el misterio, para explicar su génesis, para reinsertar el trastorno y su víctima, el hombre, en el seno de la comunidad. Indican cuál es el camino a seguir para que sea más fácil evitar el problema. Si la primera opción fracasa, puede haber otras; nuestras sociedades muestran muy bien esto y, entonces, aparece la demanda de nuevos especialistas. Siempre queda el imaginario colectivo para reapropiarse de lo que provisoriamente escapa del control social. Por otra parte, el hecho de que el cuerpo sea una construcción simbólica aclara los mecanismos de eficacia simbólica sin tener que recurrir obligatoriamente al dualismo *psyché-soma*, como hace Claude Lévi-Strauss en un clásico artículo sobre este tema.¹

El sociólogo que toma al "cuerpo" como hilo conductor de sus investigaciones no debe olvidar nunca la ambigüedad y la fugacidad de su objeto, su calidad de incitador al cuestionamiento más que de proveedor de certezas. En la sociología, el signifiante "cuerpo", siempre referido al actor para no ceder a un dualismo que invalide el análisis, funciona como un mito, en el sentido de G. Sorel: cristaliza el imaginario social, induce prácticas, análisis, que no dejan de instruir acerca de su legitimidad, de probar de manera indiscutible su realidad. Pero el sociólogo no olvida que él mismo vive en un mundo de categorías mentales, insertas en la trama de la historia social y, de manera más general, de la historia de las ciencias. Con mayor precisión, el calificativo "cuerpo" que recorta el campo de esta sociología es una "forma simple" en el sentido de André Jolles: "Decimos que existe nacimiento de una forma simple siempre que una actividad del espíritu conlleva la multiplicidad y la diversidad del ser y de los acontecimientos que cristalizarán para tomar cierta expresión, siempre que esta diversidad sea considerada por la lengua, en sus elementos primeros e indivisibles y que, al convertirse en producción lingüística, pueda al mismo tiempo querer decir y significar el ser y el acontecimiento".² Una "forma simple" de la que hay que estudiar sus actualizaciones sociales y culturales. El "cuerpo" es una dirección de investigación, no una realidad en sí. Aquí es conveniente marcar cierta distancia con la sociología de Durkheim para la que el cuerpo es estrictamente

¹ Claude Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique", *Anthropologie structurale*, II, París, Plon, 1958

² André Jolles, *Formes simples*, París, Seuil 1972, p. 42.

reducible a lo biológico. Así, el saber biomédico encarna una especie de verdad universal del cuerpo que no logró adquirir la mayoría de las sociedades humanas, empezando por los numerosos curanderos de nuestras tradiciones rurales. Etnocentrismo elemental al que, sin embargo, ceden muchos investigadores. El cuerpo también es una construcción simbólica. La relatividad de las definiciones a través de las sociedades humanas es el objeto de la primera comprobación.

2. Independencia del discurso sociológico

Una vez que se ha planteado el carácter "ficcional" del cuerpo y que, en cierto modo, se han dado las indicaciones de su puesta en escena en el campo del análisis, entonces se puede recortar mejor la posible extensión de su fecundidad para las ciencias sociales. Sin olvidar nunca, para no correr el peligro de caer en un dualismo que descalifique el análisis, que en este caso el cuerpo es el lugar y el tiempo en el que el mundo se hace hombre inmerso en la singularidad de su historia personal, en un terreno social y cultural en el que abreva la simbólica de su relación con los demás y con el mundo.³ El discurso sociológico no aísla el cuerpo humano de una manera un tanto surrealista como lo hacen los "terapeutas corporales" (grito primigenio, bioenergía, terapia gestáltica, etc.) que parecen poner al actor entre paréntesis y convertir su cuerpo en una casi persona.

La medicina y la biología proponen un discurso sobre el cuerpo humano en apariencia irrefutable, culturalmente legítimo. Pero ambas participan de un saber de otro orden. Poseen un saber de alguna manera "oficial", es decir, con un objetivo de universalidad, que se enseña en la Universidad y que sostiene las prácticas legítimas de la institución médica o de la investigación. Pero este monopolio de la "verdad" sobre el cuerpo está disputado por las medicinas que se basan en tradiciones populares, variables según las culturas, o en otras tradiciones de estudio (acupuntura, homeopatía, quiropráctica, medicina ayurvédica, etc.). Estas diferentes medicinas se apoyan en representaciones del cuerpo humano totalmente diferentes. Por lo tanto, el sociólogo no puede tomar partido en estos conflictos de legitimidad, o en estas convivencias paradójicas, que justamente recuerdan el carácter social y cultural de las obras humanas. Su tarea consiste en hacer un releva-

³ Véase David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.

miento de los imaginarios del cuerpo presentes en la medicina moderna y en las otras medicinas; también en aprehender los procedimientos variados en juego en la asistencia, en comprender en qué reside su eficacia.

La sociología aplicada al cuerpo toma distancia de las aserciones médicas que desconocen la dimensión personal, social y cultural en sus percepciones del cuerpo. Porque parecería que la representación anatomofisiológica quisiera escapar de la historia, para volverse absoluta.

Incluso cuando estudia su propia sociedad, la tarea del sociólogo consiste en observar cuáles son las raíces sociales y culturales que tienen peso en la condición humana. Lo cultural no es monopolio dudoso de los Inuit o de los Dogon, no es privilegio absoluto de las tradiciones rurales de Bocage, también se encuentra en el corazón del pensamiento médico y de las prácticas o de las insituciones que éste genera. La sociología no debe dejarse intimidar por una medicina que pretende decir la verdad del cuerpo o de la enfermedad, o por una biología con frecuencia inclinada a encontrar en el origen genético la causa de los comportamientos del hombre. Al respecto, conocemos las pretensiones de la sociobiología, que apunta a subordinar lo social al patrimonio genético.

II. EVITAR AMBIGÜEDADES

Dos ambigüedades se ciernen sobre la sociología que intenta comprender el cuerpo:

a) Su variabilidad entre culturas y grupos, su lugar en la historia y, sobre todo, su no caracterización en tanto tal en muchas comunidades humanas.

b) Los peligros de un dualismo inherente al uso sin precauciones del significante *cuerpo*, que presupone al actor más que se confunde con él. Ante todo el cuerpo es un término de la *doxa*, y el uso de este significante en el ejercicio de un pensamiento sociológico debe ser aclarado previamente a través de una "historia del presente", una genealogía del imaginario social que lo produjo. No hay que correr el riesgo de una explosión de la identidad humana entre el hombre por una parte y ese hermoso objeto, su cuerpo. Desconfiemos de la réplica de los que propongan una sociología del alma. En otras

palabras, la sociología del cuerpo es la de las modalidades físicas de la relación con el mundo del actor.

III. ¿UNA SOCIOLOGÍA DEL CUERPO?

Una vez que se han precisado estos dos obstáculos, una sociología del cuerpo reúne las condiciones de su ejercicio: una constelación de hechos sociales y culturales se organizan alrededor del significante cuerpo. Esta serie de hechos forma un campo social coherente, con lógicas observables; estos hechos constituyen un observatorio privilegiado de los imaginarios sociales y de las prácticas que provocan. Existe una pertinencia heurística en su funcionamiento, como lo muestran los numerosos trabajos realizados sobre este tema.

Como ya hemos visto, el cuerpo es objeto de un cuestionamiento disperso dentro de la sociología. Hasta ahora, se produjeron tres líneas de investigación:

a) Una "sociología del contrapunto" (J.-M. Berthelot) que desdeña las vías de acceso que se privilegian habitualmente en la comprensión de lo social (instituciones, clases, grupos) y se dedica al cuerpo "no para diluirlo o para dispersarlo, sino para poner en evidencia planos privilegiados de proyección".⁴ En este caso, el cuerpo funciona como un analizador, como puede serlo la vida cotidiana, la muerte, la seducción, etc. y propone un ángulo de mirada fino y original a través del cual es posible registrar de manera pertinente las pulsaciones de la vida social.

b) Una "sociología del ya que estamos", para decirlo de alguna manera. Con esta expresión nombramos a una sociología que incidentalmente se cruza en su camino con rasgos relativos a la corporeidad, sin que estos sean determinantes en la construcción más global de la investigación (por ejemplo, una sociología del trabajo puede detenerse por un momento en los tipos de técnicas corporales asociadas al ejercicio de un oficio o en la relación física del hombre con la máquina, pero no se elabora con este objetivo).

c) Una "sociología del cuerpo", lúcida en cuanto a las

⁴J.-M. Berthelot, "Corps et société (problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps)", *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, pp. 119-131.

ambigüedades que la amenazan pero que, si las aparta, descubre un continente por explorar, casi virgen, en el que pueden desplegarse la inteligencia y la imaginación sociológicas del investigador. Además, este objetivo central de la investigación puede nutrirse ávidamente de los análisis desarrollados sobre otros temas y con otras finalidades.

IV. LOS RIESGOS

Una dificultad mayor de la sociología aplicada al cuerpo consiste en su contigüidad con otras sociologías aplicadas a la salud, a la enfermedad, a la interacción, a la alimentación, a la sexualidad, a las actividades físicas y deportivas, etc. El riesgo es que el objeto –insuficientemente recortado por el investigador que, cuando quiere abarcar demasiado, pierde su ambición– se diluya. Si se esquivo este riesgo, si se lo controla a través del rigor de los instrumentos utilizados, entonces es posible afirmar la pertinencia de una confrontación con estos diferentes enfoques sociológicos. De hecho, cada uno plantea un ángulo de alcance y sugiere un enfoque original cuya conjugación puede llevar a una mejor comprensión del objeto. Los análisis diferentes no son necesariamente excluyentes entre sí y, cada uno en su nivel, pueden agregar puntos de pertinencia inéditos. La historia de las ciencias muestra la fertilidad del desplazamiento de las cuestiones, de la comprensión de un objeto que escapa a la rutina de las costumbres del pensamiento. De este modo, la sociología del cuerpo puede aclarar desde otro punto de vista muchos enfoques sobre objetos diferentes, del mismo modo que otros enfoques pueden enriquecer su indagación.

Existe otro riesgo, inherente a la pluridisciplinariedad, que a menudo se impone en la comprensión del cuerpo: psicoanálisis, fenomenología, etnología, historia, economía, por ejemplo, son disciplinas que la sociología cruza frecuentemente en su camino y cuyos datos utiliza. De manera general, podemos decir con Jean-Michel Berthelot que el “cuerpo surge en el discurso sociológico en la línea de tensión que separa las ciencias sociales de las ciencias humanas”.⁵ Son muchas las que hay que tomar: los conceptos no pueden pasar de una disciplina a otra sin un procesamiento apropiado, sin que se corra el

⁵ Jean-Michel Berthelot *et al.*, “Les sociologies et le corps”, *op. cit.*, p. 131.

riesgo de incoherencia o de collage. Los procedimientos de análisis no son los mismos en todas las disciplinas ni tampoco los métodos de recolección de datos. Sin un control riguroso, el análisis parece un patchwork, un collage teórico que pierde su pertinencia epistemológica. “Una vez que se definen los diferentes comportamientos simbólicos o prácticas sociológicamente pertinentes, escribe con razón Luc Boltanski, entonces, sin correr el riesgo de ver cómo se desvanece el objeto que el investigador se ha planteado, es decir, de ver cómo se extiende hasta el infinito o, lo que sería decir lo mismo, se disuelve en el polvo de las disciplinas que pretenden, todas, decir la verdad, se puede interrogar a las otras ciencias del cuerpo y reutilizar los productos sustituyendo las preguntas en función de las cuales fueron explícitamente generados por las preguntas implícitas a las que pueden responder, con la única condición de que se planteen de manera explícita y sistemática”.⁶

Finalmente, recordemos una evidencia: hablar de sociología del cuerpo es una manera cómoda de hablar de sociología aplicada al cuerpo. Esta no es una disidencia epistemológica que ofrezca la especificidad de su campo de estudio y de sus métodos. La reflexión sociológica sobre el cuerpo es tributaria de la epistemología que ofrezca la especificidad de su campo de estudio y de sus métodos. La reflexión sociológica sobre el cuerpo es tributaria de la epistemología y de la metodología inherente a la disciplina. Si estos conceptos exigen una modulación particular, pues no se piensa sobre el cuerpo del mismo modo que sobre el Estado o sobre la familia, por ejemplo, el mismo campo epistemológico es interrogado con sus maneras de hacer y de pensar y sus precauciones de uso. La sociología del cuerpo es un capítulo entre los muchos capítulos con que cuenta la sociología.

⁶ Luc Boltanski, “Les usages sociaux du corps”, *Annales*, No. 1, 1974, p. 208.

Capítulo IV
CAMPOS DE INVESTIGACIÓN I:
LÓGICAS SOCIALES Y CULTURALES
DEL CUERPO

Sin desconocer los límites de nuestros propósitos, ahora podemos esbozar algunas orientaciones de la investigación sobre la corporeidad partiendo, en la medida de lo posible, de los textos fundacionales en la materia y ampliando el trabajo, progresivamente, hacia una especie de balance provisorio de los trabajos producidos. Algunos campos ya han sido bien trabajados: las técnicas corporales, la expresión de los sentimientos, los gestos, las reglas de etiqueta, las técnicas de mantenimiento de los intercambios, las percepciones sensoriales, las marcas en la piel o en la carne, la inconducta corporal. Sin dudas nos encontramos en la zona de investigación más específica de una sociología del cuerpo. La corporeidad está en el centro de estas temáticas, no es un pretexto para un análisis cuyo objetivo es otro.

I. LAS TÉCNICAS CORPORALES

En 1934, ante la Sociedad de Psicología, M. Mauss propuso una noción destinada a una gloria posterior: la de técnicas corporales.¹ Consideradas como gestos codificados para obtener una eficacia práctica o simbólica, se trata de modalidades de acción, de secuencias de gestos, de sincronías musculares que se suceden para obtener una finalidad precisa. Al evocar recuerdos personales, Mauss recuerda la variabilidad de la natación de una generación a otra en nuestras sociedades y, de manera general, entre culturas. Lo mismo sucede con la marcha, las carreras, la posición de descanso de la mano, la utilización del arado o los métodos de caza. Mauss observa que

¹ M. Mauss, "Les techniques du corps", *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 363-386.

la técnica no es monopolio único de la relación del hombre con una herramienta; antes que eso es otro instrumento, fundacional en algún sentido: "El cuerpo es el primero y el más natural instrumento del hombre". Modelado de acuerdo con el habitus cultural, produce eficacias prácticas. "Denomino técnica a un acto tradicional eficaz (y vean que en este sentido no es diferente del acto mágico, religioso, simbólico)", precisa M. Mauss.

Luego propone una clasificación de las técnicas corporales según diferentes ángulos:

- Según el sexo: las definiciones sociales de hombre y de mujer implican gestos codificados de diferentes maneras.
- Según la edad: las técnicas del obstetra y los gestos del nacimiento; las técnicas de la infancia, de la adolescencia y de la adultez. En este caso, Mauss se refiere especialmente a las técnicas del sueño, del descanso, de la actividad (caminar, correr, bailar, saltar, nadar, trepar, descender, hacer movimientos de fuerza); técnicas de los cuidados del cuerpo (baño, higiene); técnicas de consumo (comer, beber); técnicas reproductivas (Mauss incluye la sexualidad dentro de las técnicas corporales y recuerda la variabilidad de las posturas en el acto sexual); técnicas de cuidados (masajes).
- Según el rendimiento: Mauss piensa en la relación con la destreza, la habilidad.
- Según sus formas de transmisión: ¿Según qué modalidades, qué ritmos, las jóvenes generaciones las aprenden?

Mauss concluye su comunicación recordando la existencia de técnicas corporales incluidas en las religiones, como el yoga o la técnica del soplo en el taoísmo.² Podemos discutir la pertinencia de esta clasificación o señalar muchos olvidos, pero Mauss no tenía la intención de lanzar un programa de investigación preciso y exhaustivo. Como alguien que quiere aclarar un problema, subrayaba la validez heurística de un concepto y, al evocar toda una serie de anotaciones personales, invitaba a los investigadores a ejercer su imaginación sociológica al ocuparse de este tema.

En su "Introducción a la obra de M. Mauss",³ de 1950, C.

² Véanse los trabajos de Marcel Granet, *Études sociologiques sur la Chine*, París, PUF, 1953, o de Henri Maspero, "Les procédés de 'nourrir le souffle vital'", *Le taoïsme et les religions chinoises*, París, Gallimard, 1971.

³ "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *Sociologie et anthropologie*, op. cit.

Levi-Strauss señalaba la importancia de este trabajo de relevamiento de las técnicas tradicionales del cuerpo en una época en la que el desarrollo de las técnicas occidentales eliminaba todo un patrimonio de gestos pertenecientes a oficios o a la vida cotidiana. Así, proponía la constitución de "archivos internacionales de las técnicas corporales" que consistan en el inventario más amplio posible de los repertorios físicos de los grupos humanos. Observaba que una empresa de este tipo implicaba desafíos éticos porque era "eminente apta para contrarrestar los prejuicios raciales ya que, frente a las concepciones racistas que pretender ver en el hombre un producto de su cuerpo, se mostraría que es el hombre el que, en cualquier lugar y en cualquier época, supo hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y de sus representaciones". Según él, estos archivos prodigarían "informaciones de una riqueza insospechada sobre migraciones, contactos culturales o préstamos que se sitúan en un pasado remoto y demostrarían que gestos en apariencia insignificantes, transmitidos de generación en generación y protegidos por su misma insignificancia, con frecuencia son mejores testimonios que los yacimientos arqueológicos o los monumentos figurados".

En Francia, este proyecto fue retomado de manera metódica por la revista *Geste et image*, dirigida por Bernard Koechlin. En ese momento, la preocupación de este autor se centraba en las notaciones simbólicas de las series gestuales.⁴ En efecto, la descripción minuciosa de los movimientos es difícil de aprehender en la trama de las palabras. La imagen, a través del cine, el video, la fotografía o el dibujo, presenta un paliativo para esta insuficiencia. Ya lo vimos cuando nos referimos al trabajo de G. Bateson y M. Mead en Bali. Pero la posibilidad de comparaciones interculturales de las técnicas corporales exige criterios de notación más precisos, la invención de un código de transcripción como el que existe en fonética. Queda por saber si es posible elaborarlo, si no disuelve la dimensión simbólica del gesto.

Por su parte, Gordon Hewes estudió formas particulares de

4 B. Koechlin, "Techniques corporelles et leur notation symbolique", *Langages*, n.º 10, pp. 36-47; "L'ethno-technologie: une méthode d'approche des gestes de travail des sociétés humaines", *Geste et image*, número especial, 1982, pp. 13-38; véase también J.-L. Pelosse, "Contribution à l'étude des usages corporels traditionnels", *Revue internationale d'ethnopsychologie normale et pathologique*, vol. I., n.º 2, pp. 3-26.

las técnicas corporales como estar sentado o parado. Rescató la interacción en las posturas de lo fisiológico y de lo anatómico, por una parte, y de lo cultural, por la otra. Según sus cálculos, el conjunto de los despliegues que se realizan en las posturas puede ser cifrado en aproximadamente un millar de combinaciones. Ayudándose con cientos de dibujos esquematizados muestra, por ejemplo, diferentes modos de usar los segmentos corporales según las maneras de estar parado, sentado, arrodillado, las distintas posiciones de las manos y los brazos, etc. Al respecto, propone un cuadro de su distribución diferenciada a través del mundo. Sugiere que el investigador interesado en este tema de estudio, a menudo dejado de lado, debe considerar cinco niveles: la relación de las posturas con las máquinas y con los diferentes instrumentos de la vida cotidiana o profesional; la relación de las posturas con los datos del entorno humano: ecológico, cultural, social, etc.; sus aspectos psicológicos o psiquiátricos; el nivel socio-histórico de estas posturas y su difusión a través de áreas geográficas en momentos de contactos de culturas constituye también un extenso campo de estudio. Finalmente, G. Hewes propone un quinto nivel de análisis relacionado esta vez con los aspectos filogenéticos que las caracterizan.⁵

Un campo particular de las técnicas corporales es el de los especialistas que cultivan su virtuosismo para convertirlo en un espectáculo. La gente del circo es orfebre en este terreno: malabaristas, equilibristas, contorsionistas, funámbulos, etc. Lo mismo pasa con los prestidigitadores, como los que escupen fuego, tragan sables, los fakires, etc. Su habilidad llena una función imaginaria importante para un auditorio fascinado.

Las actividades físicas y deportivas son otro camino para poner en juego las técnicas corporales. Muchos investigadores se dedicaron a la tarea de describirlas desde una perspectiva histórica o comparativa: G. Bruant, A. Rauch, J. Defrance, P. Arnaud, J. Thibault, etc. G. Vigarello, por ejemplo, estudia la interacción de los movimientos del cuerpo y de los instrumentos que se requieren para diferentes prácticas deportivas y muestra cómo éstos se transforman por la irrupción de nuevas habilidades.⁶ El salto en alto, el salto en largo, el lanzamiento de pesas, las carreras a pie, etc. son disciplinas cuyos rendi-

⁵ Gordon Hewes, "World distribution of certain postural habits", *American Anthropologist*, nº 57, 1995.

⁶ G. Vigarello, *Une histoire culturelle du sport: techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Revue EPS-Laffont, 1988.

mientos mejoraron al mismo tiempo que se modificaban las técnicas corporales.

Otro campo de las técnicas corporales está constituido por las actividades de los artesanos, de los campesinos, de los técnicos, de los artistas, etc. Es el producto de una competencia profesional basada en una gestualidad de base y un puñado de "habilidades manuales" adquiridas por la gente del oficio durante años, a partir de su propia experiencia. En 1979, Françoise Loux produjo un estudio sobre las técnicas corporales en la Francia rural tradicional, basado en varios trabajos de campo pero, también, en una variada iconografía.⁷

La adquisición de las técnicas corporales que realizan los actores se origina en una educación frecuentemente muy formalizada, intencionalmente instaurada por el entorno del niño (o del adulto que busca apropiarse de otro uso de las cosas del mundo). La imitación juega un papel no desdeñable en esta educación. Cada una es el producto de un aprendizaje particular vinculado con varios datos (un período preciso en la vida del actor, su edad, su sexo, su estatus social, su oficio, etc.). Las técnicas corporales, sus estilos de puesta en práctica, no son las mismas en diferentes clases sociales, incluso, a veces dentro de la misma clase, las diferencias de edad introducen variaciones. Hay muchas técnicas corporales: montajes en miniatura de gestos cuya aparente simplicidad suele disimular el tiempo y las dificultades necesarias para asimilarlos hasta la coordinación de acciones y de habilidades manuales cuya ejecución requiere virtudes y destrezas particulares. La lista es infinita: desde las costumbres en la mesa hasta las conductas de micción; desde la manera de nadar hasta la manera de parir; desde lanzar la jabalina hasta lanzar el boomerang; desde los gestos que se hacen al lavar la ropa hasta la conducta en un auto, desde la manera de caminar hasta la manera de dormir; desde las técnicas de caza hasta las técnicas de pesca, etc. Una técnica corporal alcanza su mejor nivel cuando se vuelve una suma de reflejos y se impone de entrada a su actor sin esfuerzo de adaptación o de preparación por su parte.

Si seguimos a Mauss, también deberíamos integrar la sexualidad a estas técnicas corporales. Las posiciones de los amantes cambian entre sociedades, inclusive hay algunas que

⁷ F. Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979.

están codificadas en *ars amandi*. También cambian la duración del intercambio, la posibilidad de elección de los compañeros, etc.

Asimismo, indudablemente, conviene incluir aquí investigaciones sobre el trance o la posesión, aun cuando en este caso las técnicas corporales estén al servicio de una dimensión cultural infinitamente más amplia.⁶

Francoise Loux señaló el valor etnográfico de los dibujos o de las telas de J.-F. Millet que mostraban vivamente las actitudes y los gestos de los campesinos en el trabajo. Estas pinturas hoy constituyen documentos históricos. Las técnicas corporales suelen desaparecer con las condiciones sociales y culturales que les dieron vida. La memoria de una comunidad humana no reside solamente en las tradiciones orales o escritas, también se teje en lo efímero de los gestos eficaces.

El estudio sociológico de las técnicas del cuerpo es un camino fructífero siempre que se precise que aunque el cuerpo sea un instrumento, no por eso deja de ser menos el hecho del hombre y, por lo tanto, se origina en la dimensión simbólica; de otro modo, caeríamos en el dualismo más elemental. El cuerpo no es nunca un simple objeto técnico (ni el objeto técnico). La utilización de algunos segmentos corporales como instrumento no convierte tampoco al hombre en un instrumento. Los gestos que lleva a cabo, inclusive los más elaborados técnicamente, ocultan significación y valor

II. LA GESTUALIDAD

La gestualidad comprende lo que los actores hacen con sus cuerpos cuando se encuentran entre sí: rituales de saludos o de despedidas (signos con la mano, movimiento de la cabeza, estrechamiento de las manos, abrazos, besos en la mejilla o en la boca, gestos, etc.), maneras de afirmar o de negar, movimientos del rostro y del cuerpo que acompañan la emisión del habla, dirección de la mirada, variación de la distancia que separa a los actores, maneras de tocarse o de evitar el contac-

⁶ Véanse los estudios de Gilbert Rouget, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980; Roger Bastide, *Le rêve, la transe, la folie*, Paris, Flammarion, 1972; *Le candomblé de Bahia*, Paris-La Haya, Mouton, 1958; Mircea Eliade, *Le chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951; I. Rossi, *Corps et chamanisme*, Armand Colin, 1997; Michel Perrin, *Les praticiens du rêve*, PUF, 1992.

to, etc. Una obra de David Efron, que apareció en Estados Unidos en 1941,⁷ marcó el enfoque sociológico o antropológico de la gestualidad. Para oponerse a las tesis nazis que naturalizaban la noción de raza de manera de demostrar la superioridad aria, inclusive en el campo elemental de los gestos (sobriedad, rigor, etc.), y estigmatizar a las poblaciones judías y mediterráneas (afectación, infantilismo, gesticulaciones, etc.), D. Efron tuvo la idea de ubicarse desde el terreno científico y estudiar comparativamente gestos en vigencia en inmigrantes judíos originarios de Europa del Este e inmigrantes originarios del sur de Italia. El establecimiento de las diferencias culturales se realizó según tres ejes: la dimensión espacio-temporal (amplitud de los gestos, forma, plan de su realización, miembros implicados, ritmo), la dimensión interactiva (tipo de relación con el interlocutor, con el espacio o con los objetos del marco) y la dimensión lingüística (gestos cuya significación es independiente de las palabras pronunciadas o que, por el contrario, las desdoblan). La metodología es rica, implica simultáneamente la observación directa de los actores, el recurso a numerosos croquis tomados en vivo, un análisis detallado de muchos gestos, de su frecuencia, etc. D. Efron también usó una cámara que le permitió analizar luego las consideraciones de observadores que no participaban de su trabajo.

La investigación se llevó a cabo sobre una población considerable de judíos "tradicionales" (850 sujetos) y de italianos "tradicionales" (700 sujetos). D. Efron apenas pudo mostrar las diferencias que separaban los gestos de estas dos poblaciones, testigos de una primera generación de inmigrantes. Astutamente, luego observó con la misma metodología una población "americanizada" de inmigrantes de origen judío (600 sujetos) e italiano (400 sujetos) de segunda generación. Comprobó entonces que los gestos pertenecientes a los judíos "tradicionales" y a los judíos "americanizados" diferían entre sí, del mismo modo que los de los italianos "tradicionales" y los judíos "americanizados". A la inversa, los gestos de ambas poblaciones "asimiladas" de segunda generación tenían una fuerte tendencia a parecerse y a emparentarse con los de los norteamericanos. Condiciones diferentes de socialización modificaron profundamente, con el transcurso de una generación, las culturas gestuales originarias de estos grupos socia-

⁷ D. Efron, *Gestures, race and culture*, La Haya, Paris, Mouton.

les. El trabajo de D. Efron muestra la ficción de la noción de raza utilizada por los nazis, cuyo carácter metafísico y arbitrario no debe dejar de ser denunciado. En contraposición con estas tesis genéticas o raciales, muestra que la gestualidad humana es un hecho social y cultural y no una naturaleza congénita o biológica que se le impone a los actores. El nazismo le dio al imaginario "racista" un terrorífico poder material que David Efron, en 1941, estaba lejos de sospechar, a pesar de la necesidad que sintió de desarmar las pretensiones de estas ideas. Los racistas quieren convertir a los comportamientos del hombre en un simple producto de sus genes, cuando la sociología muestra la evidencia de que el hombre es socialmente creador de los movimientos de su cuerpo. El trabajo de D. Efron sigue siendo actual en nuestras sociedades, en las que el imaginario de la herencia y de la raza no ha desaparecido y está lejos de hacerlo.

El ulterior trabajo de R. Birdwhistell no tuvo el mismo rigor, indudablemente porque apostó a afiliar las secuencias gestuales a un modelo lingüístico. R. Birdwhistell se dedicó atentamente a la gestualidad humana y fue el promotor de la kinésica (estudio de los movimientos del cuerpo durante la interacción). En la huella de los trabajos de Efron, mostró que cada lengua induce una gestualidad propia. De este modo, en los indígenas de Canadá observó las modificaciones gestuales que acompañan, en el mismo individuo, el paso de su lengua materna al inglés. Al elaborar la kinésica, Birdwhistell partió de la hipótesis de que los gestos recurrentes que participan de la interacción se distribuyen sistemáticamente. A partir de ese momento, según él, su estudio podía formar parte de un capítulo de la lingüística estructural. "Cuando nuestra investigación colectiva —sostuvo— abordó el estudio de las escenas de interacción, se volvió evidente que una serie de movimientos que antes se asimilaban a artefactos del esfuerzo de locución eran ordenados, regulares, previsibles. Entonces fue posible aislar el flujo kinésico en el que estaban incluidos movimientos de la cabeza, verticales y laterales, movimientos de los párpados, ligeros movimientos del mentón y de los labios, variaciones de la posición de los hombros y del tórax, cierta actividad de las manos, brazos y dedos y, finalmente, movimientos verticales de las piernas y de los pies".¹⁰ Lo que está en juego de la lengua en el acto de comunicación y del cuerpo

¹⁰ R. Birdwhistell, "L'analyse kinésique", *Langages*, n° 10, 1968, p. 103.

en la interacción tendrían los mismos principios de funcionamiento.

Basándose en la lingüística, Birdwhistell distingue en el flujo incesante de los gestos los kinemas (análogos de los fonemas, es decir, las unidades mínimas de movimientos, sin significado) y los kinomorfemas (unidades mínimas de significado).¹¹ Más recientemente tuvo que admitir que tuvo dificultades para fundar la gramática de los gestos con la que había soñado.¹² Birdwhistell también trabajó sobre los "marcadores kinésicos" que puntúan la interacción social. Para él, está fuera de cuestión fijar la significación de un gesto fuera del contexto del intercambio, en un sistema de equivalencias parecido a un "diccionario de gestos" que asocie ingenuamente un significado a un ademán o a un gesto. El sentido se construye en el desarrollo de la interacción. Además, Birdwhistell considera la totalidad de la gestualidad y de este modo evita el escollo, corolario del precedente, de aislar fragmentos del cuerpo (el rostro, la mano, etc.) y estudiarlos autónomamente y fuera de todo contexto, presuponiendo la universalidad de su significación. Este es, por ejemplo, el límite de los trabajos de P. Ekman, quien tiene una perspectiva biológica que invalida su alcance y que culmina en una especie de botánica de las emociones. Finalmente, para Birdwhistell no existe "comunicación no verbal". Los movimientos del habla y del cuerpo se superponen en un sistema y no pueden estudiarse aisladamente.

Puede consultarse una presentación del itinerario intelectual de Birdwhistell en Yves Winkin, *La nouvelle communication*, París, Seuil, 1981. Esta obra introduce con la misma pertinencia los trabajos sobre comunicación de E. Goffman, G. Bateson, E. T. Hall, D. Jackson, A. Scheflen, S. Sigman, P. Watzlawick.

¹¹ R. Birdwhistell, *Introduction to kinesics*, Louisville, University of Louisville Press, 1952.

¹² R. Birdwhistell, *Kinesic and context*, Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1970. Sobre la gestualidad considerada desde una perspectiva "ecosistémica y antropológica": Bernard Koechlin, "La réalité gestuelle dans les sociétés humaines", *Histoire des mœurs* (t. 2), La Pléiade 1991; P. Feyereisen, J.-D. de Lannoy, *Psychologie du geste*, Bruxelles, Mardaga, 1985; los artículos de J. Greimas, Julia Kristeva, R. Creswell y B. Koechlin, en *Langages*, n° 10, 1968. Sobre la antropología del gesto y el estatuto del cuerpo en la comunicación véase D. Le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Armand Colin, 1998.

III. LA ETIQUETA DEL CUERPO

En este trabajo no vamos a aislar la etiqueta corporal de la gestual o de la expresión de las emociones, salvo para ser más claros en la exposición de los temas que estudiamos.

Una interacción implica códigos, sistemas de espera y de reciprocidad, a los que los actores se pliegan a pesar suyo. En todas las circunstancias de la vida social es obligatoria determinada etiqueta corporal y el actor la adopta espontáneamente en función de las normas implícitas que lo guían. Según sus interlocutores, su estatus y el contexto del intercambio, desde el comienzo se da cuenta de qué modo de expresión puede utilizar, a veces no sin torpeza, y lo que puede decir de su propia experiencia corporal. Cada actor quiere controlar la imagen que le da al otro, se esfuerza por evitar las equivocaciones que podrían ponerlo en dificultades o hacer que el otro caiga en el desconcierto. Pero las trampas que acechan el desarrollo ordenado de la etiqueta son muchas: "Primero, escribe Goffman, un actor puede dar accidentalmente la impresión de incompetencia, inconveniencia o falta de respeto, cuando pierde momentáneamente su control muscular. Puede tropezar, titubear, caerse, eructar, bostezar, cometer un lapsus, rascarse, emitir ventosidades o empujar a otra persona inadvertidamente. Luego, el actor puede actuar de manera tal de dar la impresión de interesarse demasiado o demasiado poco en la interacción. Puede farfullar, olvidar lo que acababa de decir, mostrarse nervioso, parecer culpable o a disgusto; puede dar curso a intempestivos estallidos de risa o de rabia, o a otras manifestaciones de emociones que le impidan participar momentáneamente de la interacción".¹³

Frente a estas rupturas de las convenciones, los "intercambios reparadores" pueden matizar la gravedad de la infracción a las reglas de la interacción: excusas, rasgos de humor, pedidos, actitudes divertidas, etc. Lo importante es no perder la cabeza y restablecer una situación provisoriamente comprometida. La sutileza de los análisis de los trabajos de Erving Goffman constituye una marca de este campo de estudio.¹⁴ Del

¹³ E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, T. 1, Paris, Minuit, 1973, p. 56 (traducción francesa).

¹⁴ Por ejemplo, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974 (traducción francesa); *La mise en scène de la vie quotidienne: 1: La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973 (traducción francesa); 2: *Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973 (traducción francesa); *Les moments et leurs hommes*, Paris,

mismo modo que el actor sabe usar estos elementos que están en el límite de lo perceptible, que sirven para darle un matiz distinto a las palabras, para acentuarlas o inclusive para contradecirlas sin que el locutor lo sepa, también sabe descifrarlos. En este sentido, los movimientos del cuerpo marcan la entrada de la ambigüedad en el campo de la comunicación.

Las investigaciones de Hall sobre la proxemia, es decir, sobre la utilización del espacio por los actores durante las interacciones, son al mismo tiempo estimulantes y están marcadas por ciertos límites. En la línea de pensamiento de los trabajos de Sapir y de Whorf, recuerdan que una lengua no es nunca la simple copia del pensamiento y que, a la inversa, la lengua condiciona la formación y la expresión del pensamiento. Hall extendió esta comprobación al conjunto de los datos culturales. La experiencia no es una relación en bruto con el mundo que puede ser compartida sin dificultades por los actores de diferentes culturas. El mantenimiento de una conversación está regido por una determinación cultural que puede inducir todo tipo de malentendidos, independientemente de las buenas intenciones de los interlocutores. Hall estudia las proxemias de diferentes culturas (por ejemplo: alemana, inglesa, francesa, japonesa, norteamericana o árabe), pero las considera como tipos de especies culturales, como si la homogeneidad reinara sin fallas. Hall, que sin embargo marcó importantes investigaciones sobre la interculturalidad (quizás más por las reflexiones que nacen de estos libros que por la consecución sin correcciones de su método y de sus análisis), curiosamente desconoce las separaciones de clases, de grupos, de etnias, las culturas regionales o religiosas, inclusive las diferencias generacionales. Basándose de manera implícita en la idea de "nación", postula una unidad cultural entre fronteras que está ampliamente desmentida en los hechos, inclusive, evidentemente, en Estados Unidos, lo que, por otra parte, él mismo observa en otro momento. La debilidad de Hall consiste en trabajar sobre una especie de promedio nacional de los comportamientos proxémicos. También podemos señalar sus rupturas de niveles de análisis, el recurso a una serie de anécdotas que toman valor de demostración, una cierta complacencia frente a la biología y a la etología animal.

Seuil, 1988 (traducción francesa); *Frame analysis: an essay on the social organisation of experience*, Nueva York, Harper & Row, 1974; obra colectiva: *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989.

Sin embargo, Hall desempeñó un papel como disparador de este tipo de investigaciones al apuntar a un dato de la interacción que hasta ese momento había pasado prácticamente desapercibido.¹⁵

Otros trabajos pusieron en evidencia el borramiento ritualizado de que es objeto el cuerpo durante las interacciones o en la vida social. La existencia del cuerpo parece remitir a un peso temible que los ritos deben conjugar, borrar bajo la familiaridad del uso. Esto sucede, por ejemplo, con la actitud de discreción obligada en los ascensores, los transportes públicos o las salas de espera, cuando los actores se encuentran frente a frente y se esfuerzan mutuamente, no sin problemas, por volverse transparentes. Lo mismo sucede con la reticencia a tocar o a ser tocado por un desconocido, que provoca inevitables excusas en la calle o en un pasillo. Algo similar sucede con la molestia de ambas partes cuando el actor es sorprendido por otro en una actitud no conveniente o íntima o cuando a uno se le escapa un eructo, un pedo o ruidos del estómago. La misma dificultad surge en el encuentro con un extranjero que no comparte los ritos de la sociedad que lo acoge, especialmente su proxemia. En estas condiciones, la simbólica corporal pierde provisoriamente su poder de conjuración. El cuerpo se vuelve algo molesto, un peso. Las expectativas respectivas de los actores dejan de ser correspondidas y, por el contrario, muestran fallas. Los cuerpos ya no se dejan ir en el espejo fiel del otro, en esta especie de bloque mágico en el que los actores borran su corporeidad en la familiaridad de los signos y de los símbolos, al mismo tiempo que la ponen adecuadamente en escena. Un malestar nace en cada ruptura de las convenciones del borramiento. Al respecto, podemos citar las dificultades de las personas con una discapacidad física o sensorial, o catalogadas como trisómicas, "débiles", o enfermas mentales. En estos actores el cuerpo no pasa desapercibido, como le gustaría a la etiqueta de la discreción. Y cuando se desdibujan los puntos de referencia somáticos de identificación con el otro, se instala el malestar. El cuerpo extraño se vuelve cuerpo extranjero y el estigma social funciona con más o menos evidencia según el grado de visibilidad de la discapacidad. El cuerpo debe ser borrado, diluido en la familiaridad de los signos. Pero el discapacitado o el loco perturban esta regulación fluida de la comunicación con su

¹⁵ Véase, por ejemplo, Edouard T. Hall, *La dimension cachée*, París, Seuil, 1971 (traducción francesa).

sola presencia. En defensa propia, provocan un alejamiento que es revelador de la actitud de nuestras sociedades frente a la corporeidad.¹⁶

Raymond Firth estudió detalladamente las posturas y los gestos de respeto, así como las significaciones vinculadas a ellos, en los Tikopia, una población melanesia.¹⁷ Subraya, por ejemplo, los diferentes órganos que se adelantan en los rituales de saludo, dentro de los cuales el estrechamiento de manos de los Europeos no es más que una modalidad entre otras del tomar contacto. En los Tikopia, una ligera presión sobre la nariz del interlocutor, asociada a una breve inhalación, es el gesto inaugural del encuentro. Los ritos corporales de respeto jalonan la vida de todos los días de los actores. Son diferentes en cada sociedad, pero también son objeto de una variación significativa dentro de los grupos y de las clases sociales de nuestras sociedades. Las maneras de saludarse, la distancia que la gente mantiene según su grado, posición social, o el grado de familiaridad, la posibilidad de tocarse o no (¿en qué lugar?, ¿de qué manera?), las manifestaciones corporales asociadas a la interacción, difieren según los grupos sociales, las edades, el sexo del actor, según su pertenencia a grupos que desarrollan maneras de ser específicas (toxicómanos, presos, etc.).

El aprendizaje de la etiqueta corporal en su extensión y en sus variaciones no es el resultado de una educación formal, como tampoco lo son las técnicas corporales. La imitación del actor y las identificaciones que sostiene con su entorno inmediato desempeñan un papel importante. La dimensión corporal de la interacción está impregnada de una simbólica inherente a cada grupo social y se origina en una educación informal, impalpable, cuya eficacia podemos asegurar.

IV. LA EXPRESIÓN DE LOS SENTIMIENTOS

En 1921, en el *Journal de psychologie*, M. Mauss publicó "La expresión obligatoria de los sentimientos". Según él, los sentimientos no forman parte de una psicología individual ni de

¹⁶ Sobre el borramiento ritualizado del cuerpo, véase David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.

¹⁷ Raymond Firth, "Postures and gestures of respect", en *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, La Haya-París, Mouton, 1972.

una psicología indiferente. Por el hecho de transparentarse en el espesor del cuerpo y de ponerse en juego en los comportamientos, los sentimientos son emanaciones sociales que se imponen en su contenido y en su forma a los miembros de una colectividad inserta en una situación moral determinada. Contra los prejuicios contradictorios que quieren convertir a la emoción en un dato ya sea íntimo, ya sea natural, M. Mauss afirma la dimensión social y cultural de los sentimientos y de su forma en el comportamiento del actor. De este modo, lejos de estar únicamente ligadas al dolor, las lágrimas también pueden asociarse a un momento preciso de un rito de saludo. Mauss escribió lo siguiente: "No solamente el llanto, sino que todo tipo de expresión oral de los sentimientos, no son esencialmente un fenómeno exclusivamente psicológico o fisiológico, sino fenómenos sociales, marcados eminentemente con el signo de la falta de espontaneidad y de la más perfecta obligación".¹⁸

Para ilustrar su pensamiento, Mauss toma como ejemplo una ceremonia funeraria perteneciente a una sociedad aborigen australiana y muestra que las manifestaciones de los sentimientos responden a una temporalidad precisa. No están librados a la discrecionalidad de los actores, a su arbitrio, sino que se inscriben en un código preestablecido del que el hombre no puede apartarse de ningún modo. La conclusión de Mauss abre muchos caminos: "Por lo tanto, hacemos mucho más que manifestar sentimientos, se los manifestamos a los demás, ya que hay que manifestárselos. También nos los manifestamos a nosotros mismos al expresárselos a los demás y a cuenta de los demás. Se trata, esencialmente, de algo simbólico".

Los sentimientos que experimentamos, la manera en que repercuten y se expresan físicamente en nosotros, están arraigados en normas colectivas implícitas. No son espontáneos, sino que están organizados ritualmente y significan para los demás. Se inscriben en la cara, el cuerpo, los gestos, las posturas, etc. El amor, la amistad, el sufrimiento, la humillación, la alegría, la rabia, etc., no son realidades en sí, que puedan traspasarse indiferenciadamente de un grupo social a otro. Las condiciones de su surgimiento y de su

¹⁸ M. Mauss, "L'expression obligatoire des sentiments", *Essais de sociologie*, París, Minuit, 1968-1969, p. 81; véase también Marcel Granet, "Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique", *Études sociologiques sur la Chine*, París, PUF, 1953.

simbolización para los otros implican una mediación significativa. Sin embargo, en la tradición abierta por la obra de Darwin, *Expressions of the emotion in man and the animals* (1873), muchos investigadores pertenecientes en su mayoría a la etología o a las ciencias biológicas, trabajaron asiduamente en este campo con la intención de mostrar la universalidad de la expresión de las emociones. Sabrosa paradoja, estos investigadores están lejos de ponerse de acuerdo entre ellos sobre la cantidad y la naturaleza de estas emociones. Según ellos, rasgos de animalidad son todavía transparentes en el hombre, especialmente en sus movimientos expresivos que no serían otra cosa que emanaciones del instinto. Estas afirmaciones persisten a pesar de haber sido desmentidas por numerosos trabajos sociológicos y antropológicos. Pero para que el actor tenga sentimientos y los exprese, éstos deben pertenecer de algún modo al repertorio cultural de su grupo. La sociología puede dedicarse a descubrir este saber difuso que atraviesa las manifestaciones afectivas de los actores y proporcionar evidencia sobre el vínculo social por compartir un hecho simbólico, que cada actor traduce con su propio estilo, pero en un área de reconocimiento mutuo.¹⁹

Muchas conductas en apariencia dictadas por datos fisiológicos y que, por otra parte, escapan al control voluntario o consciente no dejan de estar influidas o, inclusive, directamente orientadas, por datos sociales, culturales o psicológicos. El dolor constituye un ejemplo significativo. La actitud del actor frente al dolor e, inclusive, el umbral de dolor ante el que éste reacciona, están ligados al tejido social y cultural en el que se inserta con su visión del mundo, sus creencias religiosas, es decir, la manera en que se sitúa frente a su comunidad de pertenencia. "El dolor, escribe René Leriche, no es un simple hecho producto del flujo nervioso que corre de una manera determinada por el nervio. Es el resultante de un conflicto entre un estímulo y el individuo por completo". El hombre construye su dolor a través de lo que es. La definición de Leriche permite apreciar la parte personal del actor en la

¹⁹ Norbert Elias, "Human beings and their emotions", en M. Featherstone et al., *The body: social process and cultural theory*, Londres, Sage, 1991; C. Lutz, *Unnatural emotions*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; R. Harré (ed.), *The social construction of emotion*, Oxford, Blackwell, 1986; M. Lewis, C. Saarni, *The socialization of emotions*, Greenwich, Conn., Jay Press, 1989; David Le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, París, Armand Colin, 1998.

percepción de la agudeza del dolor. La autora subraya el tamiz social, cultural y psicológico del flujo doloroso. Entre el estímulo y la percepción del dolor existe el espesor del individuo en tanto singularidad y actor de una sociedad dada. Normas implícitas, que escapan al juicio del individuo, determinan su relación con el estímulo doloroso. Éste no responde a ninguna esencia pura, traduce una relación infinitamente compleja entre las modificaciones del equilibrio interno del cuerpo y lo que el actor, que "aprendió" a reconocer esa sensación y a relacionarla con un sistema de sentidos y de valores, siente. Como el hambre y la sed, el dolor es un dato biológico, pero de la misma manera que los hombres no buscan en sus platos de comida las mismas sensaciones, que disfrutan de manera diferente de los alimentos, al atribuirles significación propia, tampoco sufren de la misma manera, ni a partir de la misma intensidad de la agresión. Le atribuyen a su dolor un valor y una significación diferentes según su historia y su pertenencia social.

Mark Zborowski estudió en un hospital estadounidense las actitudes frente al dolor de diferentes grupos sociales: los italianos, los judíos y los norteamericanos de vieja cepa. Los enfermos italianos o judíos dan cuenta de una fuerte sensibilidad al dolor y de actitudes muy características. Los médicos los describen diciendo que muestran una tendencia a la "exageración" y una emotividad "excesiva". Sin embargo, los enfermos italianos parecen más implicados por lo inmediato del dolor que por el trastorno del que éste es síntoma. En cuanto se calma, dejan sus quejas y vuelven a estar de buen humor. Por el contrario, los enfermos judíos suelen rechazar los analgésicos. En el dolor, lo que les preocupa sobre todo es el mal del que éste es índice. Una vez que el dolor ha sido calmado, la angustia permanece. M. Zborowski señala que estas dos culturas permiten una libre expresión del sentimiento, tanto a través del habla como de los gestos. Los italianos y los judíos "se sienten libres de hablar del dolor, de quejarse y de manifestar su sufrimiento gimiendo, lamentándose, llorando, etc. No tienen vergüenza de expresarse". Inversamente, los enfermos de las viejas cepas norteamericanas toman "estoicamente" el dolor. No se quejan y se abandonan pasivamente a los cuidados de los equipos médicos a los que les tienen una confianza total. Según Zborowski, "no dejan de repetir que quejarse, gemir o lamentarse no sirve para nada". Al actuar de este modo, son conscientes de que

están reproduciendo un modelo de comportamiento reconocido como "norteamericano". M. Zborowski concluye su estudio explicando que las diferencias de reacciones frente al dolor encuentran su razón de ser en las diferentes modalidades de las relaciones madre-hijo que distinguen a los grupos sociales.²⁰

Más allá de las incitaciones implícitas recibidas del grupo de pertenencia, cada actor reacciona frente al dolor con un estilo propio. En un mismo grupo, más allá de la manera concordante de reaccionar, algunos son considerados más "duros" que otros o más "blandos", más "sensibles". Estas diferencias suelen apuntar a la educación recibida y al tipo de relación afectiva con la madre. En nuestras sociedades, al varón se lo educa para soportar el dolor, en relación con una imagen de la virilidad, de la fuerza de carácter. Sus padres se esfuerzan por luchar en contra de sus inclinaciones hacia la emotividad o a dejar pasar las cosas. Debe asimilar las características que se suponen específicas del hombre. Por el contrario, se toleran con facilidad, e incluso se alientan, las manifestaciones de sensibilidad de las niñas. Las lágrimas y los quejidos se admiten menos en el varón que en la niña, a la que se considera más blanda. De este modo, la educación transforma a los niños en actores de acuerdo con una cierta imagen de la mujer y del hombre en curso en la sociedad.

V. LAS PERCEPCIONES SENSORIALES

La investigación sociológica aplicada al cuerpo no puede limitarse solamente a lo que se pone en juego del cuerpo, también existen las puestas en cuerpo del juego del mundo. A partir de este momento, nos adentramos en un campo ambicioso y original, que todavía hoy sigue virgen. Georg Simmel en su *Ensayo sobre la sociología de los sentidos*²¹ abrió este campo de estudio al mostrar la importancia de la mediación sensorial en las interacciones sociales. "Una consideración más

²⁰ Mark Zborowski, *People in pain*, San Francisco, Jossey-bass, 1969. Véanse, también, E. Scarry, *The body in pain - the making and unmaking of the world*, Oxford, Oxford University Press, 1985; D. B. Morris, *The culture of pain*, Berkeley, University of California Press, 1984; D. Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.

²¹ Georg Simmel, "Essai sur la sociologie des sens", *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981 (traducción francesa).

rigurosa, señala, muestra que estos intercambios de sensaciones no se limitan de ningún modo a ser nada más que una base y una condición comunes a las relaciones sociales, sino que cada sentido proporciona según su carácter específico informaciones características para la construcción de la existencia colectiva y que, a los matices de sus impresiones les corresponden particularidades, relaciones sociales". Esta dimensión es la más arraigada en la intimidad del sujeto, la más impalpable: es la del claroscuro, ya que drena el inmenso terreno de la sensorialidad. De un área cultural a otra, y con mayor frecuencia, de una clase social a otra o de una generación a otra, los actores descifran sensorialmente el mundo de un modo diferenciado.

La configuración de los sentidos, la tonalidad y el contorno de su despliegue, tienen naturaleza social y no solamente fisiológica. En cada momento decodificamos sensorialmente el mundo al transformarlo en informaciones visuales, auditivas, olfativas, táctiles o gustativas. Por consiguiente, ciertos rasgos del cuerpo escapan totalmente del control voluntario o de la conciencia del actor, pero no por eso pierden su dimensión social y cultural. Las percepciones sensoriales del campesino no son las del habitante de la ciudad, las del Tureg no son las del Guayaki, etc. Cada comunidad humana elabora su propio universo sensorial como universo de sentido. Cada actor se apropia de su uso de acuerdo con su sensibilidad y los acontecimientos que fueron puntuando su historia personal.

Las actividades perceptivas desplegadas por el actor durante su vida son el fruto de un condicionamiento social. Howard Becker estudió cómo un grupo puede modelar el aprendizaje de nuevas formas sensoriales en el contexto del consumo de marihuana. Un joven norteamericano que fuma por primera vez, en general, lo único que siente es un ligero malestar, un gusto un tanto desagradable. Pero lentamente, gracias a las demandas del grupo que lo rodea, a los consejos que le dan, aprendiendo de manera informal por una especie de armado entre lo que percibe de la experiencia de los demás y lo que se imagina, modula las percepciones sensoriales ya probadas según un sistema de referencia nuevo para él. Poco a poco su experiencia con la marihuana se pliega al modelo de percepción de sus compañeros. Ya es capaz de reproducir las sensaciones necesarias y de decodificarlas, ahora, como agradables. "Las sensaciones producidas por la marihuana no son automáticamente y, ni siquiera, necesariamente, agrada-

bles. Como en el caso de las ostras o del Martini seco, el gusto por estas sensaciones se adquiere socialmente. El fumador siente una picazón en el cuero cabelludo, tiene sed, pierde el sentido del tiempo y de las distancias. ¿Esto es agradable? No es tan seguro. Para seguir usando marihuana, tiene que optar por la respuesta afirmativa".²² Cualquier adquisición de una técnica nueva es, simultáneamente, aprendizaje sensorial: aprender a cocinar (olfato, gusto, vista), a escalar (tacto, etc.), etc. Simultáneamente con el despliegue de la experiencia corporal, esta modela sus percepciones sensoriales a través de la integración de las nuevas informaciones.

Percepciones de los colores, gustos, sonidos, grado de ductilidad del tacto, umbral del dolor, etc. La percepción de los innumerables estímulos que el cuerpo puede recibir en cada momento es función de la pertenencia social del actor y de su modo particular de inserción en el sistema cultural. Otros trabajos mostraron las estructuras sensoriales de la vida cotidiana,²³ o bien se dedicaron al estudio de los regímenes sensoriales particulares.²⁴

VI. LAS TÉCNICAS DE MANTENIMIENTO

Horace Miner, al referirse a una etnia particular, los Nacirema, escribió que "su creencia fundamental, la que sostiene la totalidad del sistema, consiste en el sentimiento de que el cuerpo humano es feo y que sufre una tendencia natural a debilitarse y a enfermarse. Encarcelado en un cuerpo de este tipo, el Nacirema sólo puede esperar escapar de esta amenaza

²² Howard Becker, "Comment on devient fumeur de marijuana", *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985, p. 75 (traducción francesa); "History, culture and subjective experience: an exploration of the social bases of drug-induced experiences", *Journal of health and social behavior*, n° 2, 1967.

²³ D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.

²⁴ Por ejemplo, R. Winter, *Le livre des odeurs*, Paris, Seuil, 1978 (traducción francesa); A. Montagu, *La peau et le toucher*, Paris, Seuil, 1979 (traducción francesa); C. Classen, *Worlds of sense*, Londres, Routledge; D. Howes, *The variations of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991; A. Le Guerer, *Le pouvoir des odeurs*, Paris, Jacob, 1993; C. Classen, D. Howes, A. Synnott, *Aroma. The cultural history of smell*, Londres, Routledge, 1994; C. Méchin et al., *Anthropologie du sensoriel. Les sens dans tous les sens*, Paris, L'Harmattan, 1998.

a través de ritos y de ceremonias apropiadas para ello. Cada hogar dispone de uno o varios relicarios con este fin. Los individuos más poderosos de la sociedad poseen muchos en sus casas". El etnólogo prosigue diciendo que parece que el estatus social va a la par con el crecimiento de la cantidad de relicarios. En cuanto a los más desposeídos, tratan de imitar a los privilegiados arreglándoselas como pueden, pero parece que cada familia posee al menos uno. La paradoja consiste en que los ritos asociados a este mantenimiento obsesivo del cuerpo, si bien se producen dentro de la familia, no por eso dejan de ser íntimos y secretos. "El punto focal del relicario es una caja construida en la pared en la que se dispone el conjunto de sortilegios y de pociones mágicas sin los que ningún indígena piensa que podría sobrevivir". H. Miner describe también las curiosas estrategias empleadas para que dentro del relicario corra el "agua sagrada", para que cada uno pueda llevar a cabo abluciones salvadoras. Un conjunto de sacerdotes está encargado de velar por la protección del agua para que quede exenta de cualquier daño. También mostró el horror patológico y la fascinación que estos indígenas experimentan por la boca. Sus emanaciones ejercen una importante influencia en las relaciones sociales. Sin los rituales de la boca que circunscriben las amenazas, temen que se les caigan los dientes, que les sangren las encías, que se les achiquen las mandíbulas, que los abandonen los amigos y que los rechacen los amantes. Enseguida podemos reconocer que la etnia Nacirema tiene costumbres muy cercanas a las nuestras.²⁵

Otro capítulo de la sociología del cuerpo consiste en los cuidados que se prodigan al cuerpo. Sabemos que las conductas de higiene y las relaciones imaginarias con la limpieza o la suciedad son profundamente heterogéneas entre sociedades, entre culturas y entre clases sociales. Las conductas de higiene que se promueven en las sociedades occidentales están marcadas por la dominación del modelo médico. Una visión del mundo heredada de la cultura científica y que se corresponde aproximadamente con las conductas cotidianas de la población de clase media de nuestras sociedades, menos con las de los sectores populares que con frecuencia funcionan, no sobre la base de una ausencia de higiene, sino sobre la base de otra relación con la higiene o la prevención. Si en

²⁵ Horace Miner, "Body ritual among the Nacirema", *American Anthropologist*, n° 58, 1956.

nuestra sociedad los criterios de suciedad y las conductas colectivas de higiene son problemáticos, en el contexto de las sociedades no occidentales son mucho más insólitos. En estas condiciones, en las campañas de acción sanitaria promovidas en poblaciones culturalmente muy diferentes, habría que desconfiar, por ejemplo, de las proyecciones y los juicios terminantes que desconocen las representaciones sociales locales, los sistemas de prevención autónomos basados en otros datos, en las tradiciones locales de curación. Las actitudes occidentales suelen no considerar el poder de los sistemas simbólicos que proporcionan contorno y sentido a la vida colectiva de las comunidades humanas alejadas de nuestros modos de existencia. Pero las conductas de higiene de nuestras sociedades también están basadas en una simbología de lo limpio y lo sucio, de lo beneficioso y de lo nefasto: también están culturalmente condicionadas.

Las prácticas de higiene están con frecuencia incluidas en la prevención. En las sociedades que no pertenecen todavía a la modernidad, o en las capas populares de nuestras sociedades, los modos de prevención forman parte de la cultura de todos los días y sus exigencias son recordadas por los ancianos. A la inversa, la prevención y la higiene orientadas desde un punto de vista médico se imponen desde el exterior a poblaciones que no comprenden sus razones. Lavar a un niño solamente el fin de semana, por ejemplo, puede parecer extraño para un individuo que comparta una visión médica de la higiene. Françoise Loux, por ejemplo, recuerda que a fines del siglo XIX, en las familias de las poblaciones rurales, las madres acostumbraban no lavarles la cabeza a sus hijos. Los agentes sanitarios de la época se enfrentaban a lo que consideraban una negligencia culpable, es más, una indignidad de parte de las madres. De hecho, para estas mujeres se trataba de una acción preventiva. No lavaban la cabeza del niño y, por supuesto, el resto del cuerpo, pero sobre todo la cabeza, porque para ellas era su zona vulnerable. Había que protegerla con una especie de segunda piel. Consideraban que la fontanela era frágil y que corría el riesgo de romperse por el efecto de un enjabonado demasiado enérgico. Además, creían que ese espacio poroso, era fácilmente penetrable por el "gusano de la cabeza": la meningitis. Suponían que la capa de suciedad protegía al niño de esas formas virulentas de adversidad. También hay que recordar que la sociedad rural de entonces no era hostil a las emanaciones del cuerpo, como sucede hoy.

El sistema simbólico que envolvía la actitud de estas madres la vuelve comprensible.²⁶

La investigación sociológica también puede abarcar el conjunto de las técnicas de mantenimiento de la corporeidad: los cuidados del cuerpo en sus diferentes formas, que se ejercen a veces de manera privada (como en el caso del baño) o pública (peluquería, manicura, cuidados de la cara, etc.), y los diferentes valores que se le asocian según los grupos y las clases sociales.

VII. LAS INSCRIPCIONES CORPORALES

La marca social y cultural del cuerpo puede llevarse a cabo a través de una escritura directa de lo colectivo sobre la carne del actor. Puede hacerse como un recorte, una deformación o un agregado. Este moldeado simbólico es relativamente común en las sociedades humanas: sustracción ritual de un fragmento del cuerpo (prepucio, clítoris, dientes, dedos, tonsura, etc.); marcas en la espesura de la carne (sacrificios, incisiones, cicatrices visibles, infibulación, modelado de los dientes, etc.); inscripciones en la piel, como las de los tatuajes definitivos o provisorios, el maquillaje, etc.; modificaciones de la forma del cuerpo (alargamiento del cráneo o del cuello a través de procedimientos de contención; deformaciones de los pies; constricción del vientre con un vendaje ajustado; "engorde" o adelgazamiento; alargamiento del lóbulo de las orejas, etc.); uso de joyas o de objetos rituales que reorganizan la conformación del cuerpo: anillos de junco o de perlas que, con el crecimiento del individuo, provocan un alargamiento del cuello, inserción de un plato en el labio superior o inferior. El tratamiento de los cabellos es otro tipo de marca corporal sobre la que lo colectivo tiende a ejercer un control riguroso.

Estas inscripciones corporales llenan funciones diferentes según las sociedades. En tanto instrumentos de seducción, suelen ser un modo ritual de afiliación y de separación. Integran simbólicamente al hombre dentro de la comunidad, del clan, y lo separan de los hombres de otras comunidades o de otros clanes al mismo tiempo que de la naturaleza que lo

²⁶ Françoise Loux, "Anthropologie et soins aux enfants", *Antropologia medica*, n° 3, 1987; *Le jeune enfant et son corps dans la société traditionnelle*, Paris, Flammarion, 1978.

rodea. Humanizan al hombre al ponerlo socialmente en el mundo, como en los Bafia de África occidental que afirman que sin sus sacrificios no pueden distinguirse de algunos animales de la jungla. Duplican de un modo visible por todos el estatus social o más específicamente matrimonial. A la manera de una memoria orgánica, pueden trazar el lugar de la persona en el linaje de los antepasados. Recuerdan los valores de la sociedad y el lugar legítimo de cada uno en la estructura social.²⁷

En las sociedades occidentales sólo hay versiones atenuadas del marcado corporal: tatuajes o maquillaje, por ejemplo. A la inversa, las sociedades tradicionales proponen una gran variedad de tratamientos del cabello (eventualmente la misma tintura) o de los sistemas pilosos. La cara del hombre puede tener bigotes, barba o estar afeitada de muchas maneras.

VIII. LA INCONDUCTA CORPORAL

En este rubro podemos analizar, por ejemplo, las traducciones físicas variadas (comportamientos o síntomas) de la enfermedad, de la locura o del desamparo. A pesar de su estatuto paradójico, son emanaciones de la franja extrema de la simbólica social. Los modelos de inconducta demostrados por Linton o Devereux implican profundas modalidades de expresión corporal de origen cultural. También en este caso se puede desarrollar un trabajo apasionante en un campo todavía virgen.²⁸

Se ha hablado mucho de lo psicosomático y se ha subrayado la ambigüedad de la palabra. Desde otra perspectiva, propusimos la noción de fisiosemántico.²⁹ No hay que decir que el que está enfermo es el hombre y, así, lo social, lo cultural y lo relacional pueden estar implicados en la emergencia de la enfermedad. Esta comprobación es trivial en la investigación etnológica, en la que hizo surgir la noción de eficacia simbóli-

²⁷ Victoria Elbin, *Corps décorés*, Paris, Chêne, 1979 (traducción francesa); Pierre Claustres, "De la torture dans les sociétés primitives", *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974; Robert Brain, *The decorated body*, Nueva York, Harper & Row, 1979.

²⁸ Véase, por ejemplo, Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, 1998 y, también, Arthur Kleinmann, *Souffrir, soigner, vivre*, PUF, 1999.

²⁹ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.

ca, pero sin embargo parece que muchos investigadores se detienen en el umbral de nuestras sociedades y dejan de ver en ellas el ejercicio de la eficacia simbólica y sólo perciben una "objetividad" de la eficacia médica. Como si la cultura no existiera más cuando se trata de las sociedades occidentales, como si la racionalidad hubiese vuelto vana su presencia. Pero sin duda esto plantea un problema. La etnología o la antropología dan testimonio de otros procedimientos terapéuticos eficaces en el marco en el que se inscriben. El saber biomédico forma parte de debates contradictorios en los medios de la psicología y de la medicina. Y muchos usuarios eligen otros enfoques terapéuticos ligados al haz de las llamadas medicinas paralelas.

Capítulo V CAMPOS DE INVESTIGACIÓN II: LOS IMAGINARIOS SOCIALES DEL CUERPO

Esta vez, nos ocuparemos de dominios de aplicación de la sociología del cuerpo que pertenecen a otra raíz epistemológica: conciernen a las representaciones y a los valores vinculados a la corporeidad. Hacen del cuerpo un inagotable reservorio de imaginario social. Aquí tomaremos algunos ejemplos de trabajos producidos en este campo.

I. LAS "TEORÍAS DEL CUERPO"

Son las representaciones que intentan identificar el cuerpo, precisar sus vínculos con el actor al que encarna (relaciones alma-cuerpo-pensamiento, psiquis-soma, etc.), elucidar las partes que lo componen, sus funciones recíprocas, es decir, la fisiología simbólica que las estructura que, finalmente, intenta nombrar sus constituyentes y sus vínculos con el entorno social, cultural o cósmico. Las teorías del cuerpo, en cierto modo. Sin omitir el estudio de la manera en que los actores se apropian de estos conocimientos, a veces de manera rudimentaria, pero suficiente para que sientan que saben de qué están hechos y para que comprendan mejor el espesor vivo de su carne. Ya hablamos sobre esto en el primer capítulo, cuando mostramos la ambigüedad de la noción de cuerpo, la diversidad de sus definiciones en las sociedades humanas.

II. ENFOQUES BIOLÓGICOS DE LA CORPOREIDAD

Ciertos discursos pretenden dar cuenta de las lógicas corporales de la condición humana según una perspectiva biológica, neurológica o genética. Ahí, la corporeidad está subordinada

a la naturaleza. Ésta es, por ejemplo, la orientación de la sociología que se sitúa en un antagonismo radical con la sociología del cuerpo. Estos trabajos se inscriben en la tradición darwiniana abierta por *The expression of the emotions in man and animals*, de 1872. Lo que el cuerpo pone en juego, especialmente en sus dimensiones faciales o gestuales, la traducción física de las emociones del actor, pertenecería a mecanismos biológicos universales e innatos.

La obra maestra de la sociobiología apareció en 1975 y pertenece al entomólogo E. Wilson (*Sociobiology: the new synthesis*, Harvard University Press). Wilson deseaba establecer un "estudio sistemático de los fundamentos biológicos de todos los comportamientos sociales". "A la idea de que las significaciones se constituyen en el plano social, resume Marshall Sahlins, se le opone la que sostiene que las interacciones humanas están determinadas en el plano biológico. Desde una perspectiva evolucionista, esto se desprendería esencialmente de una propensión de los genotipos, tomados aisladamente, a maximizar sus posibilidades de reproducción".¹ Según Wilson, la inteligibilidad de la acción humana no está de ningún modo arraigada en la dinámica del vínculo social y debería ser simplemente buscada en el cerebro del hombre. "Sólo cuando se haya desmontado totalmente el mecanismo sobre su papel en el nivel celular y, luego, reconstruido, propiedades como la emoción y el juicio ético podrán quedar aclaradas." En sus conclusiones, Wilson corre la cortina de un fantasma político que podría darle pleno poder a los biólogos. A su entender, lo importante es construir "un código ético genéticamente correcto y, por lo tanto, perfectamente igualitario". Sueño todopoderoso que nos deja al mismo tiempo soñadores e inquietos. Dejar la iniciativa de la ética social a los genes y a los genetistas no parece para nada prudente.

Los sociobiólogos y muchos etólogos transfieren sin ningún tipo de corrección los datos recogidos en sus estudios con animales a lo social (R. Ardrey, D. Morris, I. Eibl-Eibesfeld, K. Lorenz, etc.). Para ellos, el sistema simbólico de las relaciones entre los actores y el funcionamiento colectivo de las comunidades humanas dependen estrechamente de una programación genética, fijada durante la filogénesis y que convierte a la

¹ Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1976, p. 13 (traducción francesa); véase también David Le Breton, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Armand Colin, 1998.

cultura en un simple artefacto de lo biológico. La dimensión simbólica no sería más que el calco en el plano social de un sistema de disposiciones genéticas que se imponen al hombre en todas sus latitudes. Éste es el producto pasivo de los genes heredados de los padres, a su vez dominados por los genes de su especie. Para modificar la organización social o para transformar los caracteres del hombre, la única intervención eficaz consistiría en interferir con su patrimonio genético, para orientarlo de otra manera. Sin ponerse en guardia, los sociobiólogos trasplantan un esquema animal al hombre sin interrogarse sobre la diferencia entre estos dos reinos como consecuencia de la mediación cultural introducida por el hombre.

Frente a la complejidad y a la plasticidad de la condición humana, la sociobiología está obligada a privilegiar argumentos de autoridad provenientes de un imaginario biológico. Rechaza la preocupación por observar a un hombre real, vivo, en una sociedad determinada, en un momento determinado. De hecho, prefiere el estudio de los mecanismos neurológicos de los comportamientos al de las relaciones del hombre con el mundo. Su predilección son los mecanismos musculares más que lo que se produce por la corporeidad humana. Para evitar encontrarse con la complejidad del intercambio de las significaciones sobre la que se basa la condición social del hombre, prefiere hablar de intercambio de "informaciones" con la muy apreciable ventaja para ella de que, de este modo, disuelve la dimensión simbólica y puede comparar los intercambios entre células con los que existen entre hombres vivos, como si se tratase de hechos del mismo orden. Además de emprender esta disolución del sentido y del valor, para justificar esta perspectiva, la sociobiología también tiene que dejar de lado las formidables variaciones culturales (e inclusive, simplemente personales) que forman el entramado del espacio social con sus incontables particularidades. "En el hombre, escribe M. Sahlins, las mismas motivaciones intervienen en diferentes formas culturales, y las mismas formas hacen intervenir motivaciones diferentes. En ausencia de una concordancia invariable entre el carácter de la sociedad y el carácter humano, no podría existir determinismo biológico" (p. 38).

Si la sociología del cuerpo permanece en el campo epistemológico de las ciencias especiales no puede hacer otra cosa que oponerse vigorosamente a la sociobiología que convierte al hombre en un producto de su cuerpo, basado en la naturaleza.

Los trabajos de origen sociobiológico muestran que los productos del cuerpo en la existencia del hombre, lejos de ser artefactos de una organización biológica e instintiva, obedecen a una simbólica cultural y social. No hay bases instintivas en la conducta humana, algo que experimenta cualquier familia que adopte a un niño proveniente de otra sociedad o numerosos trabajos etnológicos que describen la extraordinaria variación de las conductas humanas entre sociedades y entre momentos históricos o, también, el caso de los llamados niños "salvajes" o, más sencillamente, las diferencias significativas de relaciones con el mundo de las "segundas generaciones" en relación con sus padres en los países de inmigración.

El niño que nace en la selva amazónica, en una maternidad de Estrasburgo o de Tokio, dispone de las mismas potencialidades, de las mismas capacidades para aprender. Su inserción en un grupo social desarrolla sola sus disposiciones en un sentido o en otro, de acuerdo con la educación que reciba. La única universalidad consiste en la facultad de sumergirse en el orden simbólico de una sociedad, ese privilegio de entrar como actor a un mundo de significaciones y de valores que no agota ninguna cultura. La condición humana (y, por consiguiente, también, la dimensión física de su relación con el mundo) está subsumida en un universo de sentido que hace cuerpo con ella y que mantiene el vínculo social.

La sociología del cuerpo muestra la importancia de la relación con el otro en el moldeado de la corporeidad. Comprueba con facilidad la influencia de las pertenencias culturales y sociales en la elaboración de la relación con el cuerpo, pero no desconoce la adaptabilidad que, a veces, permite que el actor se integre a otra sociedad (migraciones, exilios, viajes) y que ahí dé forma a sus maneras de ser, con el correr del tiempo, basándose en otros modelos. Si la corporeidad es una materia simbólica, no es una fatalidad que el hombre debe asumir y cuyas manifestaciones se despliegan sin que él pueda hacer nada. A la inversa, el cuerpo es objeto de una construcción social y cultural.

III. LA DIFERENCIA DE LOS SEXOS

El hombre tiene la facultad de fecundar a la mujer, en tanto que ésta tiene regularmente menstruaciones, engendra hijos, los pare y luego les da de mamar. Éstos son los rasgos

estructurales en torno de los cuales las sociedades humanas trabajan siempre para definir socialmente lo que es característico del hombre y lo que le corresponde a la mujer, las cualidades y estatus respectivos que echan raíces en su relación con el mundo y entre ellos.

Que el cuerpo no sea el marcador fatal de una pertenencia biológica queda demostrado por el ejemplo de los Nuer, para los que únicamente las mujeres que tienen hijos pueden ser realmente consideradas mujeres. La mujer estéril es vista como un hombre: puede tener una o varias esposas si tiene medios para pagar sus dotes. Sus mujeres pueden ser fecundadas por parientes o amigos o, inclusive, por un hombre de una tribu subordinada a los Nuer (los Dinka). Este hombre no es el progenitor del hijo: la mujer es su padre y tiene todas las prerrogativas sociales de esta función.²

Un recorrido por el espacio etnológico permitiría multiplicar los ejemplos. Una obra clásica de M. Mead, *Sex and temperament in three primitives societies* (1935),³ mostró el relativismo cultural del estatus de los sexos y de las cualidades que se les atribuyen. A través de una investigación con tres sociedades de Nueva Guinea, intenta discernir "la parte de las construcciones mentales en relación con la realidad de los hechos biológicos sexuales". En los Arapesch y los Mundugumor, aunque los hombres y las mujeres tienen roles diferentes, no se percibe entre ellos ninguna diferencia de temperamento. "No existen ideas del orden de la dominación, el coraje, la agresividad, la objetividad, la maleabilidad, que puedan asociarse a un sexo en oposición al otro". "Los Chambuli, por el contrario, nos dieron una imagen inversa de lo que sucede en nuestra sociedad. La mujer es la dominante; tiene la cabeza fría y es la que conduce el bote; de los dos, el hombre es el menos capaz y el más emotivo". Las características físicas y morales, los atributos asignados al sexo provienen de elecciones culturales y sociales y no de una inclinación natural que establecería de una vez y para siempre al hombre y a la mujer en un destino biológico. La condición del hombre y de la mujer no está inscripta en su estado corporal, está socialmente construida. Como decía Simone de Beauvoir, "no se nace mujer, se llega a serlo". Y lo mismo sucede con el hombre.

² E. E. Evans-Pritchard, *Parenté et mariage chez les Nuer*, París, Payot, 1973 (traducción francesa).

³ Margaret Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie*, París, Plon, 1963 (traducción francesa).

A pesar de que, de acuerdo con el sexo, puedan observarse diferencias de talla, de peso, de longevidad, etc. dentro de una misma sociedad, eso no significa que en lo concreto de la vida cotidiana de los actores no se trate de una ley intangible, sino de tendencias. Otras sociedades experimentan variaciones que no van siempre en un sentido desventajoso para la mujer. Parece que ciertas diferencias físicas estadísticamente verificables entre el hombre y la mujer dependen más del sistema de expectativas que les atribuye preferencialmente roles a los cuales se conforman sistemas educativos y modos de vida. Además, hay una interpretación social de estas diferencias, una moral que las rodea y que confirma al hombre y a la mujer en el estatus en el que se han fijado. Por ejemplo, en nuestras sociedades, la niña o el niño suelen ser educados según una predestinación social que les impone un sistema de actitudes que responden a estereotipos sociales. Un estudio de E.-G. Belotti, publicado en Milán en 1974,⁴ observa el condicionamiento social diferenciado que se ejerce sobre la niña y el niño a través de la educación de la madre y, luego, del padre, que es retomada por el jardín de infantes y la escuela primaria y reforzada, además, por los juegos y juguetes con los que los niños se divierten, las canciones infantiles, etc. Según Belotti, un molde distintivo de los sexos prepara un rol futuro para el hombre y la mujer, que depende de los estereotipos de lo masculino y de lo femenino. La propensión a la dulzura en el caso de la mujer tiene como contrapartida la propensión a la virilidad en el hombre. La interpretación que lo social hace de la diferencia entre sexos orienta las maneras de criar y de educar al niño de acuerdo con el rol estereotipado que se espera de él.

Sin embargo, parece que las actitudes cambiaron, aunque los estereotipos sigan ejerciendo su fascinación, por ejemplo en la publicidad. Habría que volver a realizar estos estudios en la actualidad, para medir cuáles fueron las incidencias del movimiento feminista en las actitudes y representaciones actuales.⁵

Un trabajo ejemplar de E. Goffman muestra cómo se

⁴ E.-G. Belotti, *Du côté des petites filles*, París, Editions des Femmes, 1974 (traducción francesa); G. Falconnnet, N. Lefaucheur, *La fabrication des mâles*, París, Seuil, 1975.

⁵ Para una visión más amplia, Françoise Héritier, *Masculin-Féminin. La pensée de la différence*, París, Jacob, 1996; V. Nahoum-Grappe, *Le féminin*, París, Hachette, 1996.

pone en escena la diferencia sexual en la publicidad. Una ritualización en el exceso de los estereotipos vinculados a la femineidad en su relación con el hombre duplica la que la vida cotidiana nos ofrece a través de los "idiomas rituales" que rigen la relación entre los sexos. "La mayoría de las publicidades que ponen en escena hombres y mujeres evocan más o menos abiertamente la división y la jerarquía tradicional de los sexos". Así, la mujer suele estar en una posición subalterna o asistida, en tanto que el hombre, más alto, la cuida con una actitud protectora que incluye tanto la esfera profesional, como la familiar y la amorosa. La relación de la mujer con los objetos parece obedecer a un movimiento de caricia, toca con mucha suavidad su frasco de perfume o el pullover de su marido. Pero la mujer también puede retirarse simbólicamente de la interacción y remitirse al hombre en cuanto a la conducta necesaria: baja los ojos, junta las manos, se coloca detrás del cuerpo del hombre o cubre su cara con una mano suave. Los movimientos del cuerpo también están ritualizados. Por ejemplo, una rodilla ligeramente doblada, la cabeza baja, una sonrisa, etc., son maneras de marcar simbólicamente una tierna sumisión frente al hombre cuya presencia se sugiere alusivamente. Cubrir la cara sonriente o felizmente sorprendida con una mano delicada es un gesto que agrega seducción mientras, al mismo tiempo, se simula una protección frágil de uno mismo cuando se siente desbordado por la emoción. Entre las manos del hombre, la mujer puede ser ritualmente dócil y amorosa: el hombre alimenta a la mujer que tiende ávidamente la boca ante el alimento, ella es su hijo caprichoso y su juguete. A través de este magistral estudio, ilustrado con imágenes precisas, E. Goffman muestra que "la fotografía publicitaria constituye una ritualización de ideales sociales, de manera tal que se corta, se suprime todo lo que impide que el ideal se manifieste". Purificar el mundo de su complejidad para erigir frente a frente lo "eterno femenino" y un hombre "protector y viril" según los estereotipos ampliamente compartidos constituye la tarea de los publicistas. "Explotan el mismo corpus de efectos, el mismo idioma ritual que todos nosotros, que tomamos parte en las situaciones sociales con el mismo fin: hacer visible una acción entrevistada. Como mucho, no hacen otra cosa que volver convencionales nuestras convenciones, estilizar lo que ya era un

estilo, hacer un uso frívolo de imágenes descontextualizadas, en suma, su baratija es, si podemos decirlo así, la hiperritualización".⁶

Las cualidades morales y físicas atribuidas al hombre o a la mujer dejan de ser inherentes a los atributos del cuerpo, pertenecen a la significación social que se les da y a las normas de comportamiento que esto implica. El feminismo, a través de su actividad militante, hizo reflexionar sobre ciertas desigualdades sociales y sobre estereotipos discursivos y actitudinales, sobre prácticas sociales que convierten a la mujer —como, por otra parte, muestra Goffman— en un ser cultural que hace su representación ante el hombre y que está subordinada a él. En los años setenta el debate sobre la sexualidad, la contracepción, el aborto, etc., mostró los desafíos políticos de que podía ser objeto el cuerpo de la mujer. Y, paralelamente, el del hombre.

IV. EL CUERPO, SOPORTE DE VALORES

En un artículo sobre la preeminencia de la mano derecha, Robert Herz abrió un campo de estudio sobre las representaciones y los valores asociados a los componentes del cuerpo humano o al propio cuerpo humano. "La mano derecha cuenta con los honores, las designaciones elogiosas, las prerrogativas. Actúa, ordena, toma. Por el contrario, la mano izquierda es despreciada, y queda reducida al papel de oscuro auxiliar: no toma nada por sí misma, asiste, sostiene en segundo plano". R. Hertz discute la razón de esta asimetría que privilegia la mano derecha por sobre la izquierda cuando la educación podría proporcionar la misma eficacia práctica a ambas manos. Una prohibición social pesa sobre el uso de la mano izquierda y no le hace fácil la vida al zurdo. Valores y funciones opuestos distinguen estas dos partes del cuerpo. Hertz deduce estas asignaciones contrarias de la polaridad fundacional de lo sagrado y lo profano. Hay otras oposiciones que surgen del mismo dualismo: la luz y las tinieblas, el día y la noche, oriente y occidente, etc. "La sociedad, el universo por completo, tienen un lado sagrado, noble, precioso, y otro hembra, débil, pasivo o, en pocas palabras, un lado derecho y otro izquierdo: ¿esto significa que el organismo humano es el

⁶ Erving Goffman, "La ritualisation de la feminité". *Les moments et leurs hommes*, París, Minuit, 1988, p. 185 (traducción francesa).

único simétrico? Si reflexionamos sobre esto, vemos que hay una imposibilidad: una excepción de este tipo no sería solamente una inexplicable anomalía, sino que arruinaría toda la economía del mundo espiritual... Si la simetría orgánica no hubiese existido, habría sido necesario inventarla".⁷ A la derecha se le asocia la fuerza, lo benéfico, lo noble; a la izquierda la debilidad, la picardía, la torpeza, etc. "Una mano izquierda demasiado dotada y demasiado ágil es el signo de una naturaleza contraria al orden, de una disposición perversa y demoníaca: todo zurdo, comprueba R. Hertz, es un posible hechicero, del que uno desconfía con justicia." La mano derecha es heredera de los atributos de lo sagrado y la mano izquierda de los de lo profano. Destreza y zurdera no son solamente designaciones funcionales, sino también valores morales.

Un trabajo clásico de Mary Douglas muestra que el cuerpo "es el modelo por excelencia de todo sistema finito. Sus límites pueden representar las fronteras amenazadas o precarias. Como el cuerpo es una estructura compleja, las funciones de, y las relaciones entre sus diferentes partes pueden servir como símbolos de otras estructuras complejas. Es imposible interpretar correctamente los ritos que apelan a los excrementos, a la leche materna, a la saliva, etc., si se ignora que el cuerpo es un símbolo de la sociedad y que el cuerpo humano reproduce en pequeña escala los poderes y los peligros que se atribuyen a la estructura social".⁸ El cuerpo metaforiza lo social, y lo social metaforiza el cuerpo. En el recinto del cuerpo se despliegan simbólicamente desafíos sociales y culturales.

A los órganos y las funciones del cuerpo humano se les atribuyen representaciones y valores diferentes en las distintas sociedades. A veces, inclusive, dentro de una misma sociedad, difieren de acuerdo con las clases sociales. Por ejemplo, en nuestras sociedades, los pies no están investidos. Son órganos situados en la parte baja del cuerpo y encarnan la escala más baja del valor. Como tocan la tierra, están en el umbral del hombre y lo arraigan al mundo, también son lugares de contacto. De este modo, la renguera suele ser el símbolo de la comunicación con el más allá; el bailarín rengo

⁷ Robert Hertz, "La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse". *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, París, PUF, 1928.

⁸ Mary Douglas, *De la souillure*, París, François Maspero, 1971 (traducción francesa). Véase también Mary Douglas, *Natural symbols. Explorations in cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

o el que salta en una pata, se mantiene en equilibrio entre dos mundos, manifiesta la ambigüedad de su posición de intercesor. La historia de la lucha entre Jacob y el Ángel, que deja al hombre claudicante, constituye una muestra apabullante de esto. Las simbologías respectivas de las manos,⁹ de los dientes¹⁰ o de la sangre¹¹ fueron ampliamente estudiadas. Órganos nobles (corazón, pulmones, etc.) se oponen a los órganos más "zurdos" (riñones, estómago, sexo, etcétera).

Entre todas las zonas del cuerpo humano, en la cara se condensan los valores más altos. En ella se cristaliza el sentimiento de identidad, se establece el reconocimiento del otro, se fijan las cualidades de seducción, se identifica el sexo, etc. La alteración de la cara, que muestra una huella de una lesión para los demás, se vive como un drama, como si se tratara de una privación de la identidad. Una herida grave, que deje una cicatriz profunda en un brazo, en una pierna o en el estómago, no afea; no modifica para nada el sentimiento de identidad. La cara, junto al sexo, es el lugar más investido, el más solidario del Yo. El quiebre personal es mucho más poderoso cuando alguno de ellos presenta problemas. Muchas tradiciones asocian la cara con una revelación del alma. En ella el cuerpo encontraría la vía de su espiritualidad, sus cartas de nobleza. El valor simultáneamente social e individual que distingue al rostro del resto del cuerpo, su eminencia en la aprehensión de la identidad se relaciona con el sentimiento de que el ser por entero se encuentra allí. La infinitesimal diferencia de la cara para el individuo es objeto de una incansable interrogación: espejo, retratos, fotografías, etcétera.¹²

Un sistema de valores divide los diferentes órganos y las diferentes funciones del cuerpo humano, según las sociedades. En el mundo moderno, las posibilidades de extraer y de trasplantar órganos plantean agudamente la cuestión de los valores vinculados a la vida humana y a la corporeidad. El cuerpo es considerado como algo diferente del hombre al que

⁹ André Carénini, "La symbolique manuelle", *Histoire des mœurs*, T. 2, París, Gallimard, "La Pléiade", 1991.

¹⁰ Véase, Françoise Loux, *L'ogre et la dent*, París, Berger-Levrault, 1981.

¹¹ Jean-Paul Roux, *Le sang: mythes, symboles et réalités*, París, Fayard, 1988; Michèle Cros, *Anthropologie du sang en Afrique*, París, L'Harmattan, 1990.

¹² Véase David Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, París, Métailié, 1992.

encarnaba. A través de una forma eminentemente moderna del dualismo, pierde su antiguo valor moral y ve cómo se acrecienta su valor técnico (incluso mercantil). Hoy, los logros de la medicina y de la biología (trasplantes, transfusiones de sangre, prótesis, manipulaciones genéticas, procreación asistida, etc.) abren el camino para prácticas nuevas que cuentan con un futuro promisorio. Le dieron al cuerpo un valor de objeto cuyo precio es inestimable para una demanda cada vez mayor. Las necesidades de sustancias humanas reclaman al menos cuatro usos: la investigación médica y biológica que precisa muchos materiales humanos; la fabricación de productos farmacéuticos; los trasplantes; los usos tradicionales de las facultades de medicina para la formación de los médicos. De esta manera, el cuerpo se descompone en estos elementos, sometidos a la razón analítica. Los avances de la medicina, especialmente en el campo de los trasplantes, hoy plantean cuestiones morales y éticas muy complicadas. Las consecuencias humanas de estos procedimientos nuevos hacen del hombre un eventual material. El cuerpo humano (y sus componentes) tiende a convertirse en un objeto como los demás, al que solamente la rareza de sus disposiciones distingue (como consecuencia de las resistencias sociales). El cuerpo humano está planteado como un *alter ego* del hombre: sigue siendo signo del hombre, sin ser más hombre, ya que operaciones en su contra se volvieron legítimas. Estas provocarían horror si se produjeran sobre el hombre por completo y no sobre un cuerpo que se piensa de manera independiente del hombre.

La unidad humana está fragmentada, la vida toma las apariencias de un poder mecánico. El cuerpo, despedazado en sus componentes, cae bajo la ley de la convertibilidad y del intercambio generalizado tanto más fácilmente cuanto que la cuestión antropológica de su estatus está suspendida.¹³

V. EL CUERPO FANTASMÁTICO DEL RACISMO

En tanto lugar de valores, el cuerpo también es el lugar de fantasías, de vínculos indiscutibles cuyas lógicas sociales es preciso comprender. Entre otras relaciones, el racismo se basa

¹³ Véase David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.; *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Métailié, 1993.

en una relación fantasmática con el cuerpo. Se arraiga en el interior de los basamentos pasionales que alimentan la vida colectiva, nutren sus proyectos, sus movilizaciones y motivan sus tolerancias y violencias. El racismo es el ejemplo de una forma-pretexto socialmente disponible para acoger las pasiones más dispares, las razones más ambiguas y proporcionarles un camino de derivación. La afectividad reprimida, las frustraciones, las resignaciones, son drenadas por estas formas vacantes que ofrecen una superficie de proyección a todos los matices posibles del resentimiento. El racismo procede de una fantasmática del cuerpo. La "raza" es una especie de clon gigantesco que, en el imaginario del racista, convierte a cada individuo que la compone en un eco incansablemente repetido de ella. La historia individual, la cultura, la diferencia, quedan neutralizadas, borradas, a favor de la fantasía del cuerpo colectivo, subsumida bajo el nombre de la raza.

El procedimiento de discriminación se basa en un ejercicio perezoso de la clasificación: sólo se vincula a rasgos fácilmente identificables (al menos para él) e impone una versión reificada del cuerpo. La diferencia muta hacia el estigma. El cuerpo extranjero se vuelve cuerpo extraño. La presencia del Otro se subsume bajo la de su cuerpo. Él es su cuerpo. La anatomía es su destino. El cuerpo deja de estar moldeado por la historia personal del actor en una determinada sociedad: por el contrario, para el racista, las condiciones de existencia del hombre son los productos inalterables de su cuerpo. El ser del hombre responde al despliegue de su anatomía. El hombre no es otra cosa que el artefacto de su apariencia física, de este cuerpo fantasmático que nombra la raza. Cartesiano en ruptura, el racista no le presta atención al pensamiento, sino al cuerpo. Cuando los signos físicos no permiten la discriminación, despliega los tesoros de la imaginación. De este modo, durante la época nazi, para identificar a los judíos los médicos procedían a mediciones de la nariz, de la boca, de los dientes, del cráneo, etc. La estrella amarilla, que llevaban para que los transeúntes la vieran, lleva esta lógica a un último término: ya que el judío no dispone de signos corporales que puedan singularizarlos a primera vista, una marca exterior los ponía en evidencia de manera visible.

La relación social que se anuda con el hombre que sufre de una "discapacidad" es un analizador fructífero de la manera en que un grupo social vive su relación con el cuerpo y con la diferencia. Ahora bien, una fuerte ambivalencia caracteriza las relaciones de las sociedades occidentales con los hombres que sufren una discapacidad. Ambivalencia que éste experimenta en la vida cotidiana, ya que el discurso social le afirma que es un hombre normal, miembro por entero de la comunidad, que su dignidad y valores personales no están de ningún modo mermados por su conformación física o sus disposiciones sensoriales pero, al mismo tiempo, objetivamente es un marginal, queda más o menos fuera del mundo del trabajo, se lo asiste con ayuda social, está fuera de la vida colectiva por sus dificultades para desplazarse y por infraestructuras urbanas frecuentemente mal adaptadas. Y, sobre todo, cuando se atreve a salir, lo acompaña una miríada de miradas, a veces insistentes, miradas de curiosidad, de disgusto, de angustia, de compasión, de reprobación. Como si el hombre con una discapacidad tuviera que provocar, a su paso, el comentario de cada transeúnte.

Nuestras sociedades occidentales hacen de la "discapacidad" un estigma, es decir, un motivo sutil de evaluación negativa de la persona. Por otra parte, se habla de "discapacitado", como si en su esencia de hombre estuviera el ser un "discapacitado" más que el "tener" una discapacidad. En la relación con él se interpone una pantalla de angustia o de compasión que el actor sin problemas se esfuerza por no revelar. "Al individuo estigmatizado se le pide que niegue el peso del fardo que lleva y que nunca deje creer que, por llevarlo, pudo convertirse en alguien diferente de nosotros; al mismo tiempo, se le exige que se mantenga a una distancia tal que podamos sostener sin problemas la imagen que tenemos de él. En otras palabras, se le aconseja que se acepte y que nos acepte, como agradecimiento natural por una tolerancia que nunca le otorgamos del todo. Así, una aceptación fantasma está en la base de una normalidad fantasma".¹⁵ El contrato

¹¹ Sobre la historia del tratamiento social de la discapacidad: Henri-Jacques Sticker, *Corps infirmes et sociétés*, París, Aubier, 1982.

¹⁵ Erving Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, París, Minuit, 1975, p. 145 (traducción francesa); véase también Fred Davis, "Deviance disavowal: the management of strained interaction by the visibly

tácito que preside el encuentro entre un hombre que tiene una discapacidad y un hombre "que se vale por sí mismo" se sostiene en el hecho de que acuerdan mutuamente en fingir que la alteración orgánica o sensorial no crea ninguna diferencia, ningún obstáculo, incluso si la relación está secretamente obsesionada con este punto que, a veces, adquiere dimensiones formidables.

En las condiciones comunes de la vida social, etiquetas sobre el cuerpo rigen las interacciones. Circunscriben las amenazas que pueden provenir de lo que no se conoce, jalonan puntos de referencia que dan tranquilidad al desarrollo del intercambio. El cuerpo diluido en este ritual debe pasar desapercibido, reabsorberse en los códigos y cada actor debe poder encontrar en el otro, como en un espejo, sus propias actitudes y una imagen que no lo sorprenda ni lo asuste. Ya hemos visto que el borrar ritualizado del cuerpo es admisible socialmente. El que de manera deliberada o por defender su cuerpo deroga los ritos que puntúan la interacción provoca molestia o angustia. El hombre tributario de una discapacidad que salta demasiado a la vista rompe la regulación fluida de la comunicación. Lo desconocido es difícil de ritualizar: ¿cómo abordar a ese hombre sentado en una silla de ruedas o con la cara desfigurada? ¿Cómo reaccionará ante la ayuda eventual del ciego al que se quiere ayudar a cruzar la calle o el parapléjico que tiene dificultades para bajar de una vereda con la silla? Frente a estos actores, el sistema de expectativas no es más admisible, de pronto, el cuerpo aparece con una evidencia indiscutible, se vuelve embarazoso, deja de estar borrado por la buena marcha del ritual. Se vuelve difícil negociar una definición mutua de la interacción fuera de los puntos de referencia habituales. Un "juego" sutil se inmiscuye en el encuentro y genera la angustia o el malestar. Esta incertidumbre no le ahorra nada al hombre con una discapacidad que en cada nuevo encuentro se pregunta cómo será aceptado. Para él, todo encuentro es una nueva prueba, provoca una duda sobre cómo será recibido y aceptado por el otro en su dignidad. El actor que dispone de su integridad física tiene una tendencia a evitar provocarse un malestar desagradable.

handicapped", *Social problems*, n° 9, 1961, pp. 121-132; Henri Paicheler, Béatrice Beaufile, Claudette Edrei, "Des comportements vis-à-vis des handicapés physiques", *Les cahiers du CTNERHI*, n° 16, 1981, pp. 5-14.

La imposibilidad de poder identificarse físicamente con él es el origen de todos los prejuicios que puede encontrar un actor social en su camino: porque es viejo o está moribundo, enfermo, desfigurado, o tiene una pertenencia religiosa o cultural diferente, etc. La alteración se transforma socialmente en estigma, la diferencia engendra el diferendo. El espejo del otro ya no sirve para iluminar el propio. A la inversa, su apariencia intolerable cuestiona por un momento la identidad propia al recordar la fragilidad de la condición humana, la precariedad inherente a toda vida. El hombre que tiene una discapacidad recuerda con una fuerza vinculada únicamente a su presencia el imaginario del cuerpo desmantelado que acecha en muchas pesadillas. Crea un desorden en la seguridad ontológica que garantiza el orden simbólico. Las reacciones frente a él tejen una sutil jerarquía del miedo. Se clasifican según el índice de derogación de las normas de apariencia física. Cuanto más visible y sorprendente es la discapacidad (un cuerpo deforme, parapléjico, una cara desfigurada, por ejemplo), más provoca socialmente una atención indiscreta que va del horror al asombro y, de este modo, son más netas las diferencias en las relaciones sociales. La discapacidad, cuando es visible, atrae formidablemente las miradas y los comentarios, se convierte en un operador de discursos y emociones. En estas circunstancias, la tranquilidad que puede tener cualquier actor en sus desplazamientos y en el desarrollo de su vida cotidiana se vuelve un honor, un certificado de buena conformidad. El hombre que sufre una discapacidad visible no puede salir fuera de su casa sin provocar la mirada de todos. Esta curiosidad sin descanso es una violencia tanto más sutil cuanto que se ignora a sí misma en cuanto tal y se renueva con cada transeúnte que pasa.

El hombre minusválido es un hombre con un estatus intermedio, un hombre del entredós. El malestar que genera se relaciona también con esa falta de claridad que rodea su definición social. No es enfermo ni goza de buena salud; no está muerto ni totalmente vivo; no está fuera de la sociedad ni dentro de ella.¹⁶ Su humanidad no provoca dudas y, sin embargo, va en contra de la idea habitual de lo humano. En este terreno, la ambivalencia de la sociedad es una especie de réplica a la ambigüedad de la situación, a su carácter durable e incomprensible.

¹⁶ Robert Murphy, *Vivre à corps perdu*. Paris, Plon, 1987 (traducción francesa).

Capítulo VI
CAMPOS DE INVESTIGACIÓN III:
EL CUERPO
EN EL ESPEJO DE LO SOCIAL

El cuerpo aparece en el espejo de lo social como objeto concreto de investidura colectiva, como soporte de las escenificaciones y de las semiotizaciones, como motivo de distanciamiento o de distinción a través de las prácticas y los discursos que provoca. En este contexto, el cuerpo puede no ser otra cosa que un medio de análisis privilegiado para poner en evidencia rasgos sociales cuya elucidación es de gran relevancia para el sociólogo como, por ejemplo, cuando quiere comprender fenómenos sociales contemporáneos.

I. LAS APARIENCIAS

La apariencia corporal responde a una escenificación del actor, relacionada con la manera de presentarse y de representarse. Implica la vestimenta, la manera de peinarse y de preparar la cara, de cuidar el cuerpo, etc., es decir, un modo cotidiano de ponerse en juego socialmente, según las circunstancias, a través de un modo de mostrarse y de un estilo. El primer constituyente de la apariencia responde a modalidades simbólicas de organización según la pertenencia social y cultural del actor. Estas son provisorias, ampliamente dependientes de los efectos de la moda. Por el contrario, el segundo constituyente refiere al aspecto físico del actor, sobre el cual este dispone solamente de un estrecho margen de maniobra: talla, peso, cualidades estéticas, etc. Se trata de signos diseminados de la apariencia que fácilmente pueden convertirse en índices dispuestos para orientar la mirada del otro o para ser clasificado, sin que uno lo quiera, bajo determinada etiqueta moral o social. En la medida en que puede ser apreciada por testigos, esta práctica de la apariencia, se

transforma en un desafío social, en un medio deliberado de difundir una información sobre uno mismo. Su importancia actual queda demostrada por la relevancia del *look* en la demanda laboral, en la publicidad o en el ejercicio meticuloso del autocontrol que buscan las empresas de comunicación en los personajes públicos, especialmente en los políticos. M. Pagès-Delon sostiene que las apariencias personales son una especie de "capital" para los actores sociales. "Capital-apariencia" cuyos recursos conviene administrar de la mejor manera para que el rendimiento sea mayor o, simplemente, para no quedar anulado por un desaliño demasiado importante:

La presentación física parece valer socialmente como una presentación moral. Un sistema implícito de clasificación es el fundamento de una especie de código moral de las apariencias que excluye toda inocencia en la apariencia. Inmediatamente, convierte al poseedor del hábito en un monje indiscutible. La puesta en escena de la apariencia deja librado al actor a la mirada evaluativa del otro y, especialmente, al prejuicio que lo fija de entrada en una categoría social o moral por su aspecto o por un detalle de su vestimenta, también por la forma de su cuerpo o de su cara. Preferentemente, los estereotipos se establecen sobre la base de apariencias físicas y se transforman rápidamente en estigmas, en signos fatales de defectos morales o de pertenencia a una raza.

Un mercado en pleno crecimiento renueva todo el tiempo los signos que apuntan al mantenimiento y a la valoración de la apariencia bajo los auspicios de la seducción o de la "comunicación". Ropa, cosméticos, prácticas físicas, etc., forman una constelación de productos codiciados para proporcionar un "palco" en el que el actor social cuida lo que luego permite que se vea de sí mismo, como si se tratara de una tarjeta de visita viviente.

Lugar privilegiado del bienestar o del buen parecer a través de la forma y de la juventud que hay que mantener (lugares para la atención del cuerpo, gimnasia, spas, cosmética, dietéticas, etc.), el cuerpo es objeto de una preocupación constante. Se trata de satisfacer esa socialidad *a minima* basada en la seducción, es decir, en la mirada de los demás. El hombre

¹ Michelle Pagès-Delon, *Le corps et ses apparences. L'envers du look*. París, L'Harmattan, 1989. Véase también André Rauch, "Parer, paraître, apparaître. Histoire de la présence corporelle", *Ethnologie française*, XIX, 2, 1989.

¿a minima?

alimenta con su cuerpo, percibido como su mejor valor, una relación maternal de tiernos cuidados, de la que extrae, al mismo tiempo, un beneficio narcisista y social, pues sabe que a partir de él, en ciertos ámbitos, se establece el juicio de los demás. En la modernidad, únicamente el espesor de los otros suele ser el de su mirada: lo que queda cuando las relaciones sociales se vuelven más distantes, más medidas.

II. EL CONTROL POLÍTICO DE LA CORPOREIDAD

La cuestión del poder, y especialmente de la acción política sobre la corporeidad con vistas al control del comportamiento del actor, fue un dato central de la reflexión de las ciencias sociales en los años setenta. La ley Neuwirth, de 1967, que legitimaba la contracepción, la ley Vel, que permitía el aborto, para tomar solamente dos ejemplos de la sociedad francesa, son los indicadores políticos de un cambio en las mentalidades y en las costumbres que se tradujo en la rebelión de la juventud y su tiempo en 1968, la liberación sexual, el feminismo, el izquierdismo, la crítica a los deportes que desplegó vigorosamente la revista *Quel corps?*, etc. Muchos enfoques críticos consagrados a la corporeidad, en sociología o en otros campos, toman la dimensión política como centro organizador del análisis. Los trabajos de Jean-Marie Brohm son ejemplares en este campo: intentan mostrar que "toda política se impone por la violencia, la coerción y las restricciones sobre el cuerpo". Todo orden político se produciría conjuntamente con un orden corporal. El análisis finaliza con una requisitoria que se enfrenta a un sistema político identificado con el capitalismo, que impone su dominación moral y material a los usos sociales del cuerpo y favorece la alienación. J.-M. Brohm no se cansó de denunciar en la práctica deportiva el mismo encierro en un sistema corporal que él recusa.²

Esta perspectiva marxista convierte al aparato estatal en la instancia suprema de un poder de clase. La publicación en 1975 de *Surveiller et punir*, de Michel Foucault, introdujo una ruptura simultáneamente epistemológica y política con esta orientación del análisis. M. Foucault comprueba que las

² Jean-Marie Brohm, *Corps et politique*. París, Delarge, 1975; *Sociologie politique du sport*. París, Delarge, 1976. Jean-Marie Brohm es el impulsor de la revista *Quel corps?*, uno de cuyos objetivos consiste en pensar la corporeidad en sus vínculos con lo político.

sociedades occidentales inscriben a sus miembros en las mallas cerradas de una red de relaciones que controla sus movimientos. Éstas funcionan como "sociedades disciplinares". Lejos de encontrar su centro de irradiación en el poder de un aparato o de una institución a imagen del Estado, la disciplina dibuja un tipo nuevo de relación, un modo de ejercicio del poder, que atraviesa instituciones de diversa índole y las hace converger en un sistema de sumisión y de eficacia. M. Foucault desplazó los parámetros de análisis que en ese momento gozaban de mayor favor y atrajo la atención sobre las modalidades eficaces y difusas del poder cuando se ejerce sobre los cuerpos que están más allá de las instancias oficiales del Estado. La investidura política del cuerpo pertenece más bien a una forma de organización difusa que impone su marca sin que ésta esté necesariamente elaborada y sea un objeto discursivo. Construye un dispositivo que suele ser artesanal, pero que orienta los usos físicos requeridos, favorece el control del espacio y del tiempo, produce en el actor los signos de liberación que muestran su buena voluntad. El campo político que se esfuerza por organizar las modalidades corporales de acuerdo con las finalidades propias refiere a una tecnología puntillosa del cuerpo, una política del detalle, más que una confiscación sin mediación de un Estado, medio de dominación de las clases dominantes. La disciplina extiende difusamente su ejercicio a través del campo social, apoyándose únicamente en aparatos represivos. Las tesis marxistas son severamente criticadas: "Esta microfísica -escribe M. Foucault- supone que el poder que se ejerce no es concebido como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no son atribuidos a una "apropiación", sino a disposiciones, maniobras, tácticas, funcionamientos". El poder no es un privilegio que puede cambiar de manos como si fuera un instrumento, es un sistema de relaciones y de imposición de normas. En suma, hay que admitir que un poder se ejerce más que se posee, que no es el 'privilegio' adquirido o conservado de una clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas".³

Las conclusiones de M. Foucault invierten la perspectiva marxista. En esta obra, en la que el cuerpo es solamente un revelador precioso, un pretexto para volver a poner sobre el tapete un análisis del poder en las sociedades modernas, M.

³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 31.

Foucault aborda la prisión como "figura concentrada y austera de todas las disciplinas". En su minucioso estudio, muestra que las disciplinas se instauran durante los siglos XVII y XVIII como fórmulas de dominación para producir la eficacia y la docilidad de los actores a través de un cuidado metódico de la organización de la corporeidad. Mejoramiento de la fuerza de rendimiento y trabas a las posibilidades personales de oponerse a ellas, restricciones suaves y eficaces a los movimientos del espesor del cuerpo: éstas son las orientaciones cuyos efectos conjugados proporcionan un poder de acción y de control a las disciplinas.

M. Foucault encuentra esta "anatomía política del detalle", materia de estos dispositivos, no solamente en la organización del sistema penitenciario, sino también en la de las escuelas, colegios, hospitales, ejército, o talleres. El control de la actividad implica el control del empleo del tiempo de los actores, la elaboración gestual del acto que descompone a este último en sus elementos sucesivos, hasta proceder a la más estrecha correlación del cuerpo y del gesto para lograr un mejor rendimiento. Una preocupación por la utilización exhaustiva se esfuerza por no dejar nada de los recursos físicos y morales del autor en estado virginal. El modelo de la cuadrícula, que sirve para provocar la utilidad y la docilidad de los hombres a través del dominio de su corporeidad, encuentra en el panoptismo su figura ideal, que puede, en el límite, economizar la presencia de los individuos encargados de vigilar la buena marcha del dispositivo. "El que está sometido a un campo de visibilidad y lo sabe -escribe Foucault- toma a su cargo las restricciones del poder; inscribe en sí mismo la relación de poder en el que juega, simultáneamente, los dos papeles; se vuelve el principio de su propia sumisión". El abandono de la hipótesis represiva en la *Histoire de la sexualité* (1976) provocó muchos debates. Pero Foucault prosiguió su reflexión sobre el "poder sobre la vida" que, según él, caracteriza a las sociedades occidentales contemporáneas en el cruce de una "anatomopolítica del cuerpo humano" y de una "biopolítica de la población". Sus obras posteriores, *L'usage des plaisirs* (1984) y *Le souci de soi* (1984), marcan un cambio hacia el sujeto y la ética, a través de una amplia reflexión sobre las morales sexuales de la Antigüedad. La obra de Michel Foucault tuvo muchas repercusiones, especialmente en los números de la revista *Recherches*.

III. CLASES SOCIALES Y RELACIONES CON EL CUERPO

En las sociedades heterogéneas, las relaciones con la corporeidad se inscriben dentro de las diferencias de clases y de culturas que orientan sus significaciones y valores. Hoy, sin duda, bajo la tutela del consumo y como efecto del crecimiento de la cantidad de individuos pertenecientes a las clases medias y, también, como efecto del surgimiento de una sensibilidad individualista que le da al actor un margen de maniobra menos estrecho que en otras épocas, las oposiciones no son tan claras como lo eran en los años sesenta y setenta. La reflexión sobre la determinación en términos de clases sociales de las representaciones y de las actitudes con respecto al cuerpo está marcada por la sociología de P. Bourdieu y, especialmente, por el artículo de fondo de L. Boltanski sobre "Los usos sociales del cuerpo". "El cuerpo, escribe Bourdieu, es la objetivación más indiscutible del gusto de clase".⁴ Los habitus corporales serían los usos de un habitus más amplio que comprende el conjunto de las conductas propias de los "agentes" de una clase social. El habitus es una fórmula generadora de comportamientos y de representaciones ligada a una posición de clase. "Las reglas, escribe L. Boltanski, que determinan las conductas físicas de los sujetos sociales y cuyo sistema constituye su 'cultura somática', son el producto de las condiciones objetivas que éstas retraducen en el orden cultural, es decir, en el modo del deber ser y, con mayor precisión, son una función del grado en el que los individuos extraen sus medios materiales de existencia de su actividad física, de la venta de mercancías que son el producto de esta actividad o de la puesta en práctica de su fuerza física y de su venta en el mercado del trabajo".⁵

En la línea de pensamiento de P. Bourdieu, a su vez heredera del marxismo, L. Boltanski utiliza una determinada cantidad de indicadores (alimentarios, médicos, relaciones con el dolor, cuidados corporales y belleza del cuerpo, etc.) y de investigaciones sociales para delimitar los "usos sociales del cuerpo" o, mejor dicho, los habitus corporales de cada clase

⁴ Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit, 1979, p. 210.

⁵ Luc Boltanski, "Les usages sociaux du corps", *Annales ESC*, n° 1, 1974, p. 22. Un interesante comentario a este estudio de Boltanski puede encontrarse en Serge Clément, "D'un usage sociologique du corps", *Cahiers du centre de Recherches sociologiques*, n° 5, 1987.

social. Comprueba que las clases populares establecen una relación más bien instrumental con su cuerpo. La enfermedad, por ejemplo, se experimenta como una limitación a la actividad física, especialmente la profesional. Se quejan a los médicos sobre todo por la "falta de fuerza". La enfermedad es lo que les quita a los miembros de estas capas sociales la posibilidad de utilizar habitual y familiarmente su cuerpo (sobre todo en su uso profesional). Por eso, prácticamente no le prestan atención al cuerpo y lo usan sobre todo como una "herramienta" a la que le piden que funcione bien y que dure. La valorización de la fuerza los lleva a una mejor tolerancia del dolor, "no les gusta sentirse enfermos". Y, por supuesto, no haber faltado al trabajo por razones de enfermedad durante mucho tiempo fue razón de orgullo y un valor que mostraban muchos obreros.

Por el contrario, las investigaciones de los años sesenta mostraban que en las clases sociales privilegiadas se prestaba mayor atención al cuerpo. Éstas tienden a establecer una frontera más tenue entre salud y enfermedad y a adoptar frente a la última una actitud más preventiva para evitar sorpresas. "A medida que se avanza en la jerarquía social, a medida que crece el nivel de instrucción y, correlativamente, decrece la importancia del trabajo manual y aumenta la del trabajo intelectual, el sistema de reglas que rigen la relación de los individuos con su cuerpo se modifica también: cuando su actividad profesional es esencialmente una actividad intelectual que no exige ni fuerza ni competencias físicas particulares, los sujetos sociales tienden a establecer en primera instancia una relación consciente con su cuerpo y a entrenarse de manera más sistemática en la percepción de sus sensaciones orgánicas y en la expresión de estas sensaciones y, en segundo término, a valorar la "gracia", la "belleza", la "forma física", en detrimento de la fuerza física".

El estudio sistemático de Pierre Bourdieu sobre las prácticas y los gustos culturales, realizado en *La distinction* (1979), circunscribió desde una perspectiva más amplia y, diez años más tarde, los datos analizados por L. Boltanski en los años setenta—autopresentación, cuidados en relación con la belleza, cuidados del cuerpo, costumbres en la mesa, consumo alimenticio, prácticas físicas y deportivas—. Para Bourdieu, todo lo relacionado con la corporeidad responde a habitus interiorizados por los agentes que forman un solo cuerpo con sus comportamientos. Sin embargo, la lógica económica que

preside, en el "estructuralismo crítico" de Bourdieu, la determinación social de los comportamientos no deja lugar para la innovación o la imaginación de los actores. Los encierra en una reproducción del habitus y parece desconocer los aspectos contemporáneos de una sociedad en la que la única permanencia es la de lo provisorio y en la que lo imprevisible suele prevalecer sobre lo probable. El problema que permanece es el del cambio, del hombre que ya no es "agente", sino "actor" de su existencia y de lo social.

P. Bourdieu muestra en las prácticas físicas y deportivas la correlación entre las condiciones sociales de existencia y los habitus vinculados a ellas como estructura que alimenta los estilos de vida. Una práctica deportiva es tanto más considerada socialmente cuanto va más allá de una determinada visión del cuerpo de los "agentes" de una clase social y es tanto más apreciada cuanto más se aleja de ella. "Sería fácil mostrar, señala Bourdieu, que las diferentes clases no se ponen de acuerdo sobre cuáles son los beneficios que se esperan de la práctica del deporte, ya sea beneficios específicos propiamente corporales, cuya condición de reales o imaginarios no tiene sentido discutir porque quedan descontados, como los efectos sobre el cuerpo externo, como la delgadez, la elegancia, o una musculatura visible o los efectos sobre el cuerpo interno, como la salud o el equilibrio psíquico..." Estas hipótesis fueron retomadas por un conjunto de investigadores reunidos por C. Pociello y fueron aplicadas a una serie de prácticas deportivas.⁶ Habría que retomar estos estudios después de los importantes cambios sociales y culturales que se produjeron en las sociedades occidentales en estos últimos veinte años.⁷

IV. MODERNIDADES

En el campo de la manipulación de los signos que caracteriza al consumo, Jean Baudrillard dice que el cuerpo es el "objeto más bello" de la investidura individual y social. Desde 1970, en *La société de consommation*, mostró los límites y las ambigüedades de la "liberación del cuerpo". "Su redescubri-

⁶ Christian Pociello, *Sports et société*, París, Vigot, 1981.

⁷ Para un enfoque más contemporáneo: A. Loret, *Génération glisse*, París, Autrement, 1995; D. Le Breton, *Passions du risque*, París, Métailié, 1996 (3ª edición corregida).

miento, escribe, después de una era milenaria de puritanismo, bajo el signo de la liberación física y sexual, su omnipresencia en la publicidad, la moda, la cultura de masas o el culto de la higiene, de las dietas, de la terapéutica con que se lo rodea; la obsesión por la juventud, la elegancia, la virilidad/femineidad, los cuidados, los regímenes, las prácticas sacrificadas vinculadas a ellos, el mito del Placer que lo rodea, todo da cuenta hoy de que el cuerpo se ha vuelto un objeto de salvación.⁸ La retórica del cuerpo, dirigida por una moral del consumo, sustituyó a la retórica del alma. Un imperativo de goce le impone al actor, a pesar suyo, prácticas de consumo para sobrestimar el hedonismo según un juego de signos. El cuerpo es considerado como un "significante del estatus social". Este proceso de valoración de uno a través de la puesta en escena de los signos más eficientes del ambiente de un momento pertenece a una forma sutil de control social. La preocupación por uno mismo, inherente a estos usos, revela una versión paradójica del narcisismo, "radicalmente diferente, dice Baudrillard, del narcisismo del gato o del niño, porque está ubicado bajo el signo del valor. Es un narcisismo dirigido y funcional de la belleza en tanto valor y en tanto intercambio de los signos".⁹

Gilles Lipovetsky, que retomó a Baudrillard y que dialogó con sociólogos norteamericanos como Christopher Lasch y Richard Sennett, es un analista meticuloso de esta versión moderna del individualismo, el narcisismo. Más allá del tema de la "desublimación represiva" de Marcuse, señala, por su parte, que "la personalización del cuerpo necesita del imperativo de la juventud, la lucha contra la adversidad del tiempo, el combate para que nuestra identidad conserve sin hiatos, ni problemas... simultáneamente... el narcisismo, lleve a cabo una misión de normalización del cuerpo. El interés febril por el cuerpo no es de ningún modo espontáneo y "libre"; responde a imperativos sociales como la "línea", la "forma", el "orgasmo", etcétera."¹⁰

⁸ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, París, Gallimard, 1970, p. 200.

⁹ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, p. 172.

¹⁰ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, París, Gallimard, 1983, pp. 69-70. Sobre el narcisismo, véase R. Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, París, Seuil, 1979 (traducción francesa); Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse*, París, Laffont, 1980 (traducción francesa).

Después de un largo período de discreción, el cuerpo hoy se impone como un lugar predilecto del discurso social. Eliane Perrin analizó la fascinación por las terapias corporales (bioenergía, grito primal, terapia gestáltica, expresión corporal, masajes, etc.) desde fines de los años sesenta. Esta fascinación implica la promoción de una versión dualista del hombre que lo separa en un alma y un cuerpo y propone actuar sobre el cuerpo para modificar el alma. "El inconsciente es uno de los puntos en el que este neonarcisismo encuentra un obstáculo, ya que el yo siempre tiene que romper el apoderamiento de los procesos de desconocimiento y de represión", observa G. Vigarello, quien prosigue de la siguiente manera: "Podemos comprender la nueva importancia del cuerpo en el sueño de hacer finalmente visible este inconsciente que huye y que es inalcanzable... El desbloqueo articular se asimila sin ningún tipo de advertencia al desbloqueo psicológico".¹¹ Eliane Perrin encuentra en los adeptos a estas prácticas un perfil social recurrente: "Es posible pensar que los individuos que se encuentran "peor", los que están físicamente más "limitados", "bloqueados", "reprimidos", tanto en la expresión real del cuerpo cuanto en la simbólica, son los que están expuestos a la agresividad más directa de las relaciones laborales, ya que su profesión les impide manifestar la menor agresividad como contrapartida... Estas categorías interiorizarían el malestar social como malestar físico"¹² Los profesionales liberales, los cuadros gerenciales superiores y medios forman la mayor parte de los que se dedican a estas terapias corporales. Esta población ejerce sobre todo en el campo de la salud, del trabajo social y de la educación, está dividida entre la ley y sus clientes, entre sus sentimientos y sus medios limitados; asume responsabilidades pero tiene una autoridad que la controla. A través del clima de confianza y de complicidad mutua que provoca, el espacio terapéutico carece provisoriamente de reticencias; la expresión de los sentimientos es incentivada en un contexto que, sin embargo, mide sus consecuencias. Se puede hablar de las frustraciones; la rabia, finalmente, toma cuerpo. Inscriptos en un nuevo imaginario social ("liberación" del cuerpo, de la sexualidad, de los sentimientos; cuestionamiento de la familia, de la pareja; preocupación por uno

¹¹ Georges Vigarello, "Les vertiges de l'intime", *Esprit*, n° 2, 1982, p. 72.

¹² Eliane Perrin, *Cultes du corps. Enquête sur les nouvelles pratiques corporelles*, Lausanne, Pierre-Marcel Favre, 1985, p. 124.

mismo, etc.) estos juegos y estos discursos un tanto charlatanes que ponen de relieve el cuerpo dan cuenta del dispositivo social de control demandado por la intimidad del actor al orientar sus conductas pero al dejarle un sentimiento de plena autonomía.

Otros trabajos muestran en este contexto la transformación del cuerpo en una especie de compañero de ruta íntimo del actor. El cuerpo se convierte en un socio al que se le pide lo mejor, las sensaciones más originales, resistencia, eterna juventud, ostentación de los signos más eficaces. En un momento de crisis de la pareja o de la familia, de "multitud solitaria" y de diseminación de las referencias, el cuerpo se convierte en un espejo fraternal, otro/uno mismo con el cual cohabitar. Se vuelve el otro más cercano. Al retirarse parcialmente de las antiguas solidaridades sociales, al asumir una cierta automatización de su condición, el individuo queda invitado a descubrir su cuerpo como una forma disponible para su acción o para su descubrimiento, un espacio cuya seducción conviene mantener y cuyos límites conviene explorar. El cuerpo es el lugar defensor del individuo, su socio. La pérdida de la carne del mundo obliga al actor a apegarse a su cuerpo para darle carne a su existencia.

Se recrea una sociabilidad ausente al abrir en uno mismo una especie de espacio de diálogo que asimila el cuerpo a la posesión de un objeto familiar. Al alcance de la mano de alguna manera, el individuo descubre a través de su cuerpo una forma posible de trascendencia personal y con otros. El cuerpo deja de ser una máquina inerte y se convierte en un *alter ego* del que emanan sensaciones y seducción. Se vuelve el lugar geométrico de la reconquista propia, un territorio que hay que explorar mientras se acechan las sensaciones inéditas que se pueden percibir (terapias corporales, masajes, danzas, etc.). Encontramos en nosotros mismos el compañero complaciente y cómplice que no tenemos a nuestro lado. El dualismo de la modernidad dejó de oponer alma y cuerpo; de manera más sutil opone al hombre a su propio cuerpo en un efecto de desdoblamiento. El cuerpo, separado del hombre, convertido en un objeto que se puede moldear, modificar, modular según el gusto del día, vale para el hombre, porque modificar sus apariencias es lo mismo que modificar al hombre mismo. En este terreno de la modernidad, el cuerpo queda asociado a un valor indiscutible. Se lo psicologiza y se vuelve un lugar felizmente habitable gracias a un suplemento de alma (suplemento de símbolo).

Esta preocupación por la apariencia, esta ostentación, esta voluntad al servicio del bienestar que lleva al actor a correr o a cansarse, a cuidar su alimentación o su salud, sin embargo no modificó en nada el borramiento del cuerpo que reina en la sociabilidad. La ocultación del cuerpo sigue presente y encuentra su mejor analizador en la suerte que corren los ancianos, los moribundos, los discapacitados o en el miedo a envejecer que todos tenemos. Se amplía un dualismo personalizado, que no debe ser confundido con una "liberación". Al respecto, el hombre sólo se habrá "liberado" cuando haya desaparecido toda preocupación por el cuerpo.¹³

V. EL RIESGO Y LA AVENTURA

La aventura o los riesgos, el gusto por lo "extremo", dibujan una constelación de prácticas nuevas cuyo objetivo es exponerse físicamente a importantes esfuerzos o, inclusive, al peligro. P. Yonnet analizó, desde sus orígenes, una "cultura de la resistencia" que se traduce en pruebas agotadoras, como los maratones, los raids, las caminatas en llanuras y montañas, etc. Realiza una homologación de estas prácticas con la "amplia crisis económica, energética e ideológica que sacude a Occidente".¹⁴ Este gusto por el esfuerzo se amplía cada vez más. Durante los años ochenta aparecieron nuevas prácticas de la aventura y de la vida al aire libre. Mezclan una estética del gesto, una búsqueda de sensaciones, una relación duradera y desafiante con el mundo pero, también, un camino lúdico. El gusto por todos los deportes que implican deslizamiento constituyen una muestra al respecto.¹⁵

La pasión moderna por las actividades peligrosas nace de la profusión de sentido que ahoga al mundo contemporáneo. La pérdida de legitimidad de los puntos de referencia de los sentidos y de los valores y su equivalencia general en una sociedad en la que todo es provisorio, revolucionan los marcos sociales y culturales. El margen de autonomía del actor se incrementa, pero implica el miedo o el sentimiento del vacío. Hoy vivimos en una sociedad problemática, propicia al des-

¹³ Véase David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit., cap. 6, 7, 8.

¹⁴ Paul Yonnet, "Joggers et marathoniens", *Jeux, modes et masses*, Paris, Gallimard, 1985, p. 121.

¹⁵ Véase, por ejemplo, A. Lorent, *Génération glisse*, Autrement, 1995.

concerto o a la iniciativa, una sociedad que trabaja constantemente, en la que el ejercicio de la autonomía personal dispone de una latitud considerable. Se nos incita a convertirnos en emprendedores de nuestras propias vidas.¹⁶ El individuo tiende cada vez más a convertirse en su propio referente, a buscar en sus recursos propios lo que antes encontraba en el sistema social de sentidos y de valores en que su existencia se inscribía. La búsqueda es individual. Hoy, cada actor sólo puede responder de manera personal a la cuestión de la significación y del valor de su existencia. Las soluciones son personales y demandan recursos creativos por parte del individuo. De ahí el desamparo que sienten los actores enfrentados a cuestiones que no tienen respuesta. La latitud ampliada de las elecciones se paga, paradójicamente, con una incertidumbre sin precedentes.

Como carece de los límites de sentido proporcionados por la sociedad, el individuo busca físicamente a su alrededor límites de hecho. Encuentra en los obstáculos y en la frontalidad de su relación con el mundo una ocasión para encontrar puntos de referencia necesarios para desplegar una identidad personal. Lo real tiende a reemplazar lo simbólico. Y tomar riesgos adquiere una importancia sociológica relevante. Cuando los límites proporcionados por el sistema de sentido y de valores que estructura el campo social pierden su legitimidad, las exploraciones de lo "extremo" adquieren fuerza: búsqueda de mejor rendimiento, hazañas, rapidez, inmediatez, frontalidad, envergadura del riesgo llevada al agotamiento de los recursos físicos. El contacto bruto con el mundo, a través del uso de las potencialidades físicas, sustituye al contacto más suave que procuraba el campo simbólico. Ahora hay que demostrar, poniendo en riesgo el cuerpo, una capacidad íntima para mirar la muerte de frente sin debilitarse. Solamente este contacto, inclusive si es puramente metafórico, parece tener suficiente poder como para impulsar de manera duradera un intercambio simbólico que favorece una relación con el mundo cargada de sentido, en la que el gusto por la vida del actor se reconstituye. Cuando la sociedad fracasa en su función antropológica de orientación de la existencia, queda por hacerle preguntas a la muerte, para saber si vivir todavía tiene un sentido. Solamente la muerte a la que se le pregunta

¹⁶ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991; *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

simbólicamente, como a un oráculo, puede hablar de la legitimidad de la existencia. Es una instancia generadora de sentido y de valor cuando el orden social no cumple su rol.¹⁷

V. EL CUERPO SUPERNUMERARIO

Otro imaginario del cuerpo, poco difundido, se ocupa más bien de la precariedad de la carne, su falta de resistencia, su imperfección frente a lo sensorial del mundo, el envejecimiento progresivo de las funciones y de los órganos, la falta de fiabilidad de sus rendimientos y la muerte, que siempre amenaza. Parece convertir al cuerpo en un miembro supernumerario del hombre e incitar a desembarazarse de él. Este imaginario de la denigración le reprocha al cuerpo su poco contacto con el mundo. El actor se vuelve con resentimiento contra un cuerpo marcado por el pecado original porque no es un puro objeto de la creación de la ciencia y de la tecnología. Este imaginario no es necesariamente explícito, aunque a veces lo sea; sin embargo es el móvil más o menos consciente de muchas investigaciones tecnológicas y científicas, de muchas prácticas, cuya voluntad consiste en paliar las faltas de certezas de lo orgánico adjuntándole procedimientos técnicos, métodos de gestión que convertirían finalmente al cuerpo en un objeto maleable y sólido. Mientras se ocupa de descubrir por completo esta economía, Philippe Breton señala, por ejemplo, que "la informática exalta el acto creador y, más particularmente, esa forma de creación que no apela al cuerpo, sino al alma. La creación sin cuerpo es también un valor de la informática".¹⁸

El hombre difiere de la cosa y, especialmente, de la máquina, por el hecho de que la nombra, la integra en un sistema de significación y de valores, incluso cuando decide ver en ella un valor superior al propio. Convierte a la creación en la prueba del cambio de su indignidad. Lógica absurda, pero que recuerda que la condición del hombre tiene su trama en la dimensión simbólica y que es el hombre el que decreta que el hombre es poca cosa, o ni siquiera nada, ante otras instancias cuya superioridad se afirma. Esto sucede con el cuerpo humano, aplanado según el modelo de la máquina, destituido de su

¹⁷ David Le Breton, *Passions du risque*, París, Métailié, 1991 (4ª edición corregida, 2000).

¹⁸ Philippe Breton, *La tribu informatique*, París, Métailié, 1990, p. 152.

valor de encarnación de la presencia del hombre, planteado como un objeto entre otros. La metáfora se ha vuelto literal y hoy el cuerpo humano se convierte en un material disponible. Pero a través de los avances que hicieron posibles esta distinción ambigua del hombre y del cuerpo, y por la asimilación mecánica de lo biológico, cuanto más el cuerpo pierde su valor moral, más se incrementa su valor técnico y de mercancía. El cuerpo y sus constituyentes mutan y se convierten en una materia prima preciosa y rara, pues todavía está sometida a una cláusula de conciencia y a un debate en el campo social. La estructura que compone el cuerpo humano se descompone en materiales que, en su mayoría, entran en el registro de la posesión, son asimilados a bienes patrimoniales del individuo. Estos materiales, ubicados en otro plano de valor, dentro de una lógica mercantil o casi mercantil, son objeto de comercio y de tráfico en ciertos países (riñones, testículos, sangre, etc.) o de extracciones y trasplantes, son aislados de un hombre que queda en ingravidez: alquiler de úteros, investigaciones con embriones congelados, intervenciones en los genes, etc.

La humanidad se vuelve una noción que puede modularse de forma variable. Una ficción un tanto problemática define al hombre y supone en su entorno una serie de órganos o de funciones eventualmente distinguibles, que le dan carne y lo convierten en una especie de fantasma que puede retirarse de tal o cual de sus componentes, sustraídos de él y que entran en el registro inédito del objeto biológico humano; a veces puede retirarse por completo cuando hay médicos que reclaman experimentar con hombres en "coma terminal" o cuando llega el momento en que los cuerpos son manipulados por la medicina legal, o por los estudiantes de los anfiteatros. La corporeidad que le da al hombre la carne de su relación con el mundo estalla en pedazos y se vuelve un rompecabezas biológico establecido según el modelo de una mecánica humana en la que cada elemento es sustituible por otro, eventualmente mejor. El hombre, fuente de lo sagrado porque simboliza el mundo que lo rodea, se transforma a sí mismo en objeto profano, con elementos que pertenecen a su patrimonio, objetos que pueden sufrir desmembramientos o experimentaciones en la medida en que la noción de humanidad se vuelve facultativa con respecto a la cantidad de órganos o de funciones.

En este caso, el cuerpo es un miembro supernumerario del

Capítulo VII SITUACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA DEL CUERPO

I. EL CAMPO

Sin duda, la sociología del cuerpo no es, como las demás, una sociología sectorial; posee una situación particular en el campo de las ciencias sociales (como sucede con la sociología de la muerte, por las mismas razones). Un objeto como la corporeidad, reacio y comprensible con dificultades, exige un enfoque particular, que sea apto para restituir su complejidad. Si esta sociología toma sus recaudos epistemológicos usuales, trazará un camino diagonal a través de los saberes constituidos o a enunciar. El propio investigador es el lugar del cruce. Como espejo de su objeto de estudio, lo construye a mano, en el mejor sentido del término, en el sentido en que todo saber, aun el más riguroso, el más desplegado, siempre es un trabajo manual teórico y realiza un intento de identificación provisoria de su objeto, expuesto a las querellas de las escuelas y a la obsolescencia más o menos larga de la historia del pensamiento. La sociología aplicada al cuerpo dibuja un camino que atraviesa el continente de las ciencias sociales; permanentemente cruza otros campos epistemológicos (historia, etnología, psicología, psicoanálisis, biología, medicina, etc.) frente a los cuales afirma la especificidad de sus métodos y de sus instrumentos de pensamiento. Su análisis puede difícilmente desplegarse sin un control de la influencia que recibe de estas disciplinas, sin mantenerlas en sus respectivos niveles de pertinencia, porque de otro modo se corre el riesgo de diluir el objeto de estudio. El cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico. Por eso su enfoque sociológico o antropológico exige una prudencia particular, la necesidad de discernir con precisión las fronteras del objeto.

hombre,¹⁹ parece que tiene que ser mantenido aparte de un individuo, con un estatus del que cada vez se puede hablar menos. Mecano biológico sobre el que reina un hombre fantasma. Esta visión biomédica que aísla el cuerpo y suspende al hombre como hipótesis secundaria, y sin dudas descartable, está confrontada hoy con una resistencia social y con un cuestionamiento ético generalizado: extracción de órganos o trasplantes, estallido de la paternidad simbólica en beneficio del domino médico, experimentación con embriones humanos o con células, objetivación del niño, diagnósticos prenatales que tienden al eugenismo y a una fantasía de un dominio absoluto sobre la vida. O, más comúnmente, soledad de los moribundos, encarnizamiento terapéutico, suerte difícil de decidir de los pacientes en coma terminal, problemas de la eutanasia, etc. Son todos síntomas que sobrevuelan una medicina enfrentada de pronto con el retorno de lo reprimido. El hombre que, finalmente, no había abandonado del todo ese cuerpo-objeto y que hace oír su palabra. El dualismo metódico de la medicina y de la investigación biomédica se enfrenta totalmente con esa fantasía que hace chirriar la máquina, es decir, el individuo que reivindica su consustancialidad con ese cuerpo que, de golpe, tiene el carácter de una mercancía, un individuo que sabe primero ser de carne y de símbolo y que se reconoce mal en este paradigma.²⁰

¹⁹ Sobre estos imaginarios del odio por el cuerpo y las fantasías de suprimirlo de la condición humana, remitimos a David Le Breton, *L'adieu du corps*, Métaillé, 1999.

²⁰ Véanse, sobre este tema, Bernard Edelman, Marie-Angèle Hermitte, *L'homme, la nature et le droit*, Paris, Christian Bourgois, 1988; David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op. cit.

Esta sociología todavía está en construcción, a pesar de las producciones de investigadores de diferentes nacionalidades y las direcciones de investigación ya reseñadas. El análisis sociológico aplicado al cuerpo es una constante de la sociología desde su origen, con inflexiones diferentes según las épocas, pero desde los años sesenta el esfuerzo de investigación se ha sistematizado. Estos trabajos ya no son más necesariamente momentos excepcionales en una obra que también se desarrolla en otras direcciones (por ejemplo, M. Mauss y las técnicas corporales o Simmel y la sensorialidad). Hoy, muchos investigadores elaboran, de alguna manera, una sociología del cuerpo de tiempo completo.

II. LA TAREA

La tarea consiste en aclarar las zonas oscuras, sin ilusión ni fantasía de dominio con, sin embargo, el fervor que debe guiar toda investigación, sin omitir la humildad y la prudencia ni, por otra parte, la invención que debe estar siempre presente en el ejercicio del pensamiento. La puesta al día de un pensamiento aplicado a un campo particular en el hormigueo infinito del mundo no debe nunca olvidar que proyecta electivamente un haz de luz basado en las elecciones teóricas del investigador, desplegado sobre el saber de una época, y que no puede dar cuenta de manera definitiva de la complejidad del objeto, cualquiera sea éste y, sobre todo, sin dudas, cuando se trata de la corporeidad. La sombra y la luz se confunden con mayor frecuencia de lo que realmente se distinguen. Pensemos en la imagen de Clouzot en *Le corbeau*: en la habitación en la que están los personajes, la sombra y la luz dibujan fronteras con contornos no definidos, pero que se pueden distinguir. Se empuja la lámpara y oscila. ¿Dónde está la sombra?, ¿dónde la luz? ¿Dónde está la verdad o, mejor dicho, la pertinencia de una investigación, si no es en las condiciones de su producción permanentemente sometidas a la duda, al rigor, al intercambio con los demás? ¿Cómo imaginar una sociología no dialógica? Y sobre todo cuando se trata de elucidar las lógicas sociales y culturales que atraviesan e impregnan la corporeidad. Ésta es un abismo, con una especie de arrogancia tranquila, nos desafía a que la comprendamos. Nos dice con una fuerza incomparable que la experiencia nunca existe en estado salvaje. Toda relación con el cuerpo es

efecto de una construcción social. También, para el investigador, si es de los más exigentes, es el fruto de una conquista, de una mirada y, por lo tanto, de categorías mentales particulares.

Si bien la sociología aplicada al cuerpo ya adelantó una buena cantidad de argumentos a su favor sobre la posible pertinencia de su perspectiva, si bien ya está en posición de proporcionar muchos datos significativos, sin embargo todavía se encuentra frente a una enorme tarea. Debe dedicarse a realizar el inventario metódico de las modalidades corporales que se utilizan en los diferentes grupos sociales y culturales, extraer sus formas y sus significaciones, sus vías de transmisión; dedicarse también a la comparación entre grupos; encontrar emergencias nuevas de gestos, posturas, prácticas físicas; hacer el inventario de las representaciones del cuerpo que aparecen en esta época (modelos energéticos, mecánicos, biológicos, cosmológicos, etc.), discernir sus influencias reciprocas. Sin olvidar las representaciones asociadas a los diferentes segmentos corporales, o al propio cuerpo en su conjunto, los valores que encarna, las repulsiones que provoca, etc. Además, la modernidad, con la rapidez de los cambios que implica, la irrupción de enfermedades como el SIDA, revoluciona permanentemente las actitudes frente al cuerpo y las maneras de ponerlo en juego. Lo mismo sucede con los nuevos datos proporcionados por la medicina: biotecnología, extirpación de órganos y trasplantes, etc.

La modernidad proporciona un campo infinito de investigaciones posibles para el sociólogo. Otro sector fundamental de la investigación consiste en la elucidación de las lógicas sociales y culturales que atraviesan el cuerpo, es decir, la parte de la dimensión simbólica, por ejemplo, en las percepciones sensoriales, la expresión de las emociones, etc. Al elucidar las modalidades sociales y culturales de las relaciones que entabla con su cuerpo, el mismo hombre se descubre en el espesor de su relación con el mundo. La sociología del cuerpo es una sociología del arraigo físico del actor en su universo social y cultural.

A) GENERALIDADES

- Argyle M., *Bodily communication*, Londres, Methuen, 1975.
- Benthall J., Polhemus T., *The body as a medium of expression*, Nueva York, Dutton, 1975.
- Bernard Michel, *Le corps*, París, Delarge, 1976.
- *L'expressivité du corps*, París, Delarge, 1976.
- Berthelot J.-M., Druhle M., Clément S., Forne J., M'Bodg G., "Les sociologies et le corps", *Current sociology*, 33, 2, 1985.
- Blacking John, *The anthropology of the body*, Nueva York, Academic Press, 1977.
- Body and society* (primer número, 1995, Sage Publications).
- Boltanski Luc, "Les usages sociaux du corps", *Annales*, n° 1, 1974.
- Efron David, *Gesture, race and culture*, La Haya París, Mouton, 1972.
- Featherstone M., Heptworth M., Turner B., *The body: social process and cultural theory*, Londres, Sage Publications, 1991.
- Feher M., Naddaff R., Tazi N., *Fragments for a history of the human body*, Nueva York, Zone, 1989 (3 vol.).
- Galimberti Umberto, *Il corpo: antropologia, psicanalisi, fenomenologia*, Feltrinelli, 1983.
- Gil José, *Métamorphoses du corps*, París, La Différence, 1985.
- Intercultures, *Corps et cultures*, n°s 17 y 19, 1992.
- Kern Stephen, *Anatomy and destiny: a cultural history of the human body*, Indianápolis-Nueva York, Bobbs Merrill Company, 1975.

- Le Breton David, *Corps et sociétés : essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1985.
- *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1998.
- Loux Françoise, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979.
- Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- O'Neill J., *Five bodies: the human shape of modern society*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1985.
- *Le corps communicatif*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1995.
- Polhemus T., *Social aspects of the human body*, Nueva York, Pantheon, 1978.
- Quel corps?, *Corps symbolique*, n° 34-35, 1988.
- Revista Española de investigaciones Sociológicas*, Perspectivas en sociología del cuerpo, n° 68, 1994.
- Shilling C., *The body and social theory*, Londres, Sage, 1993.
- Turner Bryan S., *Regulating bodies: essays in medical sociology*, Londres, Routledge, 1992.
- *The body and society: explorations in social theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1996.

B) DIVERSAS APROXIMACIONES

- Baudrillard Jean, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.
- *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- Baudry Patrick, *Le corps extrême*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Baudry Patrick, *La pornographie et ses images*, Paris, Armand Colin, 1997.
- Birdwhistell Ray, *Introduction to kinesics*, Louisville, University of Louisville Press, 1952.
- *Kinesics and context*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

- Dubin Robert, *The decorated body*, Nueva York, Harper & Row, 1979.
- Breton Philippe, *A l'image de l'homme. Du golem aux créatures virtuelles*, Paris, Seuil, 1995.
- Chebel Malek, *Le corps dans la tradition du Maghreb*, Paris, PUF, 1984.
- Classen Q., *Worlds of sense*, Londres, Routledge, 1993.
- Classen C., *The color of angels. Cosmology, gender and the aesthetic imagination*, Londres, Routledge, 1998.
- Howes D., Synnott A., *Aroma. The cultural history of smell*, Londres, Routledge, 1993.
- Cros Michèle, *Anthropologie du sang en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Dostie Michel, *Les corps investis*, Bruselas, Éditions Universitaires, 1988.
- Douglas Mary, *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971.
- "Do dogs laugh? A cross-cultural approach to body symbolism", *Journal of Psychosomatic Research*, 15, 1971.
- *Natural symbols, Exploration in cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
- Ebin Victoria, *Corps décorés*, Paris, Chêne, 1979.
- Elias Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- Falk P., *The consuming body*, Londres, Sage, 1994.
- Feyereisen P., de Lannoy J.-D., *Psychologie du geste*, Bruselas, Mardaga, 1985.
- Firth R., "Postures and gestures of respect", en *Echanges et communications*, *Mélanges C. Lévi-Strauss*, La Haya Paris, Mouton, 1970.
- Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- Franks D. D., McCarthy E. D., *The sociology of emotion*, Greenwich, Jay Press, 1989.
- Garnier Catherine (ed.), *Le corps rassemblé*, Montreal, Agence d'Arc, 1991.
- Geste et Image, *La communication gestuelle dans les communautés méditerranéennes et latino-américaines*, n° 8-9, 1991.

- Goffman E., *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974.
- *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, 1975.
- Granet M., "Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique", *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF, 1953.
- Hall E. T., *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1966.
- Harré R. (ed.), *The social construction of emotions*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Herberich-Marx G., Raphaël F., "Le corps déchu", en (collectivo), *Le corps humain : nature, culture, surnature*, Paris, ENSB-CTHS, 1985.
- Hertz Robert, "La prééminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse", *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, PUF, 1928.
- Hewes G., "World distribution of certain postural habits", *American Anthropologist*, n° 57, 1955.
- Howes D. (ed.), *The varieties of sensory experience*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- Kantorowicz E., *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1988.
- Kaufmann J.-C., *Corps de femmes, regards d'hommes*, Paris, Nathan, 1995.
- Kocchlin B., "La réalité gestuelle des sociétés humaines", *Histoire des moeurs*, t. 2, Paris, La Pléiade, 1991.
- Labarre W., "The cultural basis of emotions and gestures", *Journal of Personality*, n° 16, 1947.
- "Paralinguistics, kinesics and cultural anthropology", en T.-A. Sebeok, S. Hayes, M.-C. Bateson, *Approaches to semiotics*, La Haya, Mouton, 1964.
- Langages*, n° 10, 1968.
- Laqueur T., *La fabrique du sexe*, Paris, Gallimard, 1992.
- Lasch Christopher, *Le complexe de Narcisse*, Paris, Laffont, 1981.
- Le Breton David, "Handicap d'apparence: le regard des autres", *Ethnologie française*, XXI, n° 3, 1991.
- *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992.
- *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Métailié, 1993.
- *Anthropologie de la douleur*, Métailié, 1998.
- *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, 1999.
- *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
- *Passions du risque*, Paris, Métailié, 2000.
- Leenhardt Maurice, *Do kamo*, Paris, Gallimard, 1947.
- Le Guerinel Norbert, "Note sur la place du corps dans les cultures africaines", *Journal des Africanistes*, t. 50, n° 1, 1980.
- Leroi-Gourhan André, *Le geste et la parole*, 2 t., Paris, Albin Michel, 1964-1965.
- Lewis M., Saarni C., *The socialization of emotion*, Nueva York, Plenum, 1985.
- Lipovetsky Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- Lock Margaret, "L'homme machine et l'homme microcosme", *Annales ESC*, 35, n° 2, 1980.
- Loret A., *Génération glisse*, Paris, Autrement, 1995.
- Loux Françoise, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion, 1978.
- *L'ogre et la dent*, Paris, Berger-Levrault, 1981.
- Loux F., Richard P., *Sagesses du corps*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1978.
- Lutz C., *Unnatural emotions*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Maertens J. T., *Ritanalyses* (2 t.), Paris, Jérôme Millon, 1989.
- Mauss Marcel, "Les techniques du corps", *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité", *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- "L'expression obligatoire des sentiments", *Essais de sociologie*, Paris, Seuil, 1968.
- Méchin C. (ed.), *Usages culturels du corps*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Méchin C. (éd.), *Anthropologie du sensoriel. Les sens dans tous les sens*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Miner Horace, "Body ritual among the Nacirema", *American Anthropologist*, n° 58, 1956.

Montagu Ashley, *La peau et le toucher*, Paris, Seuil, 1980.

Muchembled Robert, *L'invention de l'homme moderne*, Fayard, 1988.

Murphy Robert, *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, 1990.

Nelkin D., Lindee S., *La mystique de l'ADN*, Paris, Belin, 1998.

Perrin Eliane, *Cultes du corps. Enquête sur les nouvelles pratiques corporelles*, Lausana, Favre, 1985.

Rauch André, *Vacances et pratiques corporelles*, Paris, PUF, 1988.

——— *Boxe. Violence du xx^e siècle*, Aubier-Montaigne, 1992.

Rossi Ilario, *Corps et chamanisme*, Paris, Armand Colin, 1998.

Rouget G., *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.

Sahlins Marschall, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard, 1980.

Saltz R.-L., Levenka E.-J., *Handbook of gestures : Columbia and the United States*, La Haya Paris, Mouton, 1972.

Scarry E., *The body in pain*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Scherer K., Ekman P., *Handbook of methods in non verbal behavior research*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1982.

Sennett Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

Simmel Georg, Essai sur la sociologie des sens, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.

——— "La signification esthétique du visage", *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988.

Stafford B. M., *Body criticism. Imaging the unseen in Enlightenment art and medicine*, The MIT Press, Cambridge, 1992.

Synnott A., *The body social: symbolism, self and society*, Londres, Routledge, 1992.

Thomas Louis-Vincent, *Le cadavre*, Bruselas, Complexe, 1980.

Verdier Simone, *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard, 1979.

Vigarello Georges, *Le corps redressé*, Paris, Delarge, 1978.

Vigarello Georges, *Le propre et le sale*, Paris, Seuil, 1985.

——— *Une histoire culturelle du sport. Techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Revue EPS-Laffont, 1988.

Vilela Eugenia, *Do corpo equivoco*, Braga, Angelus Novus, 1998.

Winkin Yves (ed.), *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, 1981.

Zborowski Mark, *People in pain*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969.

INTRODUCCIÓN	7
I. La condición corporal	7
II. La preocupación social por el cuerpo	9
III. Sociología del cuerpo	11
IV. Recorrido	13
CAPÍTULO I	
CUERPO Y SOCIOLOGÍA: LAS ETAPAS	15
I. Una sociología implícita	15
1. Incidencias sociales sobre el cuerpo	16
2. El hombre, "producto" de su cuerpo	17
3. Posición de los sociólogos	18
4. El psicoanálisis	18
II. Una sociología detallista	19
1. Aportes sociológicos	19
2. Aportes etnológicos	22
CAPÍTULO II	
SOBRE ALGUNAS AMBIGÜEDADES	25
I. Ambigüedades del referente "cuerpo"	25
II. Materiales históricos	26
III. Materiales etnológicos	28
IV. El cuerpo, elemento del imaginario social	31
CAPÍTULO III	
DATOS EPISTEMOLÓGICOS	33
I. La tarea	33
1. Definir el cuerpo del que se habla	33
2. Independencia del discurso sociológico	35
II. Evitar ambigüedades	36
III. ¿Una sociología del cuerpo?	37
IV. Los riesgos	38

CAPÍTULO IV	
CAMPOS DE INVESTIGACIÓN I:	
LÓGICAS SOCIALES Y CULTURALES DEL CUERPO	41
I. Las técnicas corporales	41
II. La gestualidad	46
III. La etiqueta del cuerpo	50
IV. La expresión de los sentimientos	53
V. Las percepciones sensoriales	57
VI. Las técnicas de mantenimiento	59
VII. Las inscripciones corporales	62
VIII. La conducta corporal	63
CAPÍTULO V	
CAMPOS DE INVESTIGACIÓN II:	
LOS IMAGINARIOS SOCIALES DEL CUERPO	65
I. Las "teorías del cuerpo"	65
II. Enfoques biológicos de la corporeidad	65
III. La diferencia de los sexos	68
IV. El cuerpo, soporte de valores	72
V. El cuerpo fantasmático del racismo	75
VI. El cuerpo "discapacitado"	77
CAPÍTULO VI	
CAMPOS DE INVESTIGACIÓN III:	
EL CUERPO EN EL ESPEJO DE LO SOCIAL	81
I. Las apariencias	81
II. El control político de la corporeidad	83
III. Clases sociales y relaciones con el cuerpo	86
IV. Modernidades	88
V. El riesgo y la aventura	92
VI. El cuerpo supernumerario	94
CAPÍTULO VII	
SITUACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA DEL CUERPO	97
I. El campo	97
II. La tarea	98
BIBLIOGRAFÍA	101

Problemas

- 4170 André, J., Green, A. y otros: Los estados fronterizos, ¿nuevo paradigma para el psicoanálisis?
- 4235 André, J. y Otros: La femineidad de otra manera: Debate psicoanalítico.
- 4367 Barberis, Mauro: Libertad - Léxico de política.
- 4073 Bourdieu, Pierre: Los usos sociales de la ciencia.
- 4405 Candau, Joël: Antropología de la memoria.
- 3859 Cuche, Denys: La noción de cultura en las ciencias sociales.
Galli, Carlo: Espacio y política - Léxico de política.
- 3905 Girardet, Raoul: Mitos y mitologías políticas.
Greblo, Edoardo: Democracia - Léxico de política.
- 4316 Lecerele, J. J.: Frankenstein: mito y filosofía.
- 3921 Lecourt, D., Gouyon, P.H., Ferry, L., Ewald, F.: Las ciencias humanas, ¿son ellas ciencias del hombre?

Mayor

- 4103 Gauchet, M. y Swain, G.: El verdadero Charcot. Los caminos imprevistos del inconciente.
- 4303 Silvestri, G. y Aliata, F.: El paisaje como cifra de armonía
- 4138 Williams, Raymond: Palabras Clave. Vocabulario de cultura y sociedad.

Claves

Perfiles

- 4057 Amiel, Anne: **Hannah Arendt política y acontecimiento**
- 4006 Balibar, Etienne: **La filosofía de Marx**
- 4022 Gros, Frédéric: **Foucault y la locura**
- 3930 Haber, Stéphane: **Habermas y la Sociología**
- 3840 Heinich, Nathalie: **Norbert Elias - Historia y cultura en Occidente**
- 4065 Maury, Liliane: **Piaget y el niño**
- 4049 Ogilvie, Bertrand: **Lacan, la formación del concepto de sujeto**
-

Dominios

- 3832 Bougnoux, Daniel: **Introducción a las ciencias de la comunicación**
- 4120 Breton, Philippe: **La utopía de la comunicación**
- 3875 Cichelli-Pugeault, C., Cichelli, V.: **Las teorías sociológicas de la familia**
- 4273 Filloux, J. Cl.: **Campo pedagógico y psicoanálisis**
- 4251 Knibiehler, Y.: **Historia de las madres y de la maternidad en occidente.**
- Le Breton, D.: **La sociología del cuerpo.**
- 3883 Maingueneau, Dominique: **Los términos claves del análisis del discurso**

Esta edición de 1.500 ejemplares
se terminó de imprimir en Junio de 2002
en Impresiones Sud América
Andrés Ferreyra 3767/69, Buenos Aires