

PANEL: CUERPOS Y EMOCIONES EN LAS CIENCIAS SOCIALES LATINOAMERICANAS:
HACIA UNA EPISTEMOLOGICA POLÍTICA DE LOS ESTUDIOS SOCIALES.

EL CUERPO EN LA SOCIOLOGÍA

Mauro Koury – Adrián Scribano – María Emilia Tijoux
Modera: Roberto Merino

Resumen

Para la sociología, el cuerpo es un objeto problemático. Debido a su carácter orgánico, las ciencias naturales lo consideran un objeto científico con status epistemológico. Cuerpo/tumba y cuerpo/máquina, configurados en momentos pre-sociológicos, siguen presentes en el dualismo cuerpo/alma como sustancia material opuesta a la esencial del alma. La sociología no escapa a todo lo que señala al cuerpo como sede de la individualidad, las emociones y el egoísmo, frente al alma, donde reside la sociabilidad, el pensamiento conceptual y la actividad moral. Pensando al cuerpo como construcción social que permite comprender los procesos de diferenciación en la sociedad, proponemos esta reflexión sobre el cuerpo como un posible campo científico.

Palabras claves: cuerpo, sociología, habitus.

Aunque el cuerpo no ha sido un objeto privilegiado de la sociología, ha estado permanentemente presente en ella, como en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2003) donde Durkheim lo muestra en la experiencia de socialización que se produce con la presencia de los fieles. En los años setenta los sociólogos superarán la dimensión cultural de la corporeidad mostrando las distintas dimensiones que participan en la construcción social del cuerpo y de los individuos y, a partir de los años ochenta, comenzará a constituirse como una rama del conocimiento científico. Una sociología del cuerpo se hace visible para involucrar tanto a los supuestos que lo construyen, como al carácter social que objetivamente existe en las estructuras donde se generan sus vivencias y subjetivamente en sus representaciones y significaciones. Su capacidad de socializar por tanto, es resultado de una educación experimentada y enseñada conforme a exigencias normativas de la sociedad que se revelan en juicios y valores que obligan al cuerpo a una forma, un peso, una estatura, una conservación y una presentación que condicionan su expresión.

Su superficie es evaluada para su aprobación o su rechazo a partir del pensamiento corporal proveniente de leyes que separan lo normal de lo anormal. Así, una sociología del cuerpo más allá de lo biológico (Giddens, 2000) estudia las influencias sociales que lo afectan desde las experiencias de los individuos en distintos contextos de su vida, que orientan o reorientan sus acciones en un entorno determinado. Podemos reflexionar la corporeidad humana como un fenómeno social y cultural, como una materia simbólica y como un objeto de representaciones e imaginarios (Le Breton, 1992). El ser humano actúa tejiendo la trama de su vida cotidiana desde pequeñas acciones, muchas inconscientes y producidas en la escena pública, poniendo en juego al que siente y vive cuando piensa porque es y hace. Es el receptáculo del habitus que Bourdieu presenta como sistema de gustos y disposiciones que definen y significan al mundo y al conjunto de las prácticas y a sus categorías de percepción. En el cuerpo está el conjunto de disposiciones prácticas y corporales que una vez naturalizadas se vuelven maneras duraderas de sentir, actuar y pensar. De ahí que también sea un lugar de poder que puede variar según el grupo, la región, la sociedad o la labor que el individuo desempeña pudiendo ser brutal, violento, suave o peligrosamente imperceptible. Para Mary Douglas (1971), a pequeña escala el cuerpo humano reproduce poderes y peligros atribuidos a la estructura social.

El pensamiento marxista aborda el cuerpo desde la organización de sus movimientos y los gestos del trabajo, como la herramienta que las clases trabajadoras convierten en fuente de trabajo desde un dinamismo que une la intersubjetividad práctica con la constitución de la experiencia (Haber y Renault, 2007). El cuerpo del trabajador vive de modo concreto la violencia de la explotación y de la apropiación capitalista de sus fuerzas, de ahí que más que un cuerpo que trabaja sea el lugar donde se imprime la fuerza de todo trabajo. Este cuerpo-objeto del trabajo, alienado para la producción de sus movimientos y creaciones, es un cuerpo-para-otro, para el capitalista que lo somete para su ganancia y del cual se apropia. Marx, Engels y Villermé, entre otros, darán cuenta de esta fuerza explotada y vendida para el capitalista. Pero una moral obrera vendrá a diferenciar los cuerpos obreros del cuerpo de los patrones y explotadores (Le Breton, 1992). El cuerpo obrero se desgastará y enfermará aunque las necesidades cotidianas de su familia le obligarán a seguir gastándolo para terminar el proceso de su transformación en herramienta de trabajo, pero una herramienta ‘viva’ que se enferma y perece.

Esta instrumentalización de la dominación económica se manifiesta también en las nuevas modalidades del comercio de los cuerpos, como la venta de sangre, la prostitución, el tráfico de órganos, de mujeres, de niños, el turismo sexual o el alquiler de vientres, entre otras formas novedosas que ofrece el mercado de los cuerpos, principalmente de los cuerpos pobres (Nancy Sheper-Hugues, 2005). Para los más favorecidos, el cuerpo deviene un accesorio a corregir en permanencia y queda en manos de la cirugía que lo transforma o de la gimnasia que lo perfecciona. Así el individuo ofrece su cuerpo modificado a un mundo que no puede controlar pero al que intenta entrar controlándolo para procurarle sentido a su existencia (Le Breton, 1992). Vemos entonces que aun cuando pocas veces se lo aprehende para dejarlo hablar, el cuerpo es el medio más directo para conocer, revelar y denunciar las lógicas políticas y culturales de dominación y está omnipresente en el debate social. Como si fuese un emblema del individuo el cuerpo muestra (Ciosi-Houcke, 2003) la articulación de los saberes. Es *objeto* de conocimiento al estar abierto a diversas investigaciones y *sujeto* de conocimiento al ser soporte de las percepciones.

Sin embargo para la sociología del siglo XIX el cuerpo no fue considerado. Los sociólogos de la época se ocupaban de la oposición entre tradición y modernidad más que en las condiciones particulares de la existencia humana (Turner, 1989). Se entiende que las preocupaciones del momento estuviesen centradas en las transformaciones y en los procesos de industrialización, secularización y democratización que afectaban a la sociedad principalmente en lo macro-social. En este marco el cuerpo, situado en el ámbito micro-social pasaría inadvertido, quedando fuera de la dimensión social, en una realidad más natural y orgánica, como objeto de las ciencias naturales. A pesar de esta lejanía de lo social son las mismas ciencias naturales mismas que lo exhiben, sea entero, sea en parte. Por ejemplo la fisiognomía, la antropología física y la antropometría lo han dimensionarlo y examinado permanentemente y han terminado por otorgarle cualidades objetivas a sus formas y a sus rasgos.

Las representaciones científicas construyeron un potente imaginario sobre la personalidad individual que puso a la morfología en un lugar privilegiado del estudio de los cuerpos para entregar análisis pseudo-científicos a las instituciones del poder. Solo que el cuerpo no es solo envoltorio ni sistema orgánico. Una pura construcción esencialista permite alojar al racismo y a las teorías eugenésicas y sexistas que en lugar de hacerlo portador de lo social por sus significaciones sociológicas, lo convierte en una marca negada que le impide toda posibilidad sociológica. Naturaleza y cultura anuncian el imperio de lo natural y alejan al cuerpo del interés que tiene como objeto y sujeto de la sociología. Además, la fuerza de la eugenesia, que supone al hombre occidental como de “raza” superior y diferencia entre los cuerpos *malos* y cuerpos *buenos* abre un interés “científico” para examinarlos y responder a la necesidad de “limpiarlo”, como ocurrió con el mito de limpiar la sangre y las “razas”. Serán los cuerpos de negros, indios y obreros aquellos los auscultados y entendidos como objetos de la degeneración y el peligro.

A fines del siglo XIX, Mauss (1979) entregará conceptos claves que lo asumirán como lugar privilegiado de observación de las costumbres que informan sobre su uso cotidiano, señalando que en

toda sociedad y cultura particular, los movimientos y gestos como caminar, nadar, comer o bailar, no son naturales y provienen de lo social. Los hábitos corporales se transmiten de generación en generación y funcionan como “idiosincrasias sociales”, como “un arte de usar el cuerpo” colectivamente. No se trata de necesidades únicamente fisiológicas pues dormir, desplazarse o alimentarse involucran distintas “técnicas del cuerpo”, que son las maneras como los hombres, sociedad por sociedad, de una manera tradicional, saben servirse de su cuerpo. Estas técnicas las transmite la educación y se conocen por imitación, es decir el cuerpo es un instrumento del hombre, es el más natural de sus objetos técnicos, advierte Mauss. En este mismo sentido Elias (1973) describe en la evolución de Occidente, las maneras corporales que despliega el individuo en la sociedad, como formas que se han pulido, impuesto e interiorizado, para reprimir las funciones naturales del organismo y ocultar por ejemplo, los ruidos y la sexualidad. Las reglas de buena educación son reglas de civilidad que impiden que el cuerpo sea expuesto, imponiendo el pudor reflejado en la vergüenza y una educación del cuerpo profundamente estricta que encontraremos en los trabajos de Foucault sobre la interiorización de las disciplinas durante los procesos de adiestramiento del cuerpo.

En Estados Unidos, Goffman (1959, 1964 y 1970) construye una obra eminentemente visual destinada a dar cuenta de la centralidad de las interacciones, dando cuenta de la importancia del cuerpo. Para el autor la interacción precisa de una observación acuciosa pues cada gesto revela múltiples lógicas sociales imposibles de ver por fuera del cuerpo. Sus trabajos del cara-a-cara y la dramaturgia cotidiana de gestos y movimientos considerados por su pequeñez, develan lógicas de dominación que se manifiestan en las estructuras económicas y políticas. El estigma por ejemplo, exhibe diferencias corporales que marcan el proceso de estigmatización cuando explica que la ‘fobia de tocar’ muestra como los individuos evitan los contactos con el otro al mismo tiempo que buscan idealizar la presentación de sí en cada escena donde hay interacción.

En la obra de Bourdieu hay gran presencia del cuerpo. En *El sentido práctico* (1980) explora la cultura, las prácticas y las representaciones de la sociedad. Su teoría de la acción aborda el modo en que los actores sociales hacen las cosas, dando cuenta de la lógica que posibilita las prácticas. La construcción social del cuerpo rompe con la experiencia ontológica-individualista que lo bosqueja como expresión natural de la persona pues el cuerpo es producto de la socialización, un lugar de la representación y reproducción, como también de las identidades sexuadas y sociales. Es un sistema de gustos y de disposiciones que definen y significan el conjunto de todas las prácticas. Contra la dualidad cuerpo/espíritu, diversas teorías buscan demostrar la existencia de una corporeidad independiente de la razón, debido a que el cuerpo no está sometido a una voluntad que lo trascienda. La noción de *esquema* acuñada por la medicina del siglo XIX sobre los límites del cuerpo según la percepción, Merleau-Ponty (1957) la asocia a “la inteligencia del cuerpo” que se adapta a las situaciones, formando un sistema de relaciones intersensoriales y motoras. Esta ‘inteligencia’ del cuerpo es un sentido práctico que funciona por encima de la conciencia y del lenguaje. Wacquant (2000) refiriéndose al box, advierte que el conocimiento teórico no tiene utilidad si no se inscribe en el esquema corporal. Cuando se golpea, el golpe es asimilado en el ejercicio físico repetidamente, hasta permitir su comprensión. El individuo se apropia de los movimientos para ingresarlos a su cuerpo y luego modificarlos: “lo que se aprende por cuerpo no es algo que se tenga, como un saber que se pueda tener ante sí, sino algo que se es” (Bourdieu, 1980: 123). Comprometido en esta apropiación, el individuo difícilmente puede extraer este aprendizaje de la vida cuando ha tomado conciencia que desea ‘sacarse de encima’ por ejemplo, las marchas militares aprendidas en la infancia o las canciones insoportables que canta una y otra vez. Esto que le ocurre, cuando toma conciencia de lo que antes “involuntariamente” hacía, muestra que es posible ir contra el esencialismo y afirmar que efectivamente somos lo que hacemos.

El cuerpo por lo tanto, es soporte del aprendizaje y sobre todo de la educación. Su adiestramiento, cuidados y mantenimiento, como su buena/mala ubicación en los lugares de la vida cotidiana, muestran como se incorporan estructuralmente las jerarquías. Aprende rápidamente de las enseñanzas y del entorno que lo hace asimilar normas y reglas. Cada movimiento y gesto dan cuenta que el cuerpo tiene

un orden que es simultáneamente orden social y moral singular. Bourdieu (1980) señala que es necesario develar la impronta pedagógica que exige del cuerpo del niño/a algo aparentemente insignificante pero que sin embargo tiene importancia central y diferenciadora en el campo donde se mueve. El cuerpo es un vector social que no se compone sólo de la carne/huesos que lo conforma. Hay mucho más en él que se descubre en el *ethos* corporal que concierne a sus disposiciones éticas y que conducen a que *ethos* y *hexis* (cuerpo) se refuercen mutuamente (Pinçon y Pinçon-Charlot, 2000). Por eso cuerpo popular y cuerpo de clase alta son distintos, aun cuando su talla su grosor sean similares. Porque desde los lugares donde viven los sujetos y desde donde organizan el pensamiento sobre el cuerpo, construyen los gustos que distinguen sus prácticas de sectores opuestos. Los valores que se le otorgan remiten al uso que hacen de él y que se revela por ejemplo en el modo de comer y en los productos digeridos –cantidad, horarios, mezclas, etc.- y el deseo de comer – las “ganas” como los productos más o menos deseados-.

El cuerpo tiene poder y es objeto del ejercicio del poder. Solo que éste no sólo se da en los actos más cotidianos. Puede darse de forma violenta, desde afuera, cuando se traduce en la explotación física, los golpes, el femicidio o simbólicamente como costumbre que pasa por la moral de la obediencia y las representaciones y creencias comunes. Pero las representaciones del cuerpo y los valores que nunca son neutras. Michel Foucault aborda la producción social del cuerpo desde las sociedades disciplinarias y los ejercicios del poder en todos los niveles del tejido social. En *Vigilar y castigar* (1975) muestra las formas sociales de gubernamentalidad que se sostienen en individuos que pueden incorporarlas. Los suplicios impuestos a los cuerpos de los condenados bajo la Monarquía van siendo, según el autor, reemplazados por el uso del sistema carcelario que busca adiestrar los cuerpos para volverlos dóciles. La vigilancia permanente conduce al autocontrol debido al temor que tiene la persona de ser vista a cada instante. Lo mismo ocurre en los hospitales psiquiátricos, los regimientos, las escuelas o las fábricas, espacios de poder donde se precisa el control colectivo a partir del control individual. Foucault también trabaja en *Histoire de la sexualité* (1976) al ‘biopoder’ que pone al cuerpo en la contabilidad de la regulación de la natalidad, la mortalidad, la fecundidad y la capacidad reproductiva. Con ello se puede controlar las costumbres como los gestos y las identidades. Esta vez la disciplina se impone en lo cotidiano, pues el control social pasa por el control de los cuerpos y de los espíritus imponiéndose como una preocupación central. Ya no solo estará como un problema a resolver para las regulaciones nombradas, sino también como un problema por no responder a los cánones que la sociedad le impone por una parte para que sea un cuerpo de orden y por otra para que dicho orden quede atrapado en una forma particular que lo haga bello.

Las preocupaciones por la imagen de sí están presentes en los códigos de la interacción como en la belleza y los juicios estéticos que la caracterizan. La inquietud por el cuerpo se convierte en la búsqueda obsesiva de formas ideales que consagran la apariencia y que hace del cuerpo un aparato protector que envuelve exteriormente al individuo y simultáneamente una vía de acceso a la belleza que choca con la belleza ‘verdadera’. Este trabajo por el cuerpo tiene como base a modelos y cánones específicos que funcionan por el juicio que la persona emite sobre sí misma al querer ser evaluada y reconocida como un cuerpo/forma, cimentado en una producción emblemática que dicta el campo de la moda.

Este dictado de la belleza, principalmente femenina, se ha organizado en distintas épocas en torno a figuras del cine o la moda que promueven estilos de vida exigentes y opuestos al desorden y los excesos característicos de las clases populares que con el cuerpo cuentan su obesidad y con ello su falta de respeto hacia el orden. Los años sesenta impusieron a Twiggy como figura de una mujer-niña extremadamente delgada y con pocas formas oponiéndose a la figura curvilínea de Marilyn Monroe. Para Nahoum-Grappe (1995) la belleza abre las puertas pero las cierra a los alimentos al prohibir comer lo que se desea. Ser delgado involucra prácticas doctrinarias opuestas a la gordura entendida como negligencia y descuido, que implican el sacrificio de un cuidado que es sinónimo de juventud y virtud del manejo de sí.

A comienzos de los años ochenta el cuerpo bello seguirá siendo delgado, pero se privilegiará el cuidado de la musculatura (Travaillot, 2003). Se multiplican los gimnasios y diversos lugares de prácticas deportivas. Diversos y sofisticados aparatos para trabajarlo demostrarán que el individuo puede siempre que se lo proponga, moldearlo a partir de su propia voluntad para el manejo total de su forma. La búsqueda de la belleza corporal se convierte en un asunto personal, que cada uno debe racionalizar organizando los mejores modos para cuidar al cuerpo como objeto por excelencia. La cirugía plástica interviene cuando los esfuerzos por cambiar el cuerpo chocan con el avance de los años o con formas que solo se pueden cambiar con implantes de silicona o la extracción de sus partes más redondas. La silueta deviene centro del hedonismo, objeto transformable por la voluntad personal y la medicalización y una gastronomía adecuada a estos fines proliferará: comer adelgazando, comida/delgadez, gusto, placer y delgadez, talla fina, etc.

La publicidad aporta construyendo cuerpos femeninos de referencia envidiados por ser inaccesibles, rearmados por las cirugías para afinarlo cada vez hasta que consiga penetrar completamente en las jóvenes que siguen esas formas.¹ La presión atrapa entre dos cuerpos, uno 'biológico' heredado y uno 'social y cultural'. La cultura de la delgadez triunfa. El individuo postmoderno es exhibido desde su individualidad competitiva que lo centra sobre sí mismo, en un momento de erosión de las grandes ideologías mesiánicas de la modernidad. Su inquietud por el futuro se traduce por el consumo, el endeudamiento y el deseo de bienestar y salud. Una paradoja interesante que buscaría -tal vez difícilmente- salir del encierro de la diferencia de clases.

La anorexia entra en escena, haciendo del cuerpo el lugar donde se afina el sufrimiento oculto del deseo de belleza. Las mujeres particularmente, sujetas a la obligación del disciplinamiento y atentas a las exigencias de la moda, pueden desdoblarse en un cuerpo que les exige separar su individualidad y su subjetividad condenándolas a no alimentarse. El cuerpo anoréxico puede ser exhibido como trofeo valorado por la opinión pública respecto al éxito de un sacrificio que consigue finalmente la delgadez y con ello la belleza. La moral del cuerpo delgado como cuerpo del 'orden' obliga al individuo a un orden que se funda en el rechazo del cuerpo popular o cuerpo excesivo.

La inquietud por la imagen hacia los otros da cuenta que estaríamos frente a una estética de lo sublime que privilegia la forma de la imagen calificada y considerada por/para la sociedad v/s la imagen descalificada que corre el riesgo del desconocimiento del sujeto y con ello de su inteligibilidad. Toda la soberanía de la razón se despliega en la imagen del cuerpo dada a los otros, entregada para un examen constante. El maquillaje (Le Breton, 2010) se impone ya en un doble sentido del para mí y para los otros como restauración de la imagen de sí en su propio imaginario y el de los demás. Una valorización de la belleza, simbólica por cierto, debido a la importancia dada a la apariencia que favorece las interacciones y las relaciones. Y si bien la transformación del cuerpo es muy personal, está siempre tejida por los demás: "solamente existe en el espíritu que la contempla y cada espíritu percibe una belleza diferente", dirá Hume (1989) a lo que agrega que, además de ser la expresión de sentimientos individuales, la belleza es expresión de los placeres personales. Kant refutará esta afirmación. Belleza y placer son cosas muy distintas para él, dado que la belleza no reside en la sensación de placer de la contemplación sino en la representación que tenemos del objeto bello: "es bello lo que place universalmente y sin concepto" (Kant, 2000: p. 83). Si el juicio sobre la belleza tiende a lo universal, la belleza es visible para cada persona particular y el cuerpo, en tanto vector/contenedor de la belleza será juzgado por la mirada específica de quien lo evalúa. Mirada sin embargo construida pieza por pieza por los mercados que buscan la generalización en pos de la venta de los distintos productos de la industria de la belleza. Pura obligación de un cuerpo cada vez más joven, más fino, más transformable.

¹ A los hombres también se les impone un físico de musculatura recatada pero dominante y las arrugas se convierten en signo de angustia traducida en el rechazo en distintos espacios sociales.

A modo de conclusión

He intentado mostrar desde distintas preocupaciones teóricas el lugar social que el cuerpo tiene al adquirir una centralidad atravesada por distintas disciplinas. Existimos por el cuerpo en tanto evidencia carnal que, más allá de la biología y la fisiología, está modelado por el contexto socio cultural en donde habita el individuo que lo contiene. El proceso de socialización, eminentemente corporal conforma al habitus que da cuenta de lo social y de una historia incorporada. En suma, tiene un lugar en la civilización occidental. Puede ser valorizado, mantenido, cuidado al extremo o abandonado según las características de las sociedades. Ya no precisa ser entendido exclusivamente como el lugar donde se perpetúa la especie o se centra la comunidad, pues ha llegado su tiempo, como cuerpo que saca cuentas de las lecciones del siglo XX, para salir de allí desconfiado y promoviendo la ruptura entre la acción y el sentido, la esperanza y el progreso y detenerse en la política y deshacer sus pretensiones. Así, parece proclamar la liberación de los marcos de integración ofrecidos al individuo demasiado libre o demasiado sometido, advirtiendo su presencia desde una realidad que no acepta disimulos y que lo exterioriza en los movimientos que agitan a las sociedades contemporáneas, como acontecimiento que actúa por fuera de la identidad y de la representación, como forma y regla que produce y coacciona, pero de las cuales se desprende, liberándose –supuestamente- de los tabúes impuestos por la religión y la moral, hasta volverse un *objeto* a considerar del que puede hablarse y sobre el cual se puede investigar. Podemos pensar que se ha liberado del Dios, del Señor y las instituciones que lo sometieron a la paciencia y a la máquina enmudeciéndolo y ocultándolo.

Desde el trabajo sociológico, esta ilusión liberadora precisa ser reflexionada desde el habitus como “principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitaria, en un conjunto unitario de opciones de personas, bienes, prácticas” donde tiene su lugar. La cultura corporal de un grupo, como sus técnicas para practicar al cuerpo forman parte de un conjunto más amplio de prácticas y actitudes que expresan múltiples distinciones simbólicas.

Por otra parte las relaciones entre las clases sociales, implementan la formación del orden social en una política del cuerpo, pues la obligación cultural y la hegemonía ideológica de las clases dominantes, se ejercen principalmente a través de la fuerza política del cuerpo legítimo que les asigna a los individuos un status, una función y un rol corporal. La cultura y la socialización dominantes del cuerpo no son más que mecanismos de dominación que se dan *sobre* el cuerpo. El antagonismo de clases le impone a cada persona un *cuerpo de clase*, como idea incorporada que cada clase se hace del cuerpo legítimo. Se impone entonces una política del cuerpo, indisociable del poder sobre el cuerpo en las sociedades jerarquizadas. Cada clase se apropia de una imagen corporal, de un *hexis* o representación social subjetiva del cuerpo, cuestión que se observa en las maneras de practicarlo: comer, caminar, mostrarse, interactuar en distintos escenarios cotidianos. El *hexis* está atado a la clase social porque las propiedades corporales son aprehendidas desde categorías de percepción y sistemas de clasificación social vinculados a la distribución de distintas propiedades que las taxonomías existentes tienden a oponer, jerarquizándolas como las propiedades más frecuentes de los dominantes (que corresponden a los bienes escasos) y las más frecuentes en los dominados.

Esta oposición vista en las distintas prácticas que el cuerpo expone, surge con fuerza en la oposición delgadez-gordura que valoriza y desvaloriza al sujeto en el mercado de la belleza. Los dominantes invierten grandes cantidades de dinero para mantenerse y los dominados, si bien también están prestos a hacerlo -vía endeudamiento-, no consiguen los mismos resultados. La presentación de sí que cada uno busca en la interacción según la clasificación que tiene en el sistema de las diferencias, adquiere su propio valor mercantil en el mercado del trabajo. Según el tipo de empleo que busque, el individuo se presenta adaptando su cuerpo a la entrevista inicial. Quien evalúa sabe de inmediato quien es el que llega, independientemente de su currículo. La burguesía y la pequeña burguesía se destacan por su facilidad para tomar el espacio, moverse y responder. Pero también por la belleza de sus cuerpos y sus

gestos. Inversamente el individuo de clase popular manifiesta incomodidad, timidez y dificultad de hablar dando cuenta de cómo se siente mal en su cuerpo cuando está sometido a la percepción del otro y juzgado por los que tienen el poder en ese campo específico.

Tal vez estemos cada vez más cerca de comprender el rol que tiene el cuerpo para nuestra sociedad y para la sociología. Ya sea porque permite interiorizar las estructuras o porque es la herramienta indicada para apropiarse del mundo sensible. Mientras lo observamos sentimos que no se le puede considerar sólo como un conjunto de costumbres de clases ni como objeto independiente que construye al mundo. Los procesos de socialización invitan a investigarlo como factor de individuación ligado a las propuestas que la sociedad le hace. Atado a las normas que el individuo no puede abandonar de una plumada, tiene cada vez un mayor espacio de libertad para liberarse y descubrirse como cuerpo, más cuando las investigaciones sobre problemas actuales lo proponen como un cruce disciplinario. Pero falta seguir buscando en el trabajo de ajuste entre las transformaciones corporales y el sí mismo de las transformaciones sociales, como los valores que tienen la socialización y la experiencia que dan cuenta del acercamiento mayor entre el cuerpo y la persona que lo porta. No se puede pretender verlo como campo particular de estudio aun cuando se advierte que la reflexión sobre la sociedad lo necesita como un cuerpo que puede abrir a la reflexión sociológica. Pero aun no puede hacerlo solo. Más allá de lo evidente de su presencia hay que capturar su relación con los demás. Son los actores que lo hacen vivir los que debemos privilegiar.

Hay un trabajo por hacer fuera del entusiasmo que provoca como un cruce que arriesga la generalización si necesitamos abordar las especificidades de la realidad. De ahí que tomado como “el” objeto de estudio, plantee todavía dificultades epistemológicas que complican la claridad que necesita la mirada científica cuando se borran las fronteras disciplinarias. No cabe entonces la ambición de una sociología del cuerpo que no se detenga en el individuo que contiene al cuerpo, individuo que parece fortalecerse ante el sufrimiento y las dificultades sociales y simultáneamente volverse frágil y sensible ante el mismo. La frontera entre el adentro y el afuera del cuerpo no está clara y esto nos invita a seguir buscando entre lo individual y lo social, el eterno problema sociológico que tal vez los estudios del cuerpo consigan superar.

Bibliografía

Alvarado, Karla. *La anarquía del cuerpo. Trastornos de la conducta alimentaria en mujeres adolescentes chilenas*, Tesis para optar al Título de Socióloga, Universidad de Chile, 2012.

Berthelot, Jean Marie. « Corps et société (problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps) », en *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, París, 1983.

Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*. Ediciones de Minuit, Paris, 1980.

Bourdieu, Pierre. *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action*. Points, Seuil, 1994.

Bourdieu, Pierre. « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », en *Actes de la recherche en sciences sociales* N°14, Paris, 1977.

Brohm, Jean-Marie. « Corps et pouvoirs: l'emprise au corps », en *Actions et recherche sociales*, N°1, Paris, 1982.

Ciosi-Houcke, Laure y Pierre, Magali. *Le corps sens dessus dessous. Regards des sciences sociales sur le corps*. L'Harmattan, Paris, 2003.

- Douglas, Mary. 1971. *De la souillure*, Paris : Maspéro.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Elias, Norbert. *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*. Gallimard, Paris, 1976.
- Giddens, Anthony. *Sociología*, Ed. Alianza, México, 2000.
- Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1959.
- Goffman, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1964.
- Goffman, Erving. *Ritual de interacción*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
- Haber, Stéphane y Renault, Emmanuel. “Une analyse marxiste des corps?”, en *Actuel Marx*, N°41, 2007.
- Hume, David. *La norma del gusto y otros ensayos*. Península, Barcelona, 1989.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de jugar*. Flammarion, Paris, 2000.
- Le Breton, David. *La sociologie du corps*, PUF, Que-sais Je, Paris, 1992.
- Le Breton, Davir. *Rostros. Ensayo de antropología*. Buenos Aires, Letra Viva, 2010.
- Mauss, Marcel. *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1979.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. FCE, México, 1957.
- Nahoum-Grappe, Véronique, “Les canons de la laideur”, en *Communications*, N° 69, Paris, 1995: 29-43)
- Nancy Sheper-Hugues. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Ariel, Barcelona. 2005
- Pinçon, Michel y Pinçon-Charlot, Monique. *Sociologie de la bourgeoisie*, La Découverte, París, 2000.
- Travaillot, Yves. *Histoire de l'Education Physique. Genèse de'une discipline scolaire*. Editor Yves Travaillot, París, 2003.
- Turner, Bryan. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, FEC, México, 1989.
- Wacquant, Loïc. *Parias Urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Manantial, Buenos Aires, 2000.