
LOS AVANCES RECIENTES EN LA TEORIA DEL CUERPO

Bryan S. Turner

Universidad Deakin en Geelong, Australia

LA ANTROPOLOGIA Y EL CUERPO

En contraste con la sociología, al cuerpo humano se le ha concedido un puesto de vital importancia en la antropología desde el siglo XIX. Hay al menos cuatro razones que explican la importancia del cuerpo en la antropología.

La primera es el desarrollo de la antropología filosófica, y la cuestión del cuerpo en relación con la ontología del Hombre (la palabra «Hombre» se emplea deliberadamente aquí para señalar a un género entendido como humanidad, y la posibilidad de que la clásica ciencia social fuera en sí misma generada o de hecho inventara un verbo del cuerpo). Históricamente hablando, la antropología se ha inclinado a plantear cuestiones de esencia universal de la humanidad, porque la antropología en el contexto del colonialismo europeo forzó a dirigir el problema de los universales humanos (de la ontología) de acuerdo con las variantes y diferencias de las relaciones sociales. El centro ontológico de la encarnación humana ha surgido como consecuencia de un foco de universalidad.

El hecho de la encarnación humana (o, más técnicamente, el hecho que la humanidad es, en términos evolutivos, un mamífero de sangre caliente, una especie existente) da salida a ciertos problemas que deben satisfacerse para la supervivencia del Hombre. En particular, suscita la cuestión: ¿hasta qué nivel son mínimamente necesarios los ajustes sociales y culturales para la supervi-

vencia y reproducción humanas? Estas reservas básicas producen un abanico limitado de opciones para la humanidad en estado de evolución primaria en los términos de estructura social en relación a aprovisionamientos precarios de comida (Glassman, 1986). En la antropología del siglo XIX, en el marxismo y la filosofía podemos detectar convergencia en la cuestión de los universales en los orígenes humanos. Por ejemplo, la investigación de Lewis Henry Morgan en la sociedad antigua, la confederación Iroquesa y los sistemas primitivos de clasificación fueron influyentes, en parte, porque apoyaron la teoría de un ancestro común humano (Kuper, 1988). En resumen, el cuerpo tomó parte en la más temprana antropología, porque ofreció solución al problema del relativismo social. En la antropología filosófica es posible trazar una línea de desarrollo en la historia de las ideas desde el sensualismo de Ludwig Feuerbach (Kamenka, 1970) al materialismo de Sebastian Timpanaro (1975).

Podemos considerar una segunda corriente en antropología, también relacionada con esta búsqueda de una antropología que estuviera fundamentalmente interesada por la relación entre cultura y naturaleza. Esta línea de desarrollo se puede enmarcar en la cuestión: dando por hecho que la humanidad tiene un punto de origen común en una especie de mamífero, ¿cuál es el punto de disyunción entre naturaleza y cultura? En resumidas cuentas, ¿qué es el Hombre? Esta pregunta dirige nuestra atención a los orígenes de la ciencia social como tal. La historia de Herodoto de las maneras humanas, por ejemplo, puede considerarse como una temprana contribución a esta pregunta antropológica, ya que estudió claramente el asunto de la convencionalidad contra la universalidad. Las respuestas a esta pregunta ancestral, por supuesto, han variado mucho, yendo desde el modelo del Hombre como animal de costumbres pasando por el caso de Nietzsche (1980), con el concepto de hombre como animal con memoria (que es, autoconsciente situado en la historia).

Desde nuestro punto de vista, las respuestas particularmente persuasivas son aquellas que han conceptualizado la disyunción entre Hombre y naturaleza en términos de ciertas prohibiciones, especialmente en lo relativo a la sexualidad desenfadada o indiscriminada. Aunque el tabú del incesto es, a menudo, representado como evidencia de una discontinuidad fundamental entre los mundos natural y cultural de la animalidad. Mientras las explicaciones de los tabúes del incesto han dado pie a un sinnúmero de disputas entre antropólogos, la existencia de tal tabú se ha considerado, frecuentemente, como evidencia del hecho de que el comportamiento humano social descansa más en la regulación cultural de las acciones que se institucionalizan que en el control del instinto. La vida social requería prohibiciones, pero estos requerimientos sociales se alcanzaron con un coste psíquico necesario. El tabú del incesto proporcionó a Freud lo que podríamos denominar «las formas elementales de la vida neurótica». En *Totem y Tabú* (1950), Freud sostuvo que había descubierto un cierto «acercamiento entre las vidas mentales de los salvajes y de los neuróticos». Esta visión de los controles del tabú se convirtió en la base de una tradición filosófi-

ca que estableció una serie de contradicciones entre cuerpo y alma; las gratificaciones instintivas y regulaciones sociales; y sexualidad y civilización.

Esta orientación teórica fue en particular importante en el romanticismo anticapitalista de la tradición alemana de *Lebensphilosophie* de la George Circle, y especialmente en los escritos de Ludwig Klages, como *Vom kosmogonischen Eros* (1963), un estudio del eros y el éxtasis volviendo a los fundamentos de la sociedad humana. Además, el simbólico poeta Stefan George desarrolló una teoría del carácter humano que analizó en tres dimensiones: *Leib* (cuerpo), *Geist* (espíritu) y *Seele* (alma) (Bowra, 1959). Este trinomio de paradigmas de la naturaleza humana probó una influencia indirecta en el desarrollo de lo que se ha venido a conocer como «antropología fenomenológica», que jugó un rol importante en la evolución teórica de las ciencias sociales, especialmente en Alemania y Países Bajos (Van Peursen, 1961). Uno puede encontrar, por ejemplo, elementos de esta perspectiva en la sociología influyente de Arnold Gehlen (1988).

De Nietzsche, Gehlen tomó prestada la noción básica del hombre como criatura inacabada o «animal aún sin determinar» (*noch nicht festges telltes Tier*). Por ser el Hombre una criatura biológicamente inacabada que no se encuentra en casa en la naturaleza, necesita el dosel protector de las instituciones y la cultura como refugio a los peligros ambientales durante el proceso de socialización (Berger y Kellner, 1965). La mismísima encarnación del Hombre le hace nostálgico. Esta visión de la cultura (especialmente lengua y religión) como forma de «ayuda» (*Entlastung*) originó la base teórica de la perspectiva filosófica antropológica en la noción de Peter L. Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad* (Berger y Luckmann, 1967).

Hubo aún otra línea de desarrollo desde el evolucionismo a la antropología que contribuyó al estudio del cuerpo humano, especialmente en el período victoriano, denominado darwinismo social. En términos generales, los científicos sociales adoptaron tres ideas clave de la biología darwiniana (Burrow, 1970: 114-115). La primera fue que los seres humanos forman una parte esencial de la naturaleza, más que fuera de ella. En segundo lugar, el darwinismo se usó para dar cuenta de las diferencias sociales y, finalmente, la doctrina de la selección natural se convirtió en una teoría de «la supervivencia de los más dotados» para explicar el cambio social. Estas asunciones darwinistas fueron y son claramente una controversia, y la «antropología física» se mostró bastante lenta en desarrollar una subcorriente de la corriente principal antropológica. Sin embargo, la teoría de Darwin de la expresión de las emociones en los seres humanos probó la influencia en el desarrollo de la antropología. En esta tradición también podríamos incluir el trabajo de Konrad Lorenz sobre la agresión (1966) y, más reciente, las (de algún modo populares) contribuciones de Desmond Morris en *El Mono Desnudo* (1967) y *El Hombre Vigilado* (1977), o *El Territorio Indispensable*, de Robert Ardey (1971). En una tendencia más seria ha tenido lugar el desarrollo de la sociobiología (Wilson, 1975), que intenta descubrir y explicar «los universales humanos» en términos de herencia genéti-

ca. Aunque estas tradiciones contribuyeron en gran medida al desarrollo científico de la etnografía y la etnología, la aplicación de teorías biológicas a las relaciones sociales ha sido, en el mejor de los casos, poco convincente (Hirst y Woolley, 1982). La tendencia predominante y teórica sustancial en la corriente principal antropológica ha sido centrar la atención en la cultura. A este respecto, los trabajos de Alfred L. Kroeber, como *Antropología* (1923) y *La Naturaleza de la Cultura* (1952), fueron cruciales al dar forma a la orientación de ambas, antropología y sociología, hacia la centralización de lo cultural en la constitución del ser humano.

Concluyendo, la sociología ha heredado de esta tradición tres proposiciones fundamentales. Primera, la encarnación humana crea una serie de obligaciones (por ejemplo, cómo reproducirse de manera satisfactoria, dada la herencia mamífera hereditaria con posibilidades limitadas y los límites del envejecimiento físico), pero, con igual importancia, el cuerpo es también un potencial que puede elaborarse a partir del desarrollo sociocultural. En la filosofía y teoría occidentales, de hecho, el cuerpo aparece simultáneamente como fuerza y potencial. En segundo lugar, hay ciertas contradicciones entre la sexualidad humana y los requerimientos socioculturales. Esta paradoja quedó expresada perfectamente por Gaston Bachelard, que observó que «el Hombre es una creación de deseo, no una creación de necesidad» (1987: 16). Tercero, estos hechos «naturales» han sido experimentados de manera diferente de acuerdo con el género; de nuevo un sistema clasificatorio que yace ambiguo en la división entre naturaleza/cultura como principio social.

El tema del cuerpo como sistema clasificatorio ha sido fundamental para la visión antropológica de Mary Douglas (1970, 1973); el tema principal de toda su obra es la respuesta humana al desorden, donde pueden incluirse el riesgo, la incertidumbre y la contradicción. La respuesta principal al desorden es la clasificación sistemática: la creación de categorías ordenadas que explican tanto desorden como restablecimiento del orden. El principal medio de clasificación ha sido históricamente el cuerpo humano en sí mismo. Aunque no parece que Douglas dé una explicación explícita de por qué el cuerpo es el principal código sobre cualesquiera otras alternativas medias, debemos asumir que el cuerpo es el más ubicuo, natural y también consciente al adoptar un cuerpo metáfora, una fuente, a mano, de alegorías de orden y desorden. La idea del cuerpo como metáfora central del orden político y social es un tema muy general en sociología e historia (Barkan, 1975; Kantorowicz, 1957; MacRae, 1975; O'Neill, 1985). Sin embargo, Douglas fue capaz de utilizar la idea de los límites del cuerpo como metáfora del sistema social para explicar una amplia variedad de patrones culturales (desde las reglas del Antiguo Testamento al comportamiento moderno); aún más importante, hizo del análisis cultural del cuerpo un tema central en la propia teoría antropológica.

Junto a la antropología de Douglas se debe anotar la creciente *oeuvre* de trabajo histórico y teológico sobre cómo el cuerpo de Cristo llegó a ser metáfora fundamental de la Iglesia y, como consecuencia, modelo de las tempranas

corporaciones mercantiles e instituciones políticas. Fue R. H. Tawney quien, por ejemplo, anotó en *La Religión y el Alza del Capitalismo* (1926) cómo las funciones de las partes del cuerpo humano se empleaban como teoría de sociedad en un estado de equilibrio. El argumento es que el cuerpo (su salud, disposiciones, condición, historias) se toma como evidencia sustancial del estado espiritual del alma insustancial; la piel se convierte en ventana del alma. La regulación ascética del cuerpo es práctica necesaria en la dirección de la vida del espíritu (Turner, 1983: 116). Estas prácticas religiosas fueron, según Foucault, el origen del aparato occidental de la Verdad.

Finalmente, la antropología, más que la sociología, desarrolló una teoría del cuerpo (o, al menos, bastante interés en la investigación del cuerpo), ya que en las sociedades premodernas el cuerpo es una superficie importante en la que las marcas de condición social, posición familiar, afiliación tribal, edad, sexo y condición religiosa pueden exponerse fácil y públicamente. Mientras que la exhibición corporal es el caso claro en las sociedades modernas (vestido, posturas, maquillaje), crucial para mostrar bienestar y estilo de vida, en las sociedades premodernas el cuerpo era un objetivo más importante y ubicuo para el simbolismo público, a menudo por medio de la decoración o tatuaje (Brain, 1979; Polhemus, 1978). El uso del simbolismo del cuerpo puede asociarse también al hecho de que en las sociedades premodernas las diferencias de condición, de naturaleza atribuida (entre cohortes de edad y sexos), eran más rígidas y obvias. El rito del tránsito entre los diferentes rangos sociales iba indicado, a menudo, por la transformación ritual del cuerpo, relacionado con alguna mutilación. Mientras las sociedades contemporáneas cuentan con rituales que emplean claramente el cuerpo como mecanismo para mostrar algún cambio de *status*, por ejemplo en ceremonias de degradación (Garfinkel, 1956), dicho ritual generalmente no prevalece tanto o es menos importante en las sociedades urbanas industriales contemporáneas. El tatuaje se ha convertido en parte de la moda más que en un aspecto necesario de la cultura religiosa o de la estratificación del sistema. Sin embargo, aún se da el caso, por ejemplo entre los hombres jóvenes, del tatuaje como símbolo de pertenencia a una «tribu» urbana.

SOCIOLOGÍA CLÁSICA

Se ha sostenido que, mientras la sociología clásica fracasó en su intento de generar una sociología del cuerpo genuina, ya en el siglo XIX, para la antropología el tema del cuerpo era importante en las primeras teorías sobre ritual, cosmología y estructura social. Hemos considerado cuatro razones que pueden explicar la importancia del cuerpo en la teoría antropológica. Al explicar el fracaso de la sociología explorando posibilidades teóricas similares, podemos ahora poner este argumento a la inversa. Primero, la sociología clásica, con las figuras de Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Emile Durkheim y

Karl Mannheim, se preocupó de las similitudes entre las sociedades industriales capitalistas más que de las diferencias entre los seres humanos a lo largo de largos períodos evolutivos. En resumen, la sociología hizo una pregunta precisa y específica: ¿cuáles son las características definitorias de la sociedad urbana, industrial? Si la sociología hiciera una pregunta más general, filosófica, podría haber sido: ¿cómo puede la humanidad sobrevivir a dicho entorno problemático, extraño y anómalo?

Desde la perspectiva de la teoría sociológica alemana se asumió, en general, que la sociedad industrial podría converger en un orden social racionalizado, burócrata y enajenado, en que la estabilidad de la vida rural quedaría rota por los conflictos de clases, y familia e Iglesia serían gradualmente reemplazadas por instituciones más públicas, racionales e instrumentales. La cuestión del orden ontológico de los actores sociales quedó sumergida y, en lo que tardaron los teóricos sociales clásicos en volver a dichos temas, definieron al actor humano en términos de organismo, que en la práctica significó la elección racional de los fines en términos de criterio de utilidad o de valores generales. Se trataba de un marco económico aunque dominado en principio por las preocupaciones sociológicas en materia de utilidad, comodidades y equilibrio. El desarrollo de un marco de acción voluntarioso en sociología se registró a través del intercambio con economías institucionales (Parsons, 1934). Fue, al menos inicialmente, difícil de incorporar en dicho modelo el «animal indeterminado» de la filosofía de la vida alemana, ya que la economía estaba más relacionada con la producción material de bienes que con la reproducción de cuerpos.

Con la posible excepción de Vilfredo Pareto, las condiciones biológicas de acción fueron relativamente secundarias en la construcción de una ciencia de la acción. En parte, podemos ver el desarrollo de la sociología como una reacción, de algún modo hostil, al evolucionismo, eugenismo o biologismo de Darwin. Aunque, cuando Weber definió los tipos básicos de la acción social, había poco espacio para las condiciones biológicas de acción o para la idea del «cuerpo viviente». El funcionalismo estructural se vio fuertemente influido por la teoría de la cultura de Kroeber (Kroeber y Parsons, 1958). En la subsiguiente elaboración de la teoría voluntarista de la acción de Talcott Parsons, el hecho de la encarnación humana se relegó primero a las condiciones de la acción, aunque más tarde Parsons lo reconoció, pero sin llegar a desarrollar completamente la idea de un subsistema orgánico o nivel de acción (Parsons, 1977). Al intentar establecer los fundamentos analíticos de la sociología, Weber, Pareto y Parsons tomaron la economía y la ley como modelos para formular las nociones básicas de actor, acción, elección y objetivos. La elección del consumidor, que en principio podría haber originado una teoría de la personificación del actor social a través de la idea de los deseos y necesidades del consumidor, permaneció sin desarrollar por mucho tiempo tanto en economía como en sociología. La ciencia económica se centró en problemas técnicos, tales como la utilidad marginal de los bienes. El tema de la encarnación humana se convirtió similar y no inmediatamente en preocupaciones jurídicas por

nociones de responsabilidad legal. Aunque, como quiera que sea, el cuerpo ha entrado en la antropología al nivel fundamental de la ontología, la sociología, en parte evocando teóricamente la noción de una acción económica racional, nunca elaboró una sociología del cuerpo.

Mientras la antropología se preocupó de la cuestión de cultura/naturaleza, en sociología el tema que ocupó el mismo espacio teórico fue el de la historicidad: ¿cómo entran las sociedades en la historia? Fue la pregunta de Hegel relativa al surgimiento de sociedades en la autoconciencia histórica que dominó el marxismo. En el materialismo dialéctico, las sociedades pasaron a través de varios estados de producción, pero en el capitalismo este desarrollo socioeconómico transforma en escala y redes capitalistas las latentes y anquilosadas de Asia y Africa por una conciencia global. El siguiente análisis de Habermas en *El Discurso Filosófico de la Modernidad* (1987), podemos datar este proyecto de modernidad como una cuestión acerca de la historia desde la publicación, en 1784, de Kant acerca de la «Idea de una Historia Universal desde un Punto de Vista Cosmopolita». El problema (¿qué es naturaleza?) que ha dado forma a la antropología fue, sin embargo, excluido de la sociología:

«Los sociólogos, en conjunto, han negado enérgicamente la importancia de la genética, los factores físicos y psicológicos individuales en la vida social del ser humano. De este modo, han concedido importancia y teorizado la oposición tradicional cultural de occidente entre naturaleza y cultura. Las relaciones sociales pueden incluso concebirse como *negación* de la naturaleza» (Hirst y Woolley, 1982: 23).

A este asunto se le da importancia en este volumen en la discusión de las emociones de Norbert Elias. Es con la crítica postmodernista del proyecto racional que, por así decirlo, ha vuelto a poner la cuestión del cuerpo en la pregunta histórica en forma de debate sobre la relación entre deseo y razón. La crítica de la razón como emancipación ha motivado el interés por el cuerpo, tanto como fuente de oposición a una razón instrumental como objetivo de la colonización de la vida cotidiana por el ruedo público de la razón (masculina). Sin embargo, a lo largo de su corta historia, la sociología ha sido fundamentalmente una pregunta histórica a las condiciones para el cambio social en los sistemas sociales; nunca situó la cuestión del cuerpo como asunto histórico.

Se argumentó previamente que la antropología propició interés en el cuerpo, porque éste actúa como sistema clasificatorio. El cuerpo (con sus orificios, funciones regulares, capacidad reproductiva, adaptación al medio y su especificidad orgánica) demostró ser un recurso «natural» para la metáfora social: la cabeza del estado, el cuerpo político, y la cultura corporativa. En las sociedades industriales, mientras todavía están presentes estas metáforas del cuerpo, resultan menos obvias y directas. El poder soberano, que una vez residió en el cuerpo del rey y la reina, se hizo más abstracto, disperso e impersonal con el auge del estado moderno y su servicio civil burocrático, su ejército regular y la divi-

sión de poderes. En el siglo XIX, el análisis social se vale a menudo del discurso médico para describir los problemas sociales de un medio urbano, industrial: la medicina social, que consideró todos los problemas sociales en los términos de la patología social, dio origen con el tiempo a la idea de una política de fuerza médica (Rosen, 1979). El lenguaje de la ciencia médica positivista también entró en la sociología moderna a través de la versión del funcionalismo de Durkheim (Hirst, 1975) y del impacto de L. J. Henderson sobre los primeros trabajos de Parsons (Barber, 1970). Sin embargo, la entrada del cuerpo en la teoría sociológica mediante las formas tempranas del funcionalismo (especialmente en las bases de la así llamada analogía orgánica) fue posible una vez traducido el cuerpo a sistema orgánico, es decir, un sistema de energía de mecanismos de entrada y salida. Los sociólogos fueron capaces de señalar las comparaciones obvias entre el equilibrio de sistemas orgánicos y el de sistemas sociales en relación a este medio. La analogía orgánica, que fue rasgo distintivo del evolucionismo de Herbert Spencer, fue componente importante de la teoría social en Europa a finales del siglo XIX (Timasheff, 1957).

Podemos considerar la teoría de la acción en la sociología weberiana como reacción a algunos aspectos del evolucionismo; la distinción de Weber entre la acción y el comportamiento se convirtió, como consecuencia, en característica esencial del repertorio sociológico. La consecuencia de estos avances teóricos fue que la noción del «cuerpo vivo» en las tradiciones fenomenológica y existencial en filosofía se perdió para la sociología (Levin, 1985). El resultado fue que tanto al cuerpo como al sistema orgánico le fueron también asignadas otras disciplinas (tales como la bioquímica o fisiología) o se transformó en parte de las condiciones de acción, es decir, reserva ambiental. El cuerpo se hizo externo al actor, que apareció, tal y como era, un agente con capacidad de decisión.

El resultado teórico posterior es que la sociología no mostró mayor interés en la idea del cuerpo como sistema clasificatorio de las sociedades industriales modernas. En antropología ha habido un importante desarrollo teórico en el que se comprendió que la clasificación de las sociedades en familias, clanes y tribus proporcionó la base para la clasificación en general, y que había una importante relación entre los principios clasificatorios de la gramática y de la sociedad. Estos desarrollos supusieron una sólida base para el trabajo de Durkheim y Mauss en *La Clasificación Primitiva* (1963). Otro avance importante en antropología fue la investigación en el campo del simbolismo clasificatorio de la mano derecha y la izquierda. Mientras la asimetría orgánica es común en los seres humanos, la asimetría se ha desarrollado como un principio clasificatorio importante: la condición de zurdo, por ejemplo, es signo de mujeres, de debilidad y de maldad (Hertz, 1960). Si consideramos estos avances como los principios del conocimiento de la antropología, entonces podremos comparar cómo tratan los sociólogos los sistemas clasificatorios en la sociología del conocimiento.

Las contribuciones de más influencia en la sociología del conocimiento

han adoptado típicamente la estratificación social como código primario de clasificación. Por ejemplo, *Ideología y Utopía*, de Karl Mannheim (1960), conceptualizó la sociedad como clase dominante que empleó la ideología para legitimar su posición y una clase subordinada que se sintió atraída por la variedad de visiones utópicas de la realidad. En una corriente similar, Stanislaw Ossowski vio la teoría de la clase como versión de las visiones tradicionales de «las metáforas espaciales de la estratificación vertical de las clases sociales» (1963: 19). En sociología, el debate sobre consciencia, conocimiento e ideología (o la «superestructura», en el lenguaje de *La Economía*, de Marx) estaba dominado por la herencia marxista de Gramsci sobre la hegemonía, de Lukacs sobre la cosificación, de Raymond Williams sobre el análisis literario o, más recientemente, por el trabajo del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham sobre la cultura de oposición de la clase trabajadora. Las metáforas de la realidad social que fueron analizadas por los sociólogos no se hacían en términos de zurdo o diestro, o de contaminación corporal, sino en términos de metáforas espaciales. Hasta la teoría feminista (especialmente a raíz de las obras de Luce Irigaray, Julia Kristeva o, en una generación anterior, Simone de Beauvoir) no empezó a cambiar la dirección de la teoría social al traer al género más hacia una comprensión de los procesos sociales de clasificación que el asunto de la diferenciación orgánica y su significado sociológico impuso un interés sociológico. Las cuestiones de edad y generación se han descuidado de algún modo en la principal corriente sociológica como aspectos del sistema de estratificación social por criterios atribuidos a pesar del hecho de que Mannheim prestó, por ejemplo, considerable atención a la cuestión de la generación como principio del rango. Sin embargo, los sociólogos contemporáneos se muestran ahora mucho más sensibles al hecho de que las clasificaciones del *status* social dependen de forma significativa del modo en que el cuerpo se presenta en el espacio social. En uno de los estudios más influyentes sobre la clase social y el gusto estético, Pierre Bourdieu ha argumentado que:

«El gusto, una cultura de clase entregada a la naturaleza, lo que significa, *encarnada*, ayuda a dar forma a la clase del cuerpo. Se trata de un principio incorporado de clasificación que gobierna todas las formas de incorporación, eligiendo y modificando todo lo que el cuerpo ingiere y digiere y asimila, fisiológica y psicológicamente. Ello lleva al cuerpo a ser la materialización más indiscutible del gusto de clase» (1984: 190).

En recientes avances sobre la teoría social se ha hecho una considerable reevaluación de la importancia del cuerpo, no solamente en la teoría social feminista, sino en general más en términos de análisis de clase, cultura y consumo. Desde luego, en la reciente teoría social el trabajo de Erving Goffman fue significativo alertando a los teóricos sociales sobre el papel del cuerpo en la constitución de un individuo social. Para Goffman, el cuerpo formaba una fundación implícita de sus teorías del estigma, tratamiento facial, turbación y

autosociedad, aunque era característico de la obra de Goffman como etnografía de la vida social que no se produjera nunca una teoría específica de la encarnación. Sin embargo, hay una clara herencia de Goffman en el interaccionismo simbólico moderno que, más que la mayoría de las tradiciones teóricas en sociología, ha producido una conciencia sociológica de la significancia simbólica del cuerpo en el orden interactivo. La cuestión de si estos avances pueden sostenerse y producir una redirección sustancial del pensamiento social queda todavía abierta. Por ejemplo, aunque el compromiso de Anthony Giddens en el desarrollo de una teoría de estructuración que, entre otras cosas, intenta salvar las divisiones tradicionales en la teoría social (tales como acción y estructura), pone poca atención al asunto de la encarnación, aparte de algunos comentarios en *La Constitución de la Sociedad* (1984) sobre el tiempo y el cuerpo.

Su reciente libro de texto sobre sociología cuenta con un breve discurso del «lenguaje corporal» en el contexto del análisis del comportamiento microsociedad (Giddens, 1989: 91-94).

LA HISTORIA SECRETA DEL CUERPO EN LA TEORÍA SOCIAL

Antes de tratar características específicas del cambio social moderno que ha puesto la cuestión del cuerpo en el punto de mira más agudo en la teoría social, es importante tener en cuenta el hecho que, en ciertas tradiciones teóricas y filosóficas, la importancia de la encarnación humana no ha quedado olvidada; en otras tradiciones de la teoría social, el cuerpo humano quedó sumergido como un asunto poderoso y de algún modo disfrazado. Por ejemplo, el criticismo contemporáneo del modernismo evoca de forma típica la obra de Friederich Nietzsche, en parte porque en la filosofía de Nietzsche notamos que el cuerpo es crucial para entender los dilemas de la modernidad (Stauth y Turner, 1988a). El intento de Nietzsche de implicar al cuerpo en el debate de la estética fue, de hecho, una crítica bastante compleja. En términos sociales, se trataba de una protesta en contra del conformismo, la impotencia y el puritanismo de la clase media alemana, y en especial de *Beamtenbürgertum* (los oficiales de las ciudades pequeñas, profesores, civiles de menor importancia y profesionales locales). En las condiciones que resultaron de la Revolución Francesa, la clase media alemana había apostado por la educación como el mecanismo principal de la reforma social, y en particular se llegó a observar la educación estética como alternativa a las políticas revolucionarias (Bendix, 1977). Esta clase, que llegó a ser la *Bildungsbürgertum* (la clase media cultivada o educada), tomó como modelo de virtud, educación, libertad y autodomínio a la Grecia clásica.

Nietzsche lanzó un ataque de doble filo sobre esta cultura alemana de clase media. Primero mostró que la experiencia estética tenía más en común con el éxtasis sexual, el raptó religioso o el frenesí de la danza primitiva que con la

contemplación individual y tranquila de una obra de arte con espíritu de interrogación racional y desinteresada. La respuesta sensual y erótica del cuerpo, más que una pregunta neutral de la mente, fue el centro de toda experiencia artística. Nietzsche se dirigió hacia la ópera wagneriana como mecanismo de transformación de valores, aunque vino finalmente a condenar al wagnerianismo como alucinación de gestos. En segundo lugar, arremetió contra el helenismo convencional de la clase media alemana, que creía que la tranquilidad y la estabilidad eran cualidades primordiales del mundo antiguo. En *El Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche mostró que los griegos eran originalmente producto de la intoxicación dionisiaca más que de la especulación racional. Las dos instituciones principales del mundo griego —los juegos de competición y las competiciones retóricas en las acciones políticas de las *polis*— se basaban en la violencia interpersonal. Concluyó con que la raza alemana había degenerado, al sublimarse sexualidad y violencia a la fachada civilizada de la religión y la moralidad. Las opiniones de Nietzsche no sólo influían en el Círculo de George, donde se recibían de forma crítica, sino que produjeron un impacto duradero en, por ejemplo, la explicación de la obra de Walter Benjamin sobre la evolución del drama en su *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1955).

Hay bastantes disputas acerca de la función filosófica de las referencias de Nietzsche a la biología y la psicología. Lo que aparece más allá de disputa en Nietzsche es, sin embargo, el criticismo del racionalismo socrático como perspectiva (o forma de vida) que oscureció la importancia de la emoción y el sentimiento en la percepción humana de la realidad. Para restablecer esta emotividad (la realidad del tacto, el gusto y los sentidos), Nietzsche atribuyó singular importancia a la creatividad artística como actividad simultáneamente política y terapéutica. El arte despertó el sentido del éxtasis, perdido para el Hombre moderno, individualizado y disciplinado. La regeneración artística fue un antídoto importante al crecimiento del nihilismo y la negatividad en la cultura moderna, contra la que Nietzsche vio su labor como revalorización de valores. Atacó a todas esas filosofías vanas, de las que el socratismo y el protestantismo eran ejemplos. Estas no sólo arruinaron los valores genuinos, sino que también contribuyeron a la neurosis de la personalidad moderna. Apareció una visión positiva del mundo para erigir la afirmación de la vida del cuerpo.

Nietzsche vio la relación entre cultura y naturaleza en términos de dialéctica. Cada época en la historia de la evolución humana, por la que el Hombre transforma la naturaleza en tecnología, es también un período en el que la naturaleza del Hombre se transforma. Entonces cada período da lugar a un ideal (físico) del Hombre, con un carácter especial que es también y simultáneamente un nuevo cuerpo. Aunque esta teoría pueda parecer una versión del darwinismo social en que la supervivencia del organismo es el resultado de un complejo intercambio entre estructura genética, reproducción y medio, Nietzsche rechazó el darwinismo tachándolo de falso optimismo científico. Para Nietzsche, la sociedad moderna produjo no la supervivencia del más fuerte, sino la supervivencia del más degenerado. Lo que de hecho se requería era una

nueva especie de Hombre, un *Übermensch*, y el arte fue el mecanismo principal en este trabajo de creación.

No es sino hasta hace poco que se ha conocido en su totalidad el impacto general de Nietzsche, más que el específico, en la teoría social occidental. La relación entre el punto de vista de Nietzsche sobre la sublimación de las pasiones fuertes y la teoría de Freud de la sexualidad y la neurosis es ahora bastante más evidente. El legado intelectual de Nietzsche en la filosofía de Heidegger, Foucault y Derrida ha sido, quizás, más explícito, autoconsciente y deliberado (Lash, 1984; Megill, 1985). Para la sociología es interesante anotar que las recientes interpretaciones de Weber han hecho que la relación entre Nietzsche, Weber y Foucault parezca converger en una sola. Por ejemplo, Wilhelm Hennis (1988) sostuvo que la cuestión o tema central en la sociología de Weber, en conjunto, fue la investigación sobre qué formas de vida mundiales u órdenes de vida (*Lebensordnungen*) produjeron qué tipo de carácter o personalidad. En resumen, la sociología histórica de Weber fue un estudio de caracterología. Su ansiedad étnica se basa en que las órdenes de vida del capitalismo, que eran herencia del protestantismo ascético, producían una gente que formaban meras piezas de un mecanismo, burócratas sin corazón y oficiales sin alma. Esta clase de hombres era precisamente el grupo al que Nietzsche había condenado también como «desperdicios del cuerpo»: teólogos, filisteos, oficiales del estado y nacionalistas. En Foucault hay un tema paralelo, que la nueva época se inauguró con el descubrimiento de un nuevo régimen de supervivencia (el sistema panóptico) que ha dado lugar al cuerpo útil y disciplinado (Turner, 1982). El estado moderno, sin embargo, depende no sólo de estas prácticas de regulación localizadas, dispersas y descentralizadas, sino también del hecho de que el hombre civilizado ha descubierto una batería de técnicas internas de autodirección y autocontrol. Estas tecnologías de autopérdida de y presunción de un complejo provienen de tecnologías del cuerpo (Martin *et al.*, 1988).

Hay un tema común en este tipo de teoría social. El Hombre se ha visto arrancado del mundo natural por la creación de sociedades civilizadas que requieren regulaciones institucionales de violencia (especialmente control de la sexualidad). El crecimiento de la civilización requiere simultáneamente del control del cuerpo y del cultivo del carácter en interés de la estabilidad social. Esta relación es una versión del problema hobbesiano del orden. Pero la civilización a menudo tiene un precio. El crecimiento de la racionalidad instrumental como principio prioritario de la racionalización requiere la supresión del deseo, pero es también el nacimiento del arte, la imaginación y la creatividad. La civilización es, a este respecto, un proceso autodestructivo y autoderrotista. El declive, caída y degeneración de la especie humana es el resultado, no intencionado, de la paz social. Este nihilismo cultural lo expresa la neurosis a nivel individual.

Hay muchas versiones de este resultado contradictorio de civilización y naturaleza. En la obra de Norbert Elias hay un tema en el proceso de civilización (Elias, 1987; Mennell, 1987), aunque la versión de Elias no asocia el pesi-

mismo a «los profetas del extremismo» (Megill, 1988). En el marxismo, el «hombre natural» (el ser de la especie) es destruido por la división del trabajo, el individualismo y la alienación típicos del modo de producción capitalista, pero también hay la promesa de restauración en el comunismo, que resuelve la fragmentación del hombre con la destrucción de la propiedad privada y la reducción de la división del trabajo. El conflicto entre mente y cuerpo representado en el trabajo manual y mental se puede superar (Sohn-Rethel, 1978). Por lo que no es sorprendente que encontremos una versión similar de la contradicción de naturaleza/civilización en la Escuela de Frankfurt y los teóricos críticos.

En *La Dialéctica de la Ilustración* hay una afirmación muy clara de este principio:

«Europa tiene dos historias: una historia conocida, escrita, y una historia subterránea. Esta última se basa en el hecho de que los instintos humanos y las pasiones que están desplazadas y destruidas por la civilización... La relación con el cuerpo humano está estropeada desde el principio» (Adorno y Horkheimer, 1979: 231).

Adorno y Horkheimer continúan sosteniendo que la cristiandad y el capitalismo han unido sus fuerzas para declarar que el trabajo es virtuoso, pero el cuerpo es la carne, fuente de toda maldad. La relación amor-odio con el cuerpo domina la cultura moderna. Este punto de vista crítico del cuerpo en relación con las demandas del capitalismo fue, por consiguiente, desarrollado y elaborado por Herbert Marcuse. La obra de Marcuse puede verse como un intento de efectuar la reconciliación del psicoanálisis marxista y el freudiano (Jay, 1973). Por ejemplo, en *Eros y la Civilización* (1969), Marcuse sostuvo que, mientras en las sociedades simples sería necesario un cierto grado de represión sexual para asegurar los requerimientos mínimos de la reproducción económica, el capitalismo ha producido unos excedentes económicos altos, basado en su supremacía tecnológica. En tal situación también ha habido un exceso de represión sexual, al poder el capitalismo conseguir un control social a través de la regulación sexual. El desafío al capitalismo podría cuestionarse a través de la liberación sexual, ya que una relajación del poder de la libido podría amenazar directamente la regulación ascética de la población.

Aunque Marcuse vino a identificarse con el movimiento de protesta estudiantil y la crítica radical de la cultura americana, su percepción de una contradicción entre la racionalidad instrumental, en la que el ascetismo cristiano y los requerimientos de la producción capitalista se fusionaron, y la sexualidad no fue única. En *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*, Daniel Bell (1976) sostuvo que el proyecto modernista de racionalidad comenzó a inundarse de «la cultura porno-pop», en la que el instinto sustituye a otros principios culturales. Bell entonces anticipó en gran parte la subsiguiente discusión del postmodernismo en la ciencia social, manteniendo que habíamos entrado

en una cultura visual que fue escrita después; que la estética se convirtió en la justificación principal de la vida; que los valores de élite no se vieron minados por la democratización de la vida a través de la cultura de masa; y que los valores públicos no podrían ser validados por más tiempo, dado el politeísmo de los valores de la sociedad contemporánea. Los escritos apocalípticos de Norman O. Brown en *La Vida Contra la Muerte* (1959) y *El Amor del Cuerpo* (1966) fueron un índice de la nueva disposición; una carretera a la salvación a través de la sexualidad dionisiaca. En un período anterior, las teorías de Wilhelm Reich sobre el orgasmo y la revolución sexual fueron igualmente importantes al localizar la oposición en la liberación sexual (Poste, 1978; Rycroft, 1971).

Una característica del escrito oposicional en la teoría social ha supuesto el redescubrimiento de Sade. El análisis de Foucault de la sexualidad en *La Historia de la Sexualidad* (1981) dependía claramente de esta reevaluación de Sade en la evolución de la sexualidad occidental. El interés filosófico en Sade ha sido, sin embargo, ampliamente difundido, por ejemplo, en Roland Barthes, *Sade/Fourier/Loyola* (1977); Simone de Beauvoir, *¿Debemos quemar a Sade?* (1962); Jacques Lacan, «Kant con Sade» (1971), y Angela Carter, *La Mujer Sadeiana* (1979). El cuerpo como banco de deseo, irracionalidad, emotividad y pasión sexual surgió, y de modo especial en la teoría social francesa, como tópico central en el escrito oposicional, como símbolo de protesta contra la racionalidad capitalista y la regulación burócrata. Un representante de esta tradición de oposición (romántica) fue Georges Bataille.

Podemos ver mucho del avance intelectual de los últimos ciento cincuenta años como respuesta al, y a menudo rechazo del, sistema de filosofía hegeliana. Es cierto que podemos contemplar a Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche como representantes, de algún modo, de los rechazos existenciales del idealismo de Hegel. Nietzsche, en particular, fue un filósofo contra los sistemas. Si tratamos a Kant y a Hegel como inauguradores del proyecto modernista en la filosofía occidental, el postmodernismo es, aunque de forma distante, una versión contemporánea del rechazo del sistema idealista hegeliano. Es importante ver la defensa de modernidad y racionalidad de Habermas como defensa contemporánea de Hegel mediante una versión revisada del marxismo. En *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Habermas indica la validez de esta interpretación cuando sostiene que, donde quiera que Horkheimer y Adorno emprendieron una lucha prolongada con Nietzsche en *La Dialéctica de la Ilustración*, Heidegger y Bataille «se unieron bajo el estandarte de Nietzsche para la confrontación final» (Habermas, 1987: 131). En *Erotismo* (1987), Bataille celebró el exceso, la transgresión y la sexualidad contra las virtudes burguesas del orden, la regulación y el trabajo.

Hay un amplio tema en la teoría social occidental que propone la contradicción u oposición entre naturaleza y cultura. Pero no deberíamos sugerir que la expresión de este tema fue enteramente coherente, o que no hubo variaciones en el mismo. Por ejemplo, es importante tener en cuenta que Foucault

quería distanciarse en parte de dicha interpretación de la centralidad de la sexualidad. Se quejó por habersele concedido «la imagen de historiador melancólico de prohibiciones y poder represivo... Pero mi problema ha estado siempre de parte de otro término: verdad» (Foucault, 1988: 111). Bastante simple, «la sexualidad es la verdad del deseo» (Lemert y Gillan, 1982: 80). Foucault, sin embargo, quería demostrar que, además de las historias de la economía y la política, «era también posible escribir la historia de los sentimientos, el comportamiento y el cuerpo» (Foucault, 1988: 112). De manera similar, y mientras podemos leer a Elias a través de un paradigma freudiano, Elias no se opone al proceso de civilización, ya que él también considera beneficiosos los controles de la civilización para el desarrollo del individuo. Weber también sostuvo que uno debe hacer frente a las restricciones sexuales de forma realista y sería como algo necesario para la estabilidad social, aunque también se ha sugerido que Weber en ciertas ocasiones mostró simpatía hacia las doctrinas eróticas del círculo de Otto Gross (Schwentker, 1987). A pesar de estas variantes distintivas, es claro que el pensamiento occidental ha estado profundamente influido por las dicotomías: cuerpo/alma y naturaleza/cultura.

EL CONTEXTO SOCIAL DE LA SOCIOLOGÍA DEL CUERPO

Habiendo sostenido que, con la excepción de la antropología, un análisis del cuerpo ha quedado ausente de la teoría de la corriente principal, hemos descrito una tradición opuesta que va desde Schopenhauer hasta Foucault, en la que el cuerpo ha sido el centro para la teorización social como crítica de la racionalidad capitalista, el concepto cristiano de control moral o de relaciones sexuales explotadoras en la familia patriarcal. Con el crecimiento de la popularidad de Foucault, el renacimiento del interés en Nietzsche y la continua importancia de Heidegger, en recientes años ha habido un torrente de libros sobre el cuerpo. No podemos entender este desarrollo en la teoría social sin algún análisis de los amplios cambios sociales que han situado al cuerpo en un lugar prominente. En esta discusión introductoria consideramos un elevado número de cambios sociales que nos ayudan a entender, o al menos a situar, los avances actuales en la teoría social. Estos cambios incluyen el crecimiento de la cultura de consumo en el período de posguerra, el avance del postmodernismo en las artes, el movimiento feminista y, finalmente, lo que Foucault (1981) ha llamado «biopolítica» (en la que incluiremos los cambios demográficos en la estructura de las poblaciones con el envejecimiento de las sociedades industriales, la crisis del SIDA y la corrupción política).

A finales del siglo XIX era posible para los artistas y filósofos «decadentes» sacudir al mundo burgués celebrando la sexualidad (especialmente el comportamiento sexual pervertido) sobre las virtudes de la sociedad de clase media. En los años veinte, las protestas artísticas contra la moralidad burguesa todavía eran posibles. *Der Dada* anunció el final del arte y la ecuación de Dada con la

política. En los años treinta, las creaciones surrealistas de Magritte fueron igualmente escandalosas, mezclando lo ficticio con lo objetivo en una visión psicoanalítica de la inconsciencia del arte. Sin embargo, la posibilidad de un arte de oposición para escandalizar a la sociedad disminuyó a lo largo del siglo XX. Las razones de esto son complejas, aunque las ha resumido brevemente Habermas (1987: 215), quien comenta «que no queda nada por profanar en la modernidad».

¿Qué ha cambiado? Primero, todo el aparato moral del capitalismo burgués, con su condena religiosa (hipócrita) de los placeres sexuales, se ha desplomado con la desaparición de la ortodoxia y la autoridad del puritanismo cristiano. En algunos aspectos, este cambio ha tenido lugar a causa de la erosión del capitalismo competitivo basado en una disciplina de trabajo y en la producción industrial para un mercado mundial. El aumento de la importancia de las industrias de servicios ha estado asociado al declive de la clase trabajadora tradicional y a los cambios en el estilo de vida, enfatizando consumo y ocio. La reducción de la semana laboral, el retiro obligatorio y un mayor énfasis en el valor positivo del deporte y el ocio ha supuesto que la sabiduría tradicional relativa a la ética del trabajo y el heroísmo de la fatiga se ha ido convirtiendo en algo irrelevante. Estos cambios son un dato menor de la democratización de la cultura y la moralidad por el crecimiento del consumo de masa.

Las consecuencias del postindustrialismo y del postfordismo son extremadamente importantes para nuestro argumento general, considerando la incorporación de culturas opuestas al consumismo. Además del interés consumista y comercial en el cuerpo, hay un nuevo énfasis por mantenerse en forma, el cuerpo bonito, el retraso del envejecimiento practicando deporte (Featherstone, 1982); es difícil ver cómo se puede sacudir el modelo bohemio de vida, a través de la comercialización de la sexualidad y el erotismo de la mitad de los anuncios de cigarrillos y refrescos. Una vez más, muchos de estos avances los anticipó claramente Bell en *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*, quien sostuvo que había una importante tensión entre los valores ascéticos, en declive, del lugar de trabajo y la creciente importancia de la sensibilidad y el hedonismo originados por el ocio. Es interesante que, quizás, uno de los artistas más escandalosos de finales del siglo XX es Francis Bacon, quien ataca a la conciencia moderna por representar al cuerpo como carne enferma, tal y como explica Roy Boyne en esta colección. La consecuencia es la dificultad de ver cómo es posible tener un grado de ventaja en la sociedad moderna (Bürger, 1984) algo más de lo que es tener un grado alto o bajo de cultura (Stauth y Turner, 1988b). Por lo que la batalla entre cultura moderna y postmoderna representa también la batalla entre las diferentes alas del arte mundial por el control de lo que es, normativamente, aceptable. Una consecuencia ha sido que las diferentes representaciones del cuerpo suponen motivo de crítica no sólo para la teoría artística, sino también para la cultura popular.

La segunda característica importante, en mi opinión, en relación con el creciente interés en el cuerpo es el exceso de intercambio de relaciones entre

sexos. El criticismo feminista de la posición subordinada de las mujeres en la sociedad creó, finalmente, una mayor sensibilidad por parte de los teóricos sociales en cuanto a sexo/sexualidad/biología. El feminismo ha engendrado un grado de cuestiones teóricas en las que el *status* analítico y político del cuerpo humano se ha convertido, una vez más, en crítico (Suleiman, 1986). Debido a que la desigualdad de la sexualidad parece ser básica para la sociedad, el criticismo feminista tiene sus dudas en la capacidad del marxismo para explicar fenómenos como el patriarcado y el sexismo, ya que las desigualdades sexuales parecen estar tan arraigadas en las sociedades socialistas como en las capitalistas. Si es éste el caso, ¿cómo pueden explicarse estas estructuras fundamentales de estratificación sexual?

Esta pregunta crea un dilema en la teoría feminista. Si el problema es social, entonces no hay una diferencia esencial u ontológica entre hombres y mujeres: de hecho, se concibe que la división entre hombres y mujeres pudiera llegar a desaparecer. La desigualdad del sexo está formada socialmente. Sin embargo, hay algunas feministas radicales a las que no les gustaría que desaparecieran las divisiones existentes entre hombres y mujeres, ya que sostendrían que hay diferencias fundamentales entre los sexos en cuestión de personalidad, valores, actitudes y estilos de vida. Una explicación para esto es que hombres y mujeres tienen cuerpos diferentes, y que su relación con el mundo, a través de la experiencia del nacimiento, por ejemplo, es fundamentalmente diferente, cuando no incompatible. Ya que nosotros como seres humanos tenemos diferentes cuerpos, es posible alcanzar una mayor igualdad entre sexos, pero las diferencias ni serán ni podrán, para algunos teóricos, ser erradicadas. Estos debates elevaron de modo fundamental el *status* del cuerpo en relación con la naturaleza y la cultura (Rosaldo y Lamphere, 1974). En términos políticos y legales se puede ver cómo estas batallas teóricas e ideológicas se libraron en debates acerca de la tensión menstrual en relación a la responsabilidad legal, o derechos de paternidad para los hombres en relación con las demandas de empleo continuo, o derechos de custodia en caso de divorcio.

Hemos visto cómo en la historia de las teorías romántica y crítica el cuerpo y la liberación de la sexualidad fueron temas opuestos importantes, en la crítica evolutiva del capitalismo. Desde la perspectiva del feminismo contemporáneo, es posible sostener que estas posturas opuestas eran masculinas y privilegiadas. Había poco interés en el cuidado de los niños en los debates sobre liberación sexual. No está claro si la liberación sexual ha incluido actualmente a las mujeres, o si la liberación de las mujeres sería fundamentalmente diferente de la de los hombres. La opinión de Nietzsche sobre las mujeres y la sexualidad era notoriamente ambigua (Schutte, 1984). Una vez más hemos visto un dilema interesante en las teorías feministas. Si la liberación sexual es de hecho tanto adolescente como patriarcal, entonces el feminismo debería oponerse a la prostitución, la pornografía y otras formas de sexualidad comercializada en las que las mujeres son meros objetivos de la violencia y la explotación del hombre. Pero lo raro de esta posición es que pone a las feministas radicales en el

mismo campo que a Mary Whitehouse y el ala conservadora de la Iglesia cristiana. La evaluación de la pornografía que hace la teoría feminista se convierte en un asunto crítico en relación con la orientación política general de las mujeres (Faust, 1981). El problema es que, una vez que la cultura dominante utilice la sexualidad erótica como promoción consumista, será difícil para una cultura opuesta adoptar una postura política que no parezca ser, tan sólo, moralizante. En una perspectiva histórica más larga, la prostituta a menudo ha aparecido como figura de crítica, ya que su mera existencia supone una acusación de los patrones de sexualidad «normal».

El tercer bloque de factores que han llevado a la cuestión del cuerpo a un lugar de importancia política está representado por la transición demográfica. El envejecimiento de las poblaciones se ha convertido en un hecho de interés político y económico internacional, porque las implicaciones económicas para el mercado de trabajo, los costes de jubilación, previsiones médicas y alojamiento de mayores se ven como algo negativo (Markides y Cooper, 1987). Es útil ver el hecho del envejecimiento en el contexto límite de los modernos cambios médicos. El envejecimiento de la población es, en parte pero no en su totalidad, consecuencia de los adelantos médicos, que han sido consecuencia, a su vez, de las mejoras en los estándares de vida. El aumento de las expectativas de vida es la dimensión de un escenario más amplio que incluye la inseminación artificial, los trasplantes coronarios, la microcirugía y los avances farmacológicos. El impacto de los avances en la alta tecnología médica ha aumentado los difíciles problemas filosóficos y éticos: ¿quién, en última instancia, tiene la propiedad legal de las partes de los cuerpos humanos?; ¿cuál es el papel del estado al proteger al enfermo y al anciano de los experimentos médicos sin garantías?; ¿podemos medir o identificar «la cirugía innecesaria»?; ¿qué es la muerte? La consecuencia de estos avances científicos ha venido a resucitar los antiguos dilemas filosóficos sobre la relación entre cuerpo, consciencia, existencia e identidad en el contexto de la alta tecnología médica contemporánea. Finalmente, estos avances son más complicados por el virus de la inmunodeficiencia humana y la crisis del SIDA, porque, aparte de la carga económica para el presupuesto sanitario de los enfermos de SIDA, estas epidemias de finales del siglo XX han incrementado, una vez más, los problemas de responsabilidad moral en relación a la etiología de una enfermedad importante. Estos avances de la medicina moderna tienen implicaciones fundamentales en lo que es tener o ser un cuerpo. Los problemas de identidad de *Robocop* en relación con su cuerpo/máquina son una cuestión futurista de la tecnología médica contemporánea en relación a la reproducción de cuerpos (Kroker *et al.*, 1989: 137-138).

PODER/SEXUALIDAD

El trabajo de Foucault puede y debe ser interpretado de muchas formas diferentes (Cousins y Hussain, 1984; Dreyfus y Rabinow, 1982; Hoy, 1986;

Lemert y Gillan, 1982). En esta introducción, por razones que son perfectamente obvias, me he centrado en las cuestiones del cuerpo, la sexualidad y la verdad en el trabajo de Foucault. El propio Foucault concedió una sólida garantía a dicha interpretación. Ha escrito, comentando sobre el materialismo en el marxismo: «me pregunto si, antes de formular la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiar primero la cuestión del cuerpo y los efectos del poder en él» (Gordon, 1980: 58).

Foucault estaba especialmente interesado en la construcción de una micropolítica de regulación del cuerpo y una macropolítica de vigilancia de poblaciones. Estas preocupaciones por el cuerpo y la población, como «los dos lugares alrededor de los que la organización del poder sobre la vida se desplegó» (Foucault, 1981: 139), llevaron a Foucault al estudio de los cambios médicos y disciplinarios del siglo XIX como respuestas a los peculiares problemas de control urbano, particularmente en Francia. Declaró que «el gran alza demográfica en el Oeste de Europa» (Gordon, 1980: 171) puso en conocimiento de la «población» una característica fundamental de la regulación del espacio urbano. Esta interpretación puede contemplarse como «sociologización» del trabajo de Foucault sobre disciplina, prisiones, clínicas y asilos, pero el mismo Foucault hacia el final de su vida reconoció un paralelismo entre su interés por la disciplina y la sociedad carcelaria y el concepto de Adorno de «la sociedad administrada» (Jay, 1984: 22). En resumen, una orientación sociológica al trabajo de Foucault no es ilegítima como estrategia interpretativa.

Situando a Foucault en un contexto sociológico e histórico, es posible sostener que las disciplinas racionales del cuerpo y las poblaciones eran respuestas a las crisis urbanas de finales de los siglos XVIII y XIX, pero los orígenes de estas disciplinas pueden encontrarse en el ascetismo protestante, los regímenes médicos y estructuras de organización militar y arquitectónica. Estos controles de las poblaciones estaban asociados con el aumento demográfico y la planificación de ciudades, mientras que la regulación del cuerpo interno y externo requería de la intervención de la psicología, la medicina clínica y la criminología (Turner, 1984).

La «crisis» en las enfermedades nerviosas a finales del siglo XIX produjo un grupo de condiciones —anorexia, agorafobia, histeria anoréxica, enfermedad de vírgenes, o varias enfermedades de desgaste— que se pueden interpretar como una sintomatología de cambios en la relación de sexos, entre los espacios público y privado, entre la familia y la economía en el contexto del dominio creciente de la medicina sobre las cuestiones morales. Un cierto número de escritores ha analizado estas categorías de enfermedad como un problema de control social (Brumberg, 1988), pero también podemos localizar estos debates sociomédicos en el contexto de una crisis cultural de *fin de siglo* alrededor de la idea del nihilismo y la decadencia.

El «problema» de la sexualidad femenina suponía una cuestión dentro de la pregunta general de la sexualidad, especialmente la homosexualidad masculina. Es posible identificar el auge del análisis de las peculiaridades del cuerpo ner-

vioso, fragmentado y decadente en Europa como parte de una frontera cultural compleja de *fin de siglo* que incluye las luchas antisemitas de Austria (Oxaal *et al.*, 1987), el psicoanálisis freudiano, los cuerpos torturados con electricidad de Egon Schiele, el arte Dionisio de la sociedad de la Saga austríaca (McGarth, 1974), la poesía decadente de Baudelaire y el sentido general del nihilismo. Buci-Glucksmann (1984) ha observado este complejo cultural como una forma de barroquismo tardío en la que el cuerpo femenino se convierte en símbolo de la crisis cultural. Si este comentario abre una interpretación verosímil del surgimiento del cuerpo sexualizado de la década de los noventa, también sugiere una opinión del (re)descubrimiento del cuerpo en los ochenta y lo que podríamos denominar como política de ansiedad. Una vez más, el cuerpo se hace apocalíptico con el trato de un arte militar químico, la destrucción del hábitat natural, la epidemia del virus de la inmunodeficiencia humana y el SIDA, el envejecimiento/declive de las poblaciones del Norte de Europa y la incapacidad aparente de los gobiernos nacionales para controlar la tecnología médica o los costes médicos. Estamos rodeados por un nuevo grupo de metáforas militares relacionadas con el SIDA (Sontag, 1989). Estas ansiedades políticas, como cabe esperar, se han reproducido en sociología en términos de teorías apocalípticas de las invasiones del cuerpo (Kroker y Kroker, 1987).

CUERPOS DE *FIN DE SIGLO*

Nos inclinamos a considerar nuestra edad no sólo como especial, sino también como incomparable en la generalidad y profundidad de esta crisis. Nuestra edad está condenada a la fuerza y, consecuentemente, por su modernidad, secularización y nihilismo. Quizás el conflicto entre los modernistas y los post-modernistas precisamente debería verse en el contexto de dichas crisis globales, es decir, que no está lo suficientemente claro que la dependencia en la racionalidad humana será suficiente en principio para responder a estas crisis globales, precisamente porque existe la sospecha de que las crisis están actualmente producidas por la misma racionalidad instrumental. Se difunde la sospecha de que los desastres globales, tales como el holocausto, no son una digresión anormal o perversa en el despliegue de la lógica occidental, sino de hecho la ilustración primaria y ordinariamente del racionalismo instrumental en práctica (Bauman, 1989).

Dado el destino que amenaza con engullirnos, es bastante sorprendente que los filósofos sociales se hayan vuelto a Nietzsche buscando la perspectiva de nuestros tiempos apocalípticos. Parece que tenemos exactamente esa combinación de neurosis, nihilismo y desesperación cultural que ha dado lugar en el último siglo al fatalismo de Schopenhauer, la política visionaria de Sorel o la celebración de la decadencia en Baudelaire. Tal y como sostuvo H. Stuart Hughes (1959) en su ahora desatendida obra de arte sobre la Historia intelectual europea entre 1890 y 1930 (*Conciencia y Sociedad*), no es sólo razón, sino

el fundamento en sí de una sociedad civilizada que se ha puesto en cuestión por las guerras, el antisemitismo y el racismo y la fragmentación y alienación de la vida en las sociedades industriales, urbanas.

La crisis de Europa en los ochenta del siglo pasado se centró y actuó en París, Berlín y Viena. Quizás fue en el crisol del Imperio de los Habsburgo cuando la mayoría de los temas del siglo XX se concibieron en profundidad: el análisis del subconsciente y el papel de lo irracional en la vida colectiva, la pregunta del nacionalismo como base de la identidad política, la noción de que la realidad es tan sólo un efecto de estructuras gramaticales particulares, y la noción de que quizás la solución a la fragmentación étnica y cultural de la sociedad moderna puede buscarse en una reconstrucción radical de *Gemeinschaft*. Tan sólo tenemos que pensar en el intelecto producido en Viena —Mahler, Freud, Wittgenstein, Klimt— para comprender que la crisis de finales del siglo XIX del Imperio austríaco fue en muchos aspectos el punto de inflamación de la conflagración moderna; también produjo Theodor Herzl, y fue en Viena donde el joven Hitler se horrorizó con la visión de la diversidad étnica, de polacos, húngaros, checos, croatas, serbios y el «eterno campeón» (*Spaltpilz*) de judíos. Las otras imágenes de la crisis moderna vinieron desde Berlín, tal y como describió Simmel en sus ensayos sobre la tragedia de la cultura, y desde París, como esbozaron las notas de Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk* (1982).

Por varias razones, los noventa del presente siglo cuentan, más en el sentido médico que en el cronológico, con una calidad final. Nos hemos movido en la era no sólo de la postmodernidad, sino también de la sociedad postindustrial, el postmarxismo y el postfordismo. También aparece que el marxismo, como la ciencia de la crisis del capitalismo temprano, está cercano a la extinción, mientras que la realidad, de la cual se buscaba entender su aparato conceptual central, se ha desvanecido en su mayor parte. Por ejemplo, la clase trabajadora, urbana y organizada en el capitalismo occidental está en declive en términos absolutos y relativos. Con ese declive se ha dado un profundo cambio a la política y cultura del mundo capitalista diario (Gorz, 1982; Touraine, 1988). Al menos no está claro cómo y si el comunismo organizado puede sobrevivir a la erosión de la autoridad partidista en Polonia, Yugoslavia y Hungría, la violencia étnica de los estados balcánicos de la Unión Soviética, la brutalidad organizada de los acontecimientos de la plaza de Tiananmen, la revelación de la corrupción partidista en Cuba y Siberia o el colapso económico de la Europa del Este.

Quizás hemos llegado a la era del *Socialismo de fin del siglo* (Jay, 1988), pero, mientras los políticos conservadores y teóricos podrían incauta y tiernamente recrearse, es claro que la inestabilidad política resultante también sacudirá al Oeste con una fuerza parecida a un terremoto. Mientras la crisis teórica moderna puede ser una crisis del marxismo, todavía no está claro quién deberá pagar el precio del fallecimiento del stalinismo (Holton y Turner, 1989). Aunque los analistas conservadores han obtenido, privadamente o en cualquier

caso, confort con la salida del poder de Eric Honecker de la RDA, las perspectivas de la reunificación alemana pueden tener un impacto devastador en la paz, a largo plazo, de Europa. Estamos obligados a vivir tiempos interesantes.

Aunque otros comentaristas tiendan a considerarse peculiarmente privilegiados por vivir en esta particular coyuntura en el despliegue de la historia mundial (en el sentido que tenemos una conciencia hegeliana de nosotros mismos como modernos, en el mismísimo límite del proceso global), venimos a detectar un paralelismo con la década de 1890. Como teóricos sociales tenemos, en cualquier caso, una empatía especial con este período. Fue la década de 1890 la que produjo la sociología como disciplina organizada más que como el imposible de San Simón y Comte. Era la sociología (con su investigación del suicidio y anomía, racionalización y burocracia, alienación y vida de fábrica, del urbanismo como medio de vida, y el carácter del capitalismo), más que cualquier otra ciencia social, la que prefiguró muchos de los debates filosóficos del siglo XX. La sociología se convirtió en un componente esencial del moderno *Angst*.

Sin embargo, habiendo abrigado la posibilidad de que otras gentes en otras épocas pudieran haberse imaginado en un contexto global de crisis, quizás deberíamos seguir esto en una investigación más amplia de paralelismos y analogías. ¿Qué otra época fue consciente de una crisis «mundial», de catástrofe inminente, de la crisis del control social, la decadencia urbana, y de un sentido de que las propias fundaciones de la realidad pudieran estar en cuestión? La respuesta es la cultura barroca de la crisis del absolutismo (en España, Alemania, centro y sur de Europa), especialmente en la primera mitad del siglo XVII. La cultura barroca siguió a la Reforma protestante como intento de ganar los corazones y mentes de la gente en interés de un bloque de poder jerárquico y autoritario que buscara estabilizar Europa contra un colapso total, o, más exactamente, defender el antiguo orden del individualismo, el protestantismo, el poder urbano comercial; contra la noción de que el orden social podría basarse en un contrato social y contra la masa, que habría sido creado por un torrente de campesinos entrando en las ciudades europeas.

La mentalidad barroca vio al mundo como un medio construido, y estaba igualmente fascinada por el tiempo, la muerte, la ruina, el desmoronamiento, la decadencia y la circunstancialidad de los fenómenos (Maravall, 1986). Sus figuras y temas característicos fueron *Hamlet* (en la escena del cementerio), *La Anatomía de la Melancolía*, de Robert Burton; *La Monadología* y la doctrina teódica de Leibniz de lo mejor de todos los mundos posibles (Turner, 1981: 142-176), y las pinturas de Velázquez. Consideremos, por ejemplo, la doctrina de Leibniz de las sustancias fundamentales del universo, llamadas mónadas. Todo el sistema del universo está compuesto por un número infinito de mónadas, que reflejan el universo y contienen su potencial (las nociones de Percepción y Apetito, en la terminología de Leibniz). Resumiendo, las mónadas son un sistema de espejos que reflejan el universo. La *Monadología* expresó simultáneamente un principio barroco, filosófico y ascético. Aunque «el mundo es un

espejo de espejos, un libro de libros, y un universo estético de formas-fuerzas en equilibrio/desequilibrio permanente» (Buci-Glucksmann, 1986: 79). Mientras, el período barroco se consideraba como moderno; de hecho, sus principios estéticos a menudo se anticiparon a los temas postmodernistas. Si esta interpretación de Leibniz es correcta, entonces la doctrina de las mónadas abraza la idea de la textualidad de la realidad, o, más precisamente, de la centralidad de ópticas —y, por lo tanto, del perspectivismo—, en el aparato tecnológico por el que la palabra es apropiada, pero sólo por un momento (Jay, 1986).

El asunto principal sobre la mentalidad barroca, sin embargo, es que era moderna, o, más exactamente, se consideraba moderna. Mientras el barroco tiene las características principales del conservadurismo como cultura guiada, dirigida al conservadurismo de una sociedad jerárquica y autoritaria, las élites barrocas usaban técnicas de control (el estímulo de los sentidos, la creación de una cultura de espectáculo, la manipulación de los mercados de masas, el auge de una arquitectura de exposición) que requirió nuevas actitudes, orientaciones y asunciones, y, por tanto, «la gente del Barroco, finalmente se consideró a sí misma y a su época “moderna”» (Maravall, 1986: 145).

Las ideas barrocas tienen un sentido real de la masa, y su capacidad para la manipulación tanto como fuerza de cambio como de orden. No sorprende que el barroco sea una cultura de efectos (Miller, 1949). Gianlorenzo Bernini (1598-1680), que inicialmente se vio influido por Miguel Ángel, la Antigüedad y Caravaggio, con el tiempo se hizo dueño de los resultados barrocos en los que el espacio entre el material gráfico y el espectador está roto. Su escultura del *Extasis de Santa Teresa* en el retablo de Santa Maria della Vittoria es un ejemplo estupendo de la sensualidad barroca, del erotismo, de hecho. Bernini produjo una estética de la iluminación erótica como el medio por el que Dios entra en el mundo (Buci-Glucksmann, 1986: 100-101). Aquí tenemos un efecto y un afecto sensuales, combinados en el servicio espiritual de la Iglesia. En el arte barroco religioso, el orgasmo del cuerpo se introduce en escena contra las iglesias estériles del Norte, de la Europa protestante. Era una espiritualización del cuerpo sensual al servicio del desarrollo espiritual y del control político.

Pero ¿por qué hacer hincapié en el barroco? Tal y como ha sostenido Buci-Glucksmann (1984) en *La razón barroca*, podemos descubrir maravillosos paralelismos entre la cultura de la crisis en el siglo XVII, el nihilismo de Baudelaire a finales del siglo XIX, los escritos «sociológicos» de Benjamin sobre arte contemporáneo y el simbolismo «primitivo» de Paul Klee. El barroco proporciona una penetración distintiva en los dilemas y cuestiones de finales del siglo XX. Pasemos a enumerar estas cuestiones brevemente.

Primero, hay una crisis común entre la cultura elevada y la baja, que lleva a cuestionarse el papel del artista en la sociedad, aunque más en general el papel del intelectual. En el arte elevado del barroco siempre encontramos cursilería —en la *Santa Teresa* de Bernini, en la *Pastoral* de Poussin y en el arte público

de Velázquez—. En la movilización de afectos, los artistas barrocos desafiaron la distinción alta/baja mezclando varias tradiciones y estilos. Segundo, hay un fuerte sentido de invención, construccionismo y artificio. Se desafió la idea de un «orden natural» permanente. Los artistas barrocos estaban, tal y como anotó Benjamin en su estudio del drama alemán, fascinados por la rutina, tanto la construida como la natural, como notable alegoría de la dimensión melancólica de la existencia humana (Benjamin, 1955: 155-160). En tercer lugar, había una forma de perspectivismo que armonizó, por afectos y efecto, temas sagrados y seculares. Con la llegada de lo sensual a primer plano de efectos para romper el espacio entre arte-objeto y sujeto-espectador, el barroco transformó el cuerpo humano en carne ondulada, cremosa y palpable. Caravaggio (1571-1610) puso tal énfasis en los cuerpos de los campesinos, grandes, carnosos, hinchados, que sus trabajos fueron a menudo rechazados por las autoridades eclesiásticas por su falta de decoro. Su impacto en la obra de Rembrandt (en la *Lección Anatómica del Dr. Trulp* o *Mujer Bañándose en una Corriente*) fue considerable, pero en los países protestantes del norte de Europa la influencia del barroco fue algo más suave; por ejemplo, en la obra de Vermeer (1632-1675), de Delft.

El impacto pleno del barroco en términos de escala, color y calidad puede verse mejor en las representaciones mitológicas de Rubens (1577-1640); por ejemplo, *El Rapto de las Hijas de Leucipo* o *El Juicio de París*. En estos cuadros uno encuentra no la belleza austera del clasicismo, sino el uso de la mujer burguesa como fondo para exhibir el delirio virtual de la carne. Otro ejemplo, pero en un idioma bastante más diferente, es la obra de Velázquez (1599-1660), cuyo grabado del Papa Inocente X ha conseguido de manera sorprendente captar los gestos sensuales, amenazadores, saturninos de su cara. Estos artistas barrocos de vanguardia utilizaban el cuerpo para lograr efectos de masa excepcionalmente vívidos. Es sólo apropiado que uno de los artistas más excitantes del siglo XX, Francis Bacon (Boyne, 1988), volviera a la cara de Inocente X para destruir su seguridad ontológica a través del grito de una boca.

He sugerido un cierto paralelismo entre el barroco y la mentalidad post-moderna que ha intentado ilustrar brevemente por referencia a la cultura de masa de las sociedades urbanas del siglo XVII y sosteniendo que el barroco comprobó sus efectos de masa excitando los sentidos. Los techos barrocos goteaban carne abundante y sonrosada. Se puede, por supuesto, objetar que en términos económicos y políticos sería perverso llevar esta comparación demasiado lejos. Mientras tal nota de atención pudiera tener valor a primera vista, me parece que se puede defender el paralelismo. Una característica de la vida política barroca y contemporánea es la centralización del poder en una densa burocracia. El poder absolutista dependía de las políticas de mercantilismo, que requerían de la intervención del estado para regular el comercio internacional a través del control de las tasas de intercambio. Consecuencia de ello fueron la centralización del poder y el surgimiento de lo que podríamos denominar decisionismo. Aunque podría ser simplemente erróneo sostener que el

mundo capitalista occidental se basa en el absolutismo, el crecimiento de las grandes burocracias políticas ha representado en las democracias modernas un tema clave. La participación democrática efectiva en el Parlamento Europeo es simplemente imposible, y el ciudadano moderno se ve con frecuencia reducido a ser espectador más que partícipe. La democracia espectadora podría, en este sentido, ser la versión moderna del decisionismo barroco.

Si una comparación de la era barroca y del postmodernismo es plausible, entonces, ¿deberíamos empezar a preguntarnos si habrá un postmodernismo? En los últimos tiempos del barroco, las clases medias rechazaron el espectáculo del público mayoritario y floreció el rococó como un estilo bonito, de decoraciones de interior. Las grandes demostraciones del barroco público las convirtió Jean Watteau (1684-1721) en escenas placenteras de hechos de amor. Podríamos recordar que Weber sostuvo que hay un número de posibles respuestas a la fragmentación, alienación y racionalización de la sociedad. Estas respuestas culturales incluían el regreso a la religión convencional, la llamada sería a la política, el erotismo de Otto Gross, o el cultivo de una vida interior personal que se parecía a la concepción de Troeltsch del misticismo y que debería tratarse tranquilamente, o *pianissimo*. Quizás los dilemas y retos del postmodernismo en nuestra era serán psicológicamente demasiado exigentes y demasiado peligrosos; en este caso, quizás el barroco postmoderno se reemplazará por la privatización de lo social, que han descrito Robert Bellah y sus colegas en *Hábitos del Corazón* (1985). El público se tornará en un ruedo de opiniones organizadas y sentimientos privatizados. El individualismo rococó y la cultura de sentimentalismo podría ser conveniente, cuando no una triste conclusión al debate entre modernismo y postmodernismo.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T., y HORKHEIMER, M. (1979): *Dialectic of Enlightenment*, London: Verso.
- ARDEY, R. (1971): *The Territorial Imperative*, London: Collins.
- BACHERLARD, G. (1987): *The Psychoanalysis of Fire*, London: Quartet Books.
- BARBER, B. (1970): *L. J. Henderson on the Social System*, Chicago: University of Chicago Press.
- BARKAN, L. (1975): *Nature's Work of Art: the Human Body as Image of the World*, New Haven: Yale University Press.
- BARTHES, R. (1977): *Sade/Fourier/Loyola*, London: Jonathan Cape.
- BATAILLE, G. (1987): *Eroticism*, London: Mario Boyars.
- BAUMAN, Zygmunt (1989): *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.
- BEAUVOIR, S. de (1962): *Must We Burn Sade?*, London: John Calder.
- BELL, D. (1976): *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann Educational.
- BELLAH, Robert N.; MADSEN, Richard; SULLIVAN, W. M.; SWIDLER, Ann, y TIPTON, Steven M. (1985): *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press.
- BENDIX, R. (1977): «Province and metropolis: the case of eighteenth-century Germany», en J. Ben-David y T. N. Clark (eds.), *Culture and its Creators. Essays in Honour of Edward Shils*, Chicago y London: University of Chicago Press, pp. 119-149.

- BENJAMIN, W. (1955): *Urpung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main: Suhrkamps.
- (1982): *Das Passagen-Werk*, 2 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamps.
- BERGER, P. L., y KELLNER, H. (1965): «Arnols Gehlen and the theory of institutions», *Social Research*, 32: 110-115.
- BERGER, P. L., y LUCKMANN, T. (1967): *The Social Construction of Reality*, London: Allen Lane.
- BERTILSSON, M. (1986): «Love's labours lost? A sociological view», *Theory, Culture & Society*, 3 (2): 19-35.
- BOURDIEU, P. (1984): *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge & Kegan Paul.
- BOWRA, C. M. (1959): *The Heritage of Symbolism*, London: Macmillan.
- BOYNE, R. (1988): «The art of the body in the discourse of postmodernity», *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3): 527-543.
- BRAIN, R. (1979): *The Decorated Body*, London: Hutchinson.
- BROWN, N. O. (1959): *Life Against Death: the Psychoanalytic Meaning of History*, Middletown: Wesleyan University Press.
- (1966): *Love's body*, New York: Random House.
- BRUMBERG, J. J. (1988): *Fasting girls: the Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BUCI-GLUCKSMANN, C. (1984): *La raison baroque, Baudelaire à Benjamin*, Paris: Editions Galilee.
- (1986): *La folie du voir, de l'esthetique baroque*, Paris: Editions Galilee.
- BÜRGER, P. (1984): *Theory of the Avant-garde*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BURROW, J. W. (1970): *Evolution and society: a study in Victorian Social theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CARTER, A. (1979): *The Sadeian Woman: an exercise in cultural history*, London: Virago.
- COUSIN, M., y HUSSAIN, A. (1984): *Michel Foucault*, New York: St. Martin's Press.
- DOUGLAS, M. (1970): *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth: Penguin Books.
- (1973): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Harmondsworth: Penguin Books.
- DREYFUS, H. L., y RABINOW, P. (1982): *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester Press.
- DUERR, H. P. (1988): *Nacktheit und Scham: der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DURKHEIM, E., y MAUSS, M. (1963): *Primitive Classification*, London: Routledge & Kegan Paul.
- ELIAS, N. (1987): «On human beings and their emotions: a process-sociological essay», *Theory, Culture & Society*, 4 (2-3): 339-361.
- (1988): «Was ich unter Zivilisation verstehe. Antwort auf Hans Peter Duerr», *Der Zeir*, 25, 17 June.
- FAUST, B. (1981): *Women, Sex and Pornography*, Melbourne: Melbourne House.
- FEATHERSTONE, M. (1982): «The body in consumer culture», *Theory, Culture & Society*, 1 (2): 18-33.
- FEATHERSTONE, M., y HEPWORTH, M. (1983): «The midlifestyle of "George and Lynn"», *Theory, Culture & Society*, 1 (3): 85-92.
- FOUCAULT, M. (1981): *The History of Sexuality; Volume One: and Introduction*, Harmondsworth: Penguin Books.
- (1987): *The Use of Pleasure: the history of sexuality*, vol. 2, Harmondsworth: Penguin Books.
- (1988): *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and other writings 1977-84*, New York y London: Routledge.
- FOX, R. A. (1976): *The Tangled web. The structure of disorder in the anatomy of melancholy*, Berkeley: University of California Press.
- FREUD, S. (1950): *Totem and Taboo*, London: Routledge & Kegan Paul.
- GARKINKEL, H. (1956): «Conditions of successful degradation ceremonies», *American Journal of Sociology*, 61: 420-424.

- GEHLEN, A. (1988): *Man, his Nature and Place in the World*, New York: Columbia University Press.
- GIDDENS, A. (1984): *The Constitution of society: an outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press.
- (1989): *Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- GLASSMAN, R. M. (1986): *Democracy and despotism in primitive societies*, 2 vols., New York: Associated Faculty Press.
- GORDON, C. (1980): *Michel Foucault, Power/knowledge. Selected Interviews and other writings 1972-1977*, Brighton: Harvester Press.
- GORZ, A. (1982): *Farewell to the working class: an essay on post-industrial socialism*, London: Pluto Press.
- HABERMAS, J. (1987): *The Philosophical discourse of modernity*, Cambridge: Polity Press.
- HENNIS, W. (1988): *Max Weber: Essays in reconstruction*, London: Allen & Unwin.
- HERTZ, R. (1960): *Death and the right hand*, New York: Cohen & West.
- HIRST, P. Q. (1975): *Durkheim, Bernard and Epistemology*, London: Routledge & Kegan Paul.
- HIRST, P., y WOOLLEY, P. (1982): *Social relations and human attributes*, London: Tavistock.
- HOLTON, R. J., y TURNER, B. S. (1989): *Max Weber on Economy and society*, London: Routledge.
- HOY, D. C. (ed.) (1986): *Foucault, a critical reader*, Oxford: Basil Blackwell.
- HUGHES, H. Stuart (1959): *Consciousness and Society: The Reorientation of European social thought 1890-1920*, London: MacGibbon & Kee.
- JAY, M. (1973): *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt school and the institute of social research 1923-50*, London: Heinemann Educational.
- (1984): *Adorno*, London: Fontana.
- (1986): «In the Empire of the Gaze: Foucault and the denigration of vision in twentieth-century French thought», en David Couzens Hoy (ed.), *Foucault, a critical reader*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 175-204.
- (1988): *Fin-de-siècle socialism*, New York y London: Routledge.
- KAMENKA, E. (1970): *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, London: Routledge & Kegan Paul.
- KANTOROWICZ, E. (1957): *The king's two bodies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- KLAGES, L. (1963): *Vom kosmogonischen Eros*, Bonn: Bouvier.
- KROEBER, A. L. (1923): *Anthropology*, New York: Harcourt.
- (1952): *The nature of culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- KROEBER, A. L., y PARSON, T. (1958): «The concepts of culture and of social system», *American Sociological Review*, 23: 582-583.
- KROKER, A.; KROKER, M., y COOK, D. (eds.) (1987): *Body invaders, panix sex in America*, Don Mills, Ontario: Oxford University Press.
- (eds.) (1989): *Panic Encyclopedia. The definitive guide to the postmodern scene*, London: Macmillan.
- KUPER, A. (1988): *The invention of primitive society, transformations of an Illusion*, London: Routledge.
- LACAN, J. (1971): «Kant avec Sade», en *Ecrits*, 11, Paris: Editions de Seuil.
- LASH, S. (1984): «Genealogy and the body: Foucault/Deleuze/Nietzsche», *Theory, Culture & Society*, 2 (2): 1-18.
- LEMERT, C. C., y GILLAN, G. (1982): *Michel Foucault: Society Theory and Transgression*, New York: Columbia University Press.
- LEVIN, D. M. (1985): *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- LORENZ, K. Z. (1966): *On Aggression*, London: Methuen.
- MCGRATH, W. J. (1974): *Dyonisian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven y London: Yale University Press.
- MACRAE, D. G. (1975): «The body and social metaphor», en J. Benthall y T. Polhemus (eds.), *The Body as a Medium of Expression. An Anthropology*, New York: Dutton, pp. 59-73.
- MANNHEIM, K. (1960): *Ideology and Utopia*, London: Routledge & Kegan Paul.

- MARAVALL, J. A. (1986): *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*, Manchester: University of Manchester Press.
- MARCUSE, H. (1969): *Eros and Civilization*, London: Sphere Books.
- MARKIDES, K. S., y COOPER, C. L. (eds.) (1987): *Retirement in Industrialized Societies. Social, Psychological and Health Factors*, Chichester: John Wiley.
- MARTIN, L. H.; GUTMAN, H., y HUTTON, P. H. (1988): *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock.
- MEGILL, A. (1985): *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley: University of California Press.
- MENNEL, S. (1987): «On the civilizing of appetite», *Theory, Culture & Society*, 4 (2-3): 373-404.
- MILLER, Alec (1949): *Tradition in Sculpture*, London: Studio Publications.
- MORRIS, D. (1967): *The Naked Ape*, London: Jonathan Cape.
- (1977): *Man Watching. A Field Guide to Human Behaviour*, New York: Abrams.
- NIETZSCHE, F. (1980): *Untimely Meditations. Four Essays on the Advantage and Disadvantage of History for Life*, Indianapolis: Hackett.
- O'NEILL, J. (1985): *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*, Ithaca y London: Cornell University Press.
- OSSOWSKI, S. (1963): *Class Structure in the Social Consciousness*, London: Routledge & Kegan Paul.
- OXAAL, I.; POLLACK, M., y BOTZ, G. (eds.) (1987): *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, London: Routledge & Kegan Paul.
- PARSON, T. (1934): «Some Reflections on the nature and significance of economics», *Quarterly Journal of Economics*, 48: 511-545.
- PELS, D., y CRÉBA, A. (1988): «Carmen —or the invention of a new feminine myth», *Theory, Culture & Society*, 5 (4): 579-610.
- POLHEMUS, T. (1978): *Social Aspects of the Human Body*, Harmondsworth: Penguin Books.
- POSTER, M. (1978): *Critical Theory of the Family*, New York: The Seabury Press.
- ROSALDO, M. A., y LAMPHERE, L. (eds.) (1974): *Woman Culture and Society*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- ROSEN, G. (1979): «The evolution of social medicine», en H. E. Freeman, S. Levine y L. G. Reeder (eds.), *Handbook of Medical Sociology*, New Jersey: Prentice Hall, pp. 23-52.
- RYCROFT, C. (1971): *Reich*, London: Collins.
- SCHUTTE, O. (1984): *Beyonde Nihilism: Nietzsche without Masks*, Chicago: University of Chicago Press.
- SCHWENKER, W. (1987): «Passion as a mode of life: Max Weber, the Otto Gross Circle and eroticism», en W. J. Mommsen y J. Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, London: Allen & Unwin, pp. 483-498.
- SOHN-RETHEL, A. (1978): *Intellectual and Manual Labor, a Critique of Epistemology*, London: Macmillan.
- SONTAG, S. (1989): *AIDS and its Metaphors*, New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- STAUTH, G., y TURNER, B. S. (1988a): *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford: Basil Blackwell.
- (1988b): «Nostalgia, postmodernism and the critique of mass culture», *Theory, Culture & Society*, 5 (2-3): 509-526.
- (forthcoming): «Ludwing Klages and the origins of critical theory», *Theory, Culture & Society*.
- SULEIMAN, S. R. (ed.) (1986): *The Female Body on Western Culture*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TAWNEY, R. H. (1926): *Religion and the Rise of Capitalism*, New York: Harcourt Brace.
- TIMASHEFF, N. S. (1957): *Sociological Theory, its Nature and Growth*, New York: Random House.
- TIMPANARO, S. (1975): *On Materialism*, London: New Left Books.
- TOURAINÉ, A. (1971): *The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*, New York: Random House.

- TURNER, B. S. (1981): *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, London: Routledge & Kegan Paul.
- (1982): «The discourse of diet», *Theory, Culture & Society*, 1 (1): 23-32.
- (1983): *Religion and Social Theory: a Materialist Perspective*, London: Heinemann Educational.
- (1984): *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: Basil Blackwell.
- (1988): *Status*, Milton Keynes: Open University Press.
- VAN PEURSEN, C. A. (1961): *Lichaam-Ziel-Geest, inleiding tot een fenomenologische anthropologie*, Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- WILSON, E. O. (1975): *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

(Traducción: Marta MELERO GÓMEZ.
Revisado por M.^a Carmen BAÑUELOS.)

RESUMEN

En contraste con la sociología, al cuerpo humano se le ha concedido un puesto de vital importancia en la antropología desde el siglo XIX. Hay al menos cuatro razones que explican la importancia del cuerpo en la antropología.

La primera es el desarrollo de la antropología filosófica, y la cuestión del cuerpo en relación con la ontología del Hombre (la palabra «Hombre» se emplea deliberadamente aquí para señalar a un género entendido como humanidad, y la posibilidad de que la clásica ciencia social fuera en sí misma generada o de hecho inventara un verbo del cuerpo). Históricamente hablando, la antropología se ha inclinado a plantear cuestiones de esencia universal de la humanidad, porque la antropología en el contexto del colonialismo europeo forzó a dirigir el problema de los universales humanos (de la ontología) de acuerdo con las variantes y diferencias de las relaciones sociales. El centro ontológico de la encarnación humana ha surgido como consecuencia de un foco de universalidad.

ABSTRACT

In contrast to sociology, the human body has been accorded a place of central importance in anthropology since the nineteenth century. There are at least four reasons which explain the prominence of the body in anthropology.

The first is the development of philosophical anthropology, and the issue of the body in relation to an ontology of Man (the word «Man» is deliberately employed here to indicate a gendered understanding of humanity, and the probability that classical social science was itself gendered or indeed, to invent a verb, bodied). Historically speaking, anthropology has been more inclined to pose questions about the universal essence of colonialism was forced to address the problem of human universals (of ontology) in relation to variations and differences of social relationship. The ontological centrality of human embodiment consequently emerged as a focus of universality.