

EL CUERPO Y LA NATURALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Steffan Igor Ayora Diaz*

INTRODUCCIÓN

En este inicio de siglo no pasa un día sin que los sujetos, hombres y mujeres, consumidores de revistas y periódicos y de medios visuales de comunicación (sea cine, televisión o publicidad gráfica en general) no reciban una gran cantidad de mensajes, consejos, invitaciones, admoniciones, adulaciones, interdicciones, condenas, así como información “científica” y “objetiva”, con los que se les conmina a mantenerse saludables, bellos y en forma. La información es por lo general heterogénea, ambigua, a veces ambivalente

(o sesgada) y, en general, poco consistente, sea en una o entre varias fuentes de información o en un momento o periodo dado. En la última década, la “obesidad” ha vuelto a ganar un lugar importante en los medios de comunicación, en el discurso autorizado de la medicina y en el imaginario social. La gordura se presenta cada vez con mayor fuerza como la fuente de los males presentes y futuros de nuestra sociedad; como un defecto moral, médico y psicológico. Lo que da unidad a estas distintas y variadas formas discursivas es el cuerpo humano. El cuerpo así representado expone una paradoja fundamental: por una parte, el metabolismo, los genes, la psicología (determinada por los genes) —es decir su materialidad última— determina el destino

*Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

de su forma. Por otra parte, la voluntad, el poder de la decisión, el autocontrol y el dinamismo de la actividad física y el propósito moral pueden transformarlo, si el individuo así lo decide.

En este artículo quiero argumentar, desde la antropología, que es necesario desarrollar una perspectiva crítica con respecto al papel que la sociedad y la cultura juegan en la significación y construcción del cuerpo, sea como la instancia última que determina el destino de los sujetos como, en otro extremo, su irrelevancia para la subjetividad (por ejemplo, en la construcción del concepto de poshumanidad que discuto más abajo). El legado cartesiano de las culturas del Atlántico Norte nos ha conducido al desarrollo de dicotomías y de formas de pensar y usar el cuerpo, que presumen una superioridad de la mente sobre aquél (vehículo transitorio del espíritu o de la mente), o que hacen radicar toda la conducta humana en la materialidad de los genes y de las estructuras microscópicas del organismo vivo. Al presentar mi argumento, revisaré la literatura contemporánea sobre el cuerpo, mostrando cómo múltiples esfuerzos por superar la dicotomía cartesiana corren en riesgo de simplemente desplazarla o silenciarla sin realmente trascenderla. Mi objetivo no es denunciar el fracaso de esos esfuerzos sino, más bien, insistir en la necesidad de una aplicación reflexiva y crítica del pensamiento y modelos de análisis de los fenómenos socioculturales que acompañan y significan los cuerpos humanos. La sociedad contemporánea coloca un énfasis importante sobre el control y moldeamiento de los cuerpos. La antropología, en este sentido, nos ofrece la posibilidad de entender el contexto cultural de este inicio de siglo, que permite objetivar y desarrollar una pers-

pectiva instrumental con respecto al cuerpo propio y el de otras personas. Si la naturaleza era destino, la modernidad nos ha enseñado que la naturaleza es apropiable, modificable, y puede ser sujeta a la voluntad de los individuos (Eder, 1996).

Al iniciar mi actual investigación sobre cocina e identidad en Yucatán, en el año 2000, había decidido dejar de lado la preocupación por el aspecto nutricional de la comida. Sin embargo, he debido reconocer lo ineludible, en la sociedad contemporánea, del discurso nutricional (independientemente de su "verdad"), que contribuye a dar forma y contenido a las formas locales, culturales e intersubjetivas en las que se construye el paisaje culinario regional. En este ensayo examino las distintas formas discursivas, las representaciones y las formas objetivantes que se han sedimentado progresivamente en un régimen de verdad sobre la naturaleza, que esencializa las diferencias entre los cuerpos. Mi propósito es contribuir a la desnaturalización del cuerpo y argumentar que, desde la antropología, necesitamos enfatizar las raíces culturales, sociales, políticas (en el sentido del ejercicio de poder entre distintos grupos) y económicas que han contribuido a la construcción de las distintas formas contemporáneas de comprensión del cuerpo, mismas que quedan generalmente silenciadas por el paradigma reductivo materialista-objetivante.

No es la primera vez que una meta como la presente se plantea desde la antropología o desde las ciencias sociales y humanas (ver, por ejemplo, Frank, 1991; O'Neill, 1985; Shilling, 1993; Strathern, 1996; Turner, 1991, 1996). Lo complejo (y lo inacabado) de esta empresa encuentra su razón en distintos problemas irresueltos (y seguramente

sin solución final): primero, la antropología no es una disciplina monolítica que pueda ser definida, de una vez y por todas, por una sola y única manera de aproximarse a los fenómenos humanos. Los y las antropólogos reconocemos que estos fenómenos tienen dimensiones espaciales, temporales, materiales, narrativas y semánticas. Los enfoques teóricos que usamos en la antropología son múltiples y privilegian una o más entre las distintas dimensiones que componen la “realidad” social, económica, política, cultural de la vida cotidiana moderna. En esta discusión parto de la perspectiva sociocultural; en consecuencia, trato de tomar en consideración las otras dimensiones del fenómeno, en tanto que contribuyen en la construcción de eso que entendemos como “cuerpo”.

Un segundo problema es que el cuerpo evoca la “realidad” y nos remite a lo “material”. En consecuencia, y en contraste con las ciencias naturales, desde la antropología sociocultural nos hemos preocupado por la construcción social del cuerpo y de los diversos significados culturales que recibe. Por tanto, de manera a veces irreflexiva, se ha replicado la dicotomía cartesiana, llevando a muchos y muchas antropólogas al análisis objetivante del cuerpo, subordinando esta materialidad a los productos y procesos mentales. Ésta es una aporía que ha surgido de la necesidad de reconocer, al mismo tiempo, la existencia física del cuerpo humano y su significación social y cultural. Reconociendo los límites que esta materialidad y objetividad establecen como fundamentales, algunos autores han dirigido múltiples críticas al análisis sociocultural del cuerpo. Sin embargo, me parece importante e inevitable el reconocimiento de que tanto la “materialidad” como la “objetividad”

son en sí construcciones sociales histórica y culturalmente enraizadas (Laqueur, 1990; Butler, 1993), y que adquieren significados heterogéneos entre distintos grupos sociales y culturales. Por ejemplo, en la racionalidad moderna estamos dispuestos a aceptar la causalidad de eventos solares o lunares sobre los terrestres, pero encontramos dificultades para reconocer la influencia de los espíritus de ancestros o animales sobre nuestra salud (como en contraste se acepta, por ejemplo, entre pobladores de los Altos de Chiapas y otras partes de Mesoamérica; ver Ayora Diaz, 2002).

El cuerpo, desde una perspectiva sociocultural, se constituye como un sitio en el que discursos, imaginarios, fantasías y utopías son articulados con estructuras de significación y de poder. Los desplazamientos y los movimientos de ese cuerpo reciben atribuciones semánticas que nos permiten hablar de ellos como “prácticas” y éstas, a su vez, permiten a veces la reproducción, a veces la transformación de la relación práctica/sociedad/cultura y, por tanto, pueden contribuir a transformar la sociedad misma (y la cultura).

Tercero, hablar de “la sociedad contemporánea” no es recurrir a una fórmula vacía: por ella nos referimos a una sociedad con una formación cultural idiosincrásica que ha sido llamada de múltiples maneras: moderna, moderna tardía, posmoderna, neo-moderna, de riesgo, de capitalismo tardío, de capitalismo desorganizado, poscolonial y/o globalizada. A esta formación cultural se le han reconocido distintas características: la desdiferenciación, la reflexividad, el predominio de la dimensión estética, el reinado de lo efímero, el reconocimiento y celebración de la hibridación, el caos, la disolución de las grandes narrativas y su

desplazamiento por los *petits récits*, la fragmentación social, la disolución del sujeto de la historia y la aparición de los nuevos movimientos sociales basados en la identidad, la incertidumbre, el cuestionamiento de la verdad y la objetividad como metas obtenibles (o deseables), la preeminencia del simulacro y del reinado de los objetos, el dominante papel del consumo (que desplaza progresivamente, aunque nunca absolutamente, a la producción) en la economía (Baudrillard, 1997/1998; Bauman, 1995; Beverley, 1999; Bhabha, 1994; Giddens, 1991; Harvey, 1990; Lash, 1997; Lash y Urry, 1994; Lyotard, 1984; Melucci, 1996; Robertson, 1992)¹. Ésta es una sociedad en la que después de siglos de globalización cultural, como ya hemos propuesto, la modernidad está presente en todas partes, en distintas formas; hoy la “tradición” es progresivamente reconocida como una forma de referirnos al sujeto moderno, que se encuentra excluido o limitado en su acceso a los “beneficios” que concede nuestra economía y nuestro sistema político (Ayora Díaz y Vargas Cetina, 2005).

En lo cultural, es necesario reconocer la coexistencia de tropos que se convierten en alternativas para, en momentos distintos, enfatizar distintos aspectos de la relación entre el individuo y la sociedad. Harvey (1990) y Lash y Urry (1994), por ejemplo, han dibujado los contornos de la sociedad posindustrial global en la que el posfordismo desplaza las formas masivas y homogeneizantes de consumo. Es decir, desde la

Segunda Guerra Mundial comenzó a gestarse y se instauró el mercado de nichos en el que los sujetos de sociedades multiculturales tienen la posibilidad de escoger de manera consciente y activa las formas de consumo más adecuadas a su personalidad o a su cultura. Estas formas de consumo se corresponden con un creciente individualismo que da sentido a los proyectos corporales, sean estos según las corrientes de moda o a contracorriente². Al mismo tiempo, Beck (1998), por ejemplo, nos ha hecho ver cómo con la guerra fría y con la disolución de las formas sociales previas (movimientos de clase, por ejemplo), con el desarrollo tecnológico y con la creciente distancia entre el conocimiento popular y el científico, surgía lo que hoy algunos caracterizan como una sociedad de riesgo. Estos tropos se alternan según momentos y contextos sociales y económicos específicos. Los sujetos con su delgadez o su obesidad, con su ascetismo o con su deseo descontrolado pueden participar con sus cuerpos en la sociedad de consumo y explicarse a sí mismos, o a los demás, sus preferencias de acuerdo con una u otra forma de representar/se en el mundo.

Partiendo de estas premisas, la siguiente exposición tiene como objetivo sugerir la necesidad de una mirada crítica para orientar el estudio antropológico del cuerpo. Para

¹ Queda fuera de los propósitos de este ensayo el discutir cada uno de estos conceptos. Puede encontrarse un resumen de la posición que aquí tomo en Ayora Díaz, 2002.

² Los proyectos corporales se basan en la individuación de los motivos y de las relaciones entre sujetos. La mayor individualización permite a los sujetos retar a su propia naturaleza (representada por su cuerpo) y diseñar proyectos de mediano a largo plazo en los que buscan la transformación consciente de sí mismos, sea mediante dietas, ejercicio, cirugía plástica, el uso de spas y salones de belleza, y otras intervenciones sobre la apariencia del cuerpo (ver, por ejemplo, Echeverría Echeverría, 2003; Pérez García, 2004; Quintal Ávila, 2006).

ello será necesario describir, al menos brevemente, el camino ya recorrido por la antropología del cuerpo, sus desarrollos actuales y los campos que se abren para los estudios antropológicos sobre el cuerpo en México (por supuesto, por su brevedad esta revisión hace poca justicia a la gran heterogeneidad de enfoques sociales y preocupaciones filosóficas acerca del cuerpo, o a los estudios ya plenamente establecidos en la historia, arqueología y antropología mexicanas). En la primera sección describo los antecedentes teórico-etnográficos de este campo de análisis. En la segunda discuto las aportaciones que la antropología y otras disciplinas socioculturales han acumulado en los últimos veinte años y, por último, reviso de manera breve los argumentos que se han desarrollado en la antropología y las ciencias sociales con respecto a la obesidad, como un ejemplo de nuevas formas de naturalización de la diferencia.

EL CUERPO EN LA ANTROPOLOGÍA MODERNA

Como ha sido ya reconocido por distintos autores, a diferencia de otras disciplinas sociales, la antropología ha incluido, implícita o explícitamente, al cuerpo en sus descripciones y análisis (Lock, 1993; Turner, 1996; Strathern, 1996; Synnott, 1993). Mientras en la filosofía y en la sociología el tema del cuerpo ha sido soslayado, como resultado de preocupaciones disciplinarias por fenómenos más amplios, en los que la inmediatez del sujeto es entendida como un obstáculo para la explicación de las estructuras o los procesos sociales trascendentales (Butler, 1993; Leder, 1990; Stoller, 1997; Strathern 1996), en la antropología el cuer-

po está siempre presente. Las ceremonias de iniciación, los rituales, la magia, los conflictos, el intercambio, la producción, demandan, para su descripción, tomar en cuenta las prácticas de los individuos, tanto en su dimensión estructural como histórica, pero también en su dimensión corporal. Sin embargo, aunque el cuerpo ha sido descrito en sus mutilaciones, en sus enfermedades, en sus decoraciones, sus modificaciones, su praxis económica o simbólica, o su simbolismo propiamente dicho, la antropología ha mostrado poca tendencia a teorizar sobre el cuerpo en sí.

Entre los esfuerzos por proporcionar un marco interpretativo que permitiese teorizar sobre el cuerpo destacan, entre las décadas de 1930 y 1980, los trabajos de Marcel Mauss (1991), Mary Douglas (1966 y 1978) y Pierre Bourdieu (1977). Si el cuerpo había sido controlado, en siglos pasados, escondiendo lo grotesco y suprimiendo su desorden (Bajtín, 1987), y la “civilización” había escondido bajo vestidos la desnudez y enviado el sexo a las recámaras privadas (Elias 1979 y 1989), la militarización del fin de siglo XVIII e inicios del XIX permitió el desarrollo y perfeccionamiento de estrategias de regimentación y control de los movimientos de los cuerpos individuales y del cuerpo social (Armstrong, 1983; Lupton, 1995; Turner, 1987). La potencia de un Estado se exhibía mediante los despliegues ordenados de sus ejércitos y la fuerza muscular de sus soldados y ciudadanos. El desarrollo de la musculatura encontraría, en consecuencia, un auge importante desde ese periodo hasta la primera mitad del siglo XX (Budd, 1997; Green, 1986; Kasson, 2001). Es en este contexto histórico-social que Mauss escribió su ensayo sobre las técnicas corporales, expandiendo la metáfora

mecánica promovida por la separación cartesiana entre cuerpo y alma, y contribuyendo a consolidar la analogía entre los cuerpos y las máquinas (Johnstone, 1992; Lock, 1993; Seltzer, 1992; Synnott, 1993; Turner, 1996).

Mauss se preocupó por las formas en las que los cuerpos podían ser entrenados y moldeados socialmente. Si reconocemos que él debía de escribir entre dos guerras, en una nación amenazada por otras potencias militares europeas, podríamos entender mejor su preocupación por la subordinación de los cuerpos a técnicas que regulasen sus movimientos y desplazamientos. En efecto, en su ensayo, Mauss (1991) recurre con frecuencia a ejemplos tomados de su experiencia como soldado, tanto durante su entrenamiento como durante su interacción con soldados de otras nacionalidades que habían sido sujetos de distintas prácticas disciplinarias. En esencia, por ello, el ensayo desarrollaba un argumento que *desnaturalizaba* al cuerpo. La manera de caminar, de nadar o de acucillarse, la forma de tomar un instrumento o un arma no son naturales. La sociedad en la que uno vive, mediante las tareas que demanda de cada uno de sus individuos, enseña las formas correctas e incorrectas de llevar a cabo una acción. Más aún, estas técnicas corporales, aprendidas a lo largo de la vida, no son estáticas, ni siquiera dentro de una misma cultura. Mauss narra, por ejemplo, que cuando joven aprendió una técnica de nado que años después no lograba cambiar, aunque así lo deseara, puesto que ya había sido superada en eficiencia por nuevas técnicas disponibles para los deportistas jóvenes de su tiempo. Las técnicas corporales pueden también ser distintas dentro de una misma cultura según el género del individuo o según su

edad. Luego, cada cultura puede tener su propia técnica de reposo, de trabajo, de baile, sexual, de cuidado o de alimentación. En fin, los movimientos y desplazamientos, al ser entendidos como técnicas, son reconocidos como aprendidos y de origen social y cultural, no como una disposición basada en la naturaleza biológica del organismo humano.

El cuerpo tiene ya una larga historia ligada a los mecanismos de poder, por ejemplo, sirviendo de metáfora para el cuerpo de monarcas y de estados (Foucault, 1976). La percibida inmediatez y materialidad del cuerpo ha permitido dar un sentido cultural de naturalidad a las instituciones sociales. Dejando de lado en esta discusión los esfuerzos filosóficos que quisieran explicar la sociedad como un producto cognitivamente mediado por (y originado en) nuestros cuerpos humanos (ver por ejemplo Johnson, 1987; Lakoff y Johnson, 1980), revisaré algunos esfuerzos para alcanzar la comprensión del cuerpo y sus relaciones simbólicas con la sociedad.

Al igual que para Mauss, para Douglas es la sociedad la que da sentido al cuerpo, y la naturalidad del cuerpo es un producto cultural específico. *Pureza y peligro* (1966) es un esfuerzo general de sistematización de las formas simbólicas del cuerpo. A través del análisis de las formas heterogéneas en las que diversas culturas construyen su comprensión religiosa de lo puro y lo contaminado, Douglas nos demuestra que lo que aparece como aversiones naturales se encuentra localizado, primariamente, en el campo de los símbolos y significados. Aunque el libro se desarrolla como una vertiente de la antropología social de la religión, los distintos temas que ella trata en él nos permiten darnos cuenta de que su argumen-

to presume el reconocimiento de que las imágenes del cuerpo y la sociedad se encuentran inextricablemente ligadas: nuestras conductas, rituales y ceremonias, en las que por necesidad el cuerpo está involucrado, hacen referencia a la sociedad misma. La autora afirma:

El cuerpo es un modelo que puede tomar el lugar de cualquier sistema cerrado. Sus fronteras pueden representar cualquier frontera amenazada o precaria. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus distintas partes y sus relaciones proporcionan una fuente de símbolos para otras estructuras complejas. No podemos, probablemente, interpretar los rituales acerca de las excreciones, la leche materna, la saliva y otras, a no ser que estemos preparados a ver el cuerpo como un símbolo de la sociedad y a ver los poderes y los peligros atribuidos a la estructura social reproducidos en pequeño en el cuerpo humano. (1966: 115 [traducción mía])

La protección de las fronteras externas, de las relaciones internas y los rituales y ceremonias religiosas que se despliegan para reforzarlas, nos remiten a dos temas cuya presencia reconoce Douglas tanto en la sociedad como en los individuos (y sus cuerpos) que la conforman: el orden y el control. Los rituales tendrían entonces la función de mantener la integridad de los límites del grupo (sus potenciales contaminaciones), de proteger sus entradas y salidas (reflejadas en la preocupación por los orificios corporales), y de mantener el orden (prevenir la contaminación por distintos fluidos o excretas corporales).

Esta relación simbólica entre el cuerpo y la sociedad sería ulteriormente explorada en *Símbolos naturales* (1978). Aquí, Douglas

argumenta que no existen símbolos de valor universal. Cada cultura construye los significados de objetos, prácticas y otros productos de la actividad humana a partir de la experiencia y de los significados construidos por cada grupo específico. Si hay algo universal, es nuestra capacidad de producir símbolos y significados. Pero éstos siempre serán específicos en cada cultura. La naturalidad de los símbolos radica en su incorporación, en el hecho de que los símbolos se encuentran frecuentemente enlazados con el cuerpo y las prácticas de los individuos contribuyendo a su percepción como algo "natural" (esto es, el individuo no emprende una reflexión sobre las condiciones históricas y estructurales que informan la construcción de significados, sino que los toma por dados, como parte de su propia naturaleza). Para Douglas, por tanto, existen dos cuerpos entrelazados: el cuerpo social y el cuerpo físico; apunta:

El cuerpo físico puede tener un significado universal sólo en cuanto sistema que responde al sistema social. Lo que simboliza desde un punto de vista natural es la relación de las partes de un organismo con el todo. Los símbolos naturales son capaces de expresar la relación que existe entre un individuo y la sociedad a ese nivel sistemático general (*ibid.*: 107)

Siguiendo la formulación de estos dos cuerpos, hemos visto explotar al cuerpo en distintos números —los tres cuerpos de Schepher-Hughes y Lock (1987) y los cinco cuerpos de O'Neill (1985), por ejemplo. Estas distintas formulaciones y multiplicaciones del cuerpo buscan todas trascender la dicotomía cartesiana entre mente y cuer-

po, fuertemente arraigada en la cultura noratlántica.

Bourdieu (1977), por su parte, ha realizado un esfuerzo por trascender los límites del subjetivismo fenomenológico y el objetivismo científico a partir de la noción del *habitus*. Esta noción tiene sus raíces y paralelos en la tradición fenomenológica derivada de Husserl y la antropología de Mauss. En consecuencia, el concepto de *habitus*, y el modelo de interpretación social al que hace referencia, encuentra semejanzas en los trabajos de De Certeau (1984), Heller (1977) y Schutz y Luckmann (1973). Revestido en un lenguaje a veces poco claro, Bourdieu argumenta que las prácticas que cada individuo ejecuta corresponden a una estructura de prácticas codificadas y estructuradas por la sociedad en general. A su vez, esta estructura de prácticas contribuye en el proceso de re/creación de la estructura social. En este modelo, el cuerpo del individuo recibe atribuciones de tipo semántico o simbólico que contribuyen a naturalizar el orden social. Es el conjunto de prácticas individuales, condicionado por el *habitus*, el que tiende el puente entre el cuerpo y la sociedad. Como Bourdieu apunta:

En la práctica, es el *habitus*, la historia convertida en naturaleza, es decir negada como tal [como historia], que consigue en su practicidad la concordancia entre estos dos sistemas de relación en y a través de la producción de la práctica (1977: 78).

En la vida cotidiana, el intercambio de regalos adquiere un carácter irreflexivo: el individuo que recibe debe de responder, a futuro, con un regalo o prestación de similar valor. El tiempo y el lugar de los intercambios se encuentran sujetos al

sentimiento de lo que es correcto; sentimiento o disposición que ha sido adquirido por cada individuo a lo largo de su vida en el grupo.

El *habitus*, sin embargo, no es adquirido mediante la imposición de reglas o leyes explícitas y verbales. Desde la infancia, el individuo debe de aprender las formas correctas de andar, de vestir, de portar el cuerpo en su relación con individuos de la misma o de distintas edades o género, con miembros del grupo o individuos extraños a él. Este aprendizaje se da a través de la observación del cuerpo de los demás y de la ulterior encorporación o apropiación corporal por parte de cada sujeto. El cuerpo adquiere también una función mnemónica: la historia del grupo, sus valores, sus reglas, se convierten en parte del cuerpo de los individuos (*ibid.*: 94; ver también Connerton, 1989). Esto no quiere decir, sin embargo, que estos valores, prácticas y reglas de la conducta social queden fijas de una vez por todas. El *habitus* es una disposición con la capacidad de generar variaciones en la praxis y, con ello, transformaciones de la estructura social (Bourdieu, 1977: 95).

A pesar de que se ha convertido ya en lugar común acusar a Bourdieu de haber generado un concepto que impide contemplar el cambio social (ver, por ejemplo, Strathern, 1996), Bourdieu deja claro que el *habitus* no es una categoría ahistórica: para él, nos da una salida de las estructuras que la posición objetivista descubre y nos presenta como ineludibles. El *habitus* nos permite pasar

del *opus operatum* al *modus operandi*, de la regularidad estadística o la formulación algebraica al principio de la producción del orden observado, y a construir una teoría de

la práctica, o, más precisamente, la teoría del modo de generación de prácticas que es la precondition para el establecimiento de una ciencia experimental de la *dialéctica de la internalización de la externalidad y de la externalización de la internalidad*, o, simplemente, de incorporación y objetivación. (*ibid.*: 72, [traducción mía])

Bourdieu insiste en que el habitus es una disposición y, por tanto, no es inmutable ni ajeno a la historia. Sin embargo en la inmediatez práctica que tienen *para el sujeto* que las ejecuta se viven como si poseyesen un carácter casi natural e inmutable:

Si [las prácticas] **parecen estar determinadas por la anticipación** de sus propias consecuencias, por tanto **dando pie a la ilusión finalista**, el hecho es que, siempre tendiendo a reproducir las estructuras objetivas de las que son producto, son determinadas por las condiciones pasadas que ha producido el principio de su producción, esto es, por el resultado actual de prácticas pasadas idénticas o intercambiables, que coinciden con su propio resultado **en la medida** (y *solamente en la medida*) **que las estructuras objetivas de las que son producto sean prolongadas** en las estructuras en las cuales ellas funcionan. (*ibid.*: 72-73 [la traducción, negritas y cursivas son mías]).

Esto es, el habitus permite al sujeto ejecutar sus prácticas cotidianas como naturales e inmutables sin necesidad de reflexionar acerca de las condiciones históricas y estructurales que permiten su (re)producción. Sin embargo, las estructuras se transforman y con ellas el habitus (en tanto conjunto de prácticas), dando lugar a transformaciones de la vida social que se perciben subjetiva y

experiencialmente como imperturbables. Es a partir del modelo del habitus que Bourdieu se ha convertido en una de las fuentes principales para pensar el concepto de encorporación.

Ésta (*embodiment*) comenzó a adquirir mayor frecuencia en las discusiones antropológicas y sociales a partir de la crítica feminista y posestructuralista de la racionalidad y la ciencia. El enfoque objetivista, basado en la separación cartesiana entre mente y cuerpo, sujeto y objeto, naturaleza y sociedad, ha privilegiado un acercamiento depurado de subjetividad para lograr el análisis "factual" de las relaciones y fenómenos sociales. Este acercamiento tiene raíces claras en el establecimiento y la aceptación de la subjetividad/mente como un obstáculo para conocer la verdad. Partiendo de enfoques fenomenológicos, diversos autores y autoras han buscado recuperar la dimensión subjetiva e intersubjetiva en su acercamiento a los fenómenos sociales y culturales. El habitus se apreció, entonces, como un puente posible entre la subjetividad del agente y la objetividad de las estructuras sociales. El habitus, como encorporación, ha prometido superar la oposición mente/cuerpo a través del sentido práctico (Comaroff 1985, Csordas 1990, Lock 1993, Strathern 1996). La recuperación fenomenológica emprendida en la filosofía tendría su impacto en la formulación de distintos números de cuerpos. Por ejemplo, Schepher-Hughes y Lock (1987) proponían la necesidad de pensar en tres cuerpos: el experiencial o fenomenológico, el social y el político. Este último, en particular, hacía referencia al control de los cuerpos por parte de las instituciones sociales a los que Foucault (1976, 1977) ya había prestado atención. En el examen de la interacción

entre estos tres cuerpos, tales autoras sugerían la necesidad de reconsiderar el papel que las emociones podrían jugar para la superación de las dicotomías cartesianas. A su vez, partiendo de la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty (1993), y reconociendo la distinción entre un cuerpo físico y uno comunicacional, O'Neill (1985) proponía la existencia, para su análisis, de cinco cuerpos: el cuerpo del mundo (material), el social, el político, el consumidor y el médico. Es en razón de que el sujeto encorpora símbolos, significados, valores, que el cuerpo físico tiene la capacidad de reconocerse y reconocer al otro en interacción.

Sin embargo, en sus esfuerzos por superar la dicotomía cartesiana, estos trabajos han contribuido (involuntariamente) a una mayor fragmentación del cuerpo. La modernidad, como han señalado Habermas (1987), Lash (1997) y Latour (1983) entre otros, genera la tendencia a producir (o pensar) la separación y purificación de las distintas esferas de la vida cotidiana. Aunque el concepto de encorporación podía ayudar a trascender las fragmentaciones dicotómicas del cuerpo/sujeto, la multiplicación de cuerpos ha introducido una cierta tensión en estas propuestas alternativas ya que, según la sensibilidad individual del o la investigadora, se podría privilegiar el análisis social, el político, el comunicacional o el simbólico, por ejemplo, a expensas de los demás. Sin embargo, como se discutirá más abajo, estas formulaciones teóricas han contribuido a abrir algunos caminos que prometen llevarnos a formas productivas de comprensión antropológica.

LA RUPTURA POSESTRUCTURAL

Con la década de 1970 se comenzaron a vislumbrar caminos teóricos que permitían una salida de la crisis filosófica derivada de la creciente rigidez y ortodoxia de modelos previos de pensamiento (por ejemplo, el estructuralismo francés, el marxismo-leninismo, la interpretación freudiana). El modelo científico positivista entraba en revisión y los criterios de verdad, objetividad y acumulación progresiva del conocimiento eran cuestionados (por ejemplo, Kuhn, 1970; Feyerabend, 1993). En las ciencias sociales se cuestionaba la legitimidad de las grandes narrativas (modernidad, progreso, civilización) y se reconocía la coexistencia y legitimidad local de las pequeñas historias (o narrativas, *petits récits*) (Jay, 1984; Lyotard, 1984). Bajo la influencia de Wittgenstein (1973) el papel del lenguaje como fuente de significación se hacía evidente para filósofos, sociólogos, historiadores y antropólogos por igual. A partir de las argumentaciones desarrolladas durante esta década se consolidarían la antropología y la sociología interpretativas, así como distintas corrientes filosóficas de corte fenomenológico, hermenéutico, posestructuralista y posmoderno o deconstructivo (por ejemplo, Deleuze, 1994; Derrida, 1989; Foucault, 1973; Geertz, 1973; Ricoeur, 1970; Rorty, 1981).

La contribución de Foucault en este quiebre se ha constituido en una referencia obligatoria para gran número de discusiones acerca del cuerpo en la modernidad (o la posmodernidad). Su obra, de manera general, puede ser vista como una contribución en al menos dos distintos niveles de análisis teórico. En un primer momento, en su libro *Vigilar y castigar* (1976), propone en-

tender el poder no como una sustancia que puede ser poseída, sino como un efecto de las relaciones microscópicas que caracterizan las relaciones sociales cotidianas. Más aún, Foucault nos lleva a examinar las formas en que el discurso y el control social se institucionalizan, no sólo en la forma sólida de nuevas formas arquitectónicas del poder (como la cárcel, o aun de la habitación doméstica cotidiana como sugiere Donzelot [1977] siguiendo a Foucault) sino a través de la aparición y consolidación de distintas disciplinas. Estas últimas (por ejemplo, las estadísticas, la salud pública, el diseño urbano, la medicina) se transforman, en la era moderna, en formas discursivas encargadas de generar estrategias de control social y discursos que legitiman las estructuras desiguales de poder en la sociedad, sea ésta moderna o en modernización (ver, Armstrong, 1983; Lupton, 1995; Turner, 1987; Rabinow, 1989). Es mediante la regimentación de los cuerpos que el Estado, a través de sus instituciones, ha aspirado al *panopticon*, un instrumento de vigilancia capaz de *ver/saber* y por tanto de *controlar* los movimientos de los cuerpos individuales y el social.

Esta forma de entender el poder dejaba de lado, por supuesto, un aspecto importante: ¿cómo pueden el discurso y las instituciones o disciplinas someter a los cuerpos de los sujetos y el cuerpo social? Primero en *Historia de la sexualidad* (1977) y más adelante en *Técnicas del yo* (1988) Foucault ha desarrollado otro sentido de *disciplina*. Esto es, el sujeto de cara a discursos disciplinarios fundados en la ciencia y la racionalidad (desplazando a la religión en muchos casos, pero no siempre), legitimados gracias a reforzamientos intertextuales, se apropia progresivamente de estos discursos

y los lleva a la práctica en formas de disciplina del propio cuerpo. El individuo, en su cotidianidad, carece de los instrumentos para generar un conocimiento contrario a aquél desarrollado por la investigación científica. La ciencia informa al individuo de la necesidad de controlar los hábitos cotidianos para poder preservar la salud, tanto propia como la de las finanzas del estado.

Si, según *Vigilar y castigar*, en un momento de la historia hubo la necesidad de regular directamente los cuerpos mediante su entrenamiento y la homogeneización de los movimientos, en el siglo xx los sujetos mismos se hacen cargo de su propia disciplina y control. El sujeto debe abstenerse de comer sustancias definidas como nocivas (aunque la lista cambie frecuentemente de acuerdo con los cambios en el balance de poder entre corporaciones agroalimentarias; ver, por ejemplo, Nestlé, 2002), debe abstenerse de fumar, de ingerir bebidas alcohólicas, debe evitar la “promiscuidad” sexual, debe realizar ejercicios de manera rutinaria. En fin, el individuo se apropia del discurso disciplinario incorporándolo y llevándolo a la práctica, relevando a las instituciones de la necesidad de controlar activamente los cuerpos individuales y el cuerpo social. Cada sujeto se encargará de disciplinarse y regimentar el cuerpo propio.

Aunque este modelo ha sido criticado, quizás por las pocas esperanzas que nos da de escapar de este ejercicio del poder, es importante reconocer que puede tener un gran valor como herramienta para el análisis de un gran número de prácticas cotidianas en la sociedad contemporánea. El sujeto moderno, hombre o mujer, de manera solitaria o agrupándose en comunidades de sentido, se involucra en un ejercicio de ar-

ticulación y resignificación de distintos discursos disciplinarios para poder encontrar sentido en su vida social. La prensa, la televisión, el internet, nos dicen insistentemente qué imagen del cuerpo es deseable y cuál no lo es, nos dicen entonces que “verse bien es sentirse bien”, nos indican que la ciencia ha descubierto que tales alimentos son buenos y aquellos otros son nocivos; nos informan que una vida de ejercicio es una vida sana y que el ejercicio nos hace vernos bien (y sentirnos bien). Muchas de estas piezas de información vienen acompañadas de textos o se ligan con otros textos e íconos derivados de la ciencia, la tecnología y la racionalidad modernas. Ante este tipo de experiencia social, ante el proceso de apropiación, resignificación y encorporación de discursos disciplinarios (aun cuando mediados por su forma popular) el estudio de las disciplinas, en los dos sentidos arriba expuestos, puede favorecer el análisis crítico de las relaciones de poder en la sociedad contemporánea, especialmente aquellas mediadas por el discurso científico.

La ruptura posestructural ha sido favorecida por las contribuciones crítico-filosóficas de otros pensadores franceses. Deleuze y Guattari (1983), Derrida (1989) y Lyotard (1993) han contribuido al cuestionamiento de la dicotomía cartesiana al buscar descender al sujeto. Deleuze y Guattari, por ejemplo, al formular la noción del *cuerpo sin órganos*, nos invitan a pensar en las relaciones entre sociedad e individuo. El Estado, un cuerpo sin órganos, teme y busca suprimir las pulsiones de los órganos del cuerpo individual. Sin embargo, la sociedad, nos hacen recordar, es una de cuerpos; de cuerpos con pulsiones, acciones, acoplamientos; cuerpos que producen, consumen, excretan, se acoplan y se reproducen. El

individuo no es, para Deleuze y Guattari, ni para Derrida ni Lyotard, el eje principal de la vida social; el individuo es uno entre tantos nodos a través de los cuales cruzan los discursos, las miradas, la información, el saber y el poder. Aunque estos autores distan de estar en acuerdo (para Deleuze y Guattari el cuerpo es un sitio en el que el poder se instaura y se inscribe, mientras que para Lyotard la piel no se reduce a un sitio o superficie de inscripción; sus dobleces y orificios permiten, al menos potencialmente, la crítica del poder), sus argumentos nos han permitido repensar las formas en las que los significados de los cuerpos, de las prácticas y los discursos son apropiados por los integrantes de cualquier sociedad³.

Como resultado de la vertiente de crítica social y cultural iniciada en los años setenta, ha sido posible cuestionar la hegemonía del discurso objetivista y los criterios de acumulación de conocimiento y verdad establecidos por la ciencia moderna. La antropología contemporánea ha buscado liberarse de las formas de poder autorial/narrativo instituidas al final del siglo xix e inicios del xx en la propia disciplina (Clifford, 1988; Marcus y Cushman, 1982; Marcus y Fisher, 1986). Es a partir de los años ochenta que se han abierto, de manera más clara, un número de caminos para el estudio antropológico del cuerpo. Sin em-

³ Es cierto también que el lenguaje de estos filósofos se encuentra cargado por la terminología de los años sesenta y setenta. Este es un lenguaje criticado hoy aún por los antropólogos y antropólogas influenciados por estos autores (por ejemplo, el uso de un lenguaje fuertemente freudiano o lacaniano, así como un lenguaje alterizante que adjetiva prácticas y formas sociales como “primitivas” o “arcaicas”). A pesar de esto, los mismos autores abren la posibilidad de criticar y trascender estas categorías. Ver, entre otros, Miklitsch, 1998 y Stratton, 1996.

bargo, a pesar de sus potenciales contribuciones, algunos de estos enfoques, de maneras disímiles, han propiciado nuevas caras en el proceso de naturalización de la diferencia y la recodificación de la inefabilidad del *dictum* “cuerpo es destino”.

EL CUERPO Y LA NATURALIZACIÓN DE LA DIFERENCIA

Muchos estudios contemporáneos dan preeminencia a las formas de articulación local de significados que revelarían una contraposición a los distintos discursos universalizantes sobre el cuerpo que se derivan de las ciencias naturales (por ejemplo, las distintas explicaciones que hacen radicar la diferencia entre grupos e individuos humanos en el ADN humano, las implicaciones ideológicas y neo-eugénicas del proyecto GENOMA, el valor intercambiable de los órganos humanos, la superación tecnológica de las habilidades corporales). Sin embargo, el análisis no deja de estar cargado de ambivalencias y frecuentemente reifica la “naturaleza humana” en el cuerpo de los individuos. A continuación examino (de manera selectiva) algunos de estos campos de estudio que han permitido la formulación de alternativas para el análisis de las relaciones entre cuerpo y sociedad.

Fenomenología y posfenomenología. La brecha teórica abierta por Merleau-Ponty y Husserl ha permitido el desarrollo de investigaciones y reflexiones en torno a la experiencia que los individuos tienen de su cuerpo. Sin embargo, estas perspectivas derivadas de la tradición fenomenológica no se han restringido al análisis de las experiencias del individuo sino, por el contrario, han examinado la forma en la que esa

experiencia toma forma precisamente en el campo de significaciones social, cultural e históricamente constituidas. Reconociendo que el sujeto difícilmente presta atención consciente a su cuerpo si no es en situaciones extremas que lo convierten en un sujeto/objeto ineludible de la percepción, estos estudios han explorado cómo el dolor y el sufrimiento hacen el cuerpo presente. El trabajo de Scarry (1985) se ha convertido en referencia fundamental en el análisis del dolor, sea éste cotidiano como aquél, y especialmente que se deriva de la violencia y la tortura. Esta autora nos invita a preguntarnos cómo los sujetos pueden comunicar el dolor si, por sus características subjetivas, es una experiencia de difícil expresión, más aun en situaciones en las que la comunicación está predicada por la política. Es en estas situaciones que se da una “naturalización” de la experiencia social, ya que el sujeto carece de autorización para expresar su sufrimiento y la experiencia de la violencia; situación complicada porque en nuestra cultura se carece de un vocabulario socialmente compartido del sufrimiento. Scarry sugiere que es necesario construir una gramática, un sistema de convenciones narrativas que permitan socializar el sufrimiento individual. Esta perspectiva fenomenológica social, al privilegiar la experiencia del sujeto y la significación social del dolor y de la limitación corporal, abre el camino para el estudio antropológico y etnográfico de las discapacidades, sean estas motoras o de cualquier otro órgano corporal, sea en sociedades rurales o urbanas o de nuevas discapacidades, como por ejemplo se ha ido gradualmente construyendo el problema de la obesidad (*Body and Society*, 1999b; Cruz Flores, 2006; Das, Reynolds y Ramphel, 2001; De Garine, 1995; Finkler, 1994;

Good, Brodwin, Good y Kleinman, 1994; *Public Culture*, 2001).

Ihde (1993) ha propuesto denominar posfenomenología al reconocimiento de que las experiencias de los sujetos, en la sociedad contemporánea, se encuentran necesariamente inmersas y mediadas por la tecnología. Si desde Descartes la metáfora de la máquina ha estado presente en la forma noratlántica de conceptuar e imaginar el cuerpo (Canguilhem, 1992; Deleule, 1992; Seltzer, 1992; Schwartz, 1992), en esta transición de siglos la tecnología y sus potenciales conexiones al cuerpo han comenzado a dar lugar a nuevas fantasías y proyectos corporales (ver más abajo). Sin embargo, la posfenomenología nos permite abordar preguntas relacionadas con transformaciones en nuestra comprensión del cuerpo y sus capacidades en culturas con distintas formas de tecnología.

Finalmente, siguiendo esta tradición fenomenológica, el concepto de proyectos corporales nos da la posibilidad de explorar la formulación de planes de modificación corporal que distintos sujetos buscan llevar a cabo sobre sus propios cuerpos para alcanzar el ideal de cuerpo hegemónico en su grupo social (Shilling, 1991). Aunque formulados aparentemente por el individuo, cada proyecto corporal debe de apelar a los valores y al imaginario de la sociedad que el sujeto habita. Así, nos sugiere Brumberg (1997), es posible entender los esfuerzos emprendidos por mujeres adolescentes en su búsqueda de los cuerpos delgados promovidos por la publicidad comercial y el consumismo contemporáneos. Además de aquellas formas complacientes de elaborar proyectos corporales, algunas autoras y autores han explorado el tema de modificaciones más o menos radicales del cuerpo que

son realizadas como una crítica al conformismo consumista de la sociedad contemporánea (*Body and Society* 1999a, Mascia-Lees y Sharpe, 1992).

El cuerpo en la sociedad del consumo. Los proyectos corporales adquieren mayor importancia en la sociedad contemporánea. Un aspecto de esta sociedad es, como ya ha señalado Lash (1997), su alto nivel de reflexividad. Es decir, en la sociedad (pos)moderna los sujetos han roto en distintos grados con los lazos y valores de la "tradición" y pueden, en consecuencia, escoger seguir los valores que ellos encuentran en mayor acuerdo con sus propios deseos, impulsos, fantasías o personalidad. Con la pérdida de la normatividad ética de la "comunidad" tradicional cada sujeto es libre de afiliarse a una comunidad en la que encuentre otros individuos con preferencias de consumo, o de estilo de vida, o de sentido, similares. Estas nuevas comunidades permiten construir un sentido de legitimidad para valores e ideales que dan sentido al proyecto corporal de cada individuo (Ayora Diaz, 2003). En este caso, es de relevancia explorar cómo el consumo puede ser utilizado por sujetos inmersos en una red de valores, significados y prácticas culturales para "marcar" sus propios cuerpos y distinguirse de los demás (Galimberti, 1991).

Entre las formas menos radicales encontramos las formas en las que la vestimenta es utilizada para establecer jerarquías sociales. El acceso a ciertas marcas y formas de vestir, la manera de llevar un hábito, las partes del cuerpo que la ropa cubre, revela o sugiere, son importantes para entender los valores e ideales del cuerpo de distintos grupos sociales dentro de la cultura contemporánea (Friedman, 1994; Lowe, 1995). El

cuerpo, sea masculino o femenino, es objetivado y cargado de valor sexual y erótico. De aquí que exista la ambición de transformar el propio cuerpo en consonancia con los valores hegemónicos de la sociedad o del grupo de afiliación (Gimlin, 2002; Hooks, 1998; Weitz, 1998; Wolf, 1990; Young, 1998). Si bien el maquillaje ha sido históricamente, y en distintas culturas, una vieja estrategia para resaltar atributos o de esconder lo que se percibe como defectos (Beausoleil, 1994), hoy los y las consumidoras encontramos a nuestra disposición métodos más radicales de reconstrucción del cuerpo según las normas hegemónicas de belleza. La cirugía plástica se ha convertido en un medio más o menos disponible para eliminar todo aquello que socialmente sea considerado de menor valor (rasgos étnicos menospreciados y defectos físicos percibidos), o para “corregir” el cuerpo y alcanzar la forma de mayor valor ético y estético en la sociedad de afiliación. Por ejemplo, Gilman (1998) discute cómo en la cultura noratlántica hemos establecido lazos entre el cuerpo y la mente y hemos aceptado que un cuerpo bello es un cuerpo sano. Sin embargo, un subtexto en este discurso es precisamente que los atributos del cuerpo anglosajón son aquellos que se han aceptado como el paradigma de la belleza y la salud. Hoy día es posible encontrar en programas televisivos y en revistas, reportajes especiales sobre la cirugía plástica, en la que la principal justificación dada por médicos para realizar, por ejemplo, la implantación de prótesis mamarias (buscando aumentar sus dimensiones) y glúteas (buscando una redondez “deseable”) es la salud mental de las “pacientes” quienes están “sufriendo” por la percepción de su defecto corporal (en un reportaje de CNN, un médico reconocía

que aunque desde su propio punto de vista, unas pacientes adolescentes poseían ya “senos bellos”, llevó a cabo una cirugía para aumentarlos de tamaño y así proteger su salud mental)⁴. Kaw (1994) ha descrito el aumento en el número de cirugías faciales al que mujeres asiáticas se someten en los Estados Unidos para “corregir” sus párpados orientales. Estas mujeres se proponen tener párpados como los de las mujeres norteamericanas para alcanzar un estándar de belleza “occidental”. Haiken (1997) ha trazado el establecimiento y la consolidación de la cirugía plástica como una disciplina médica en la sociedad de consumo. Discute, por ejemplo, el poco valor que la sociedad norteamericana da al físico afroamericano y la forma radical en que Michael Jackson se ha apropiado de los valores hegemónicos de belleza. Esta autora también traza el desarrollo del discurso sobre los senos femeninos y la creciente industria de la cirugía plástica para ajustar las mamas a las dimensiones “ideales” según el concepto dominante de belleza (ver también Yalom, 1997).

Menos radicales (en procedimiento, y en general) que la cirugía plástica, pero de consecuencias más o menos durables en el cuerpo, es la práctica de los ejercicios físicos con el objetivo de perfeccionar las formas corporales heredadas. En el caso de los ejercicios y deportes es importante reconocer la importancia de la articulación de al menos tres niveles de discurso y valores: primero, en la sociedad de consumo contemporánea se da un mayor valor a la juventud y se menosprecia el cuerpo envejecido (Shilling, 1993). Segundo, en una sociedad patriarcal

⁴ *CNN en español*, Noticias de salud, 1 de enero de 2004.

como la cristiana, es el cuerpo del hombre el que se ha convertido en el estándar tácito del cuerpo (Laqueur, 1990). Tercero, las disciplinas de la salud han enfatizado el valor superior de un cuerpo "en forma" sobre aquél de los cuerpos "descuidados" (Schwartz, 1986). En este contexto sociocultural e histórico, nos encontramos, como sugiere Lingis (1994), en la situación paradójica por la cual el desarrollo tecnológico contemporáneo requiere menos ejercicio cotidiano de la fuerza física y el cuerpo musculoso se convierte en paradigma de belleza. En ciertos casos, es la búsqueda de la juventud la que da sentido a la actividad física regular. En otros casos, son la virilidad, y la potencia que se le asocia, la que impulsa el deseo de resaltar la musculatura (ver, por ejemplo, Aoki, 1996; Dinnerstein y Weitz, 1998; Horne, 2000; Jefferson, 1998; Lloyd, 1996; Martin, 1998; Martin y Gavey, 1996; Moore, 1997).

El discurso derivado de las disciplinas médicas ha sido también importante para fomentar el ejercicio físico y el control de la alimentación en búsqueda de un cuerpo sano y bello. En otra de las paradojas que resultan de una sociedad de la abundancia, nos encontramos con el hecho de que hoy las clases medias y altas urbanas, con alta capacidad de consumo, se encuentran de frente a un gran número de opciones y a una abundancia de alimentos. Sin embargo, deben restringir su ingesta diaria de alimentos para poder obtener y mantener un cuerpo bello y saludable. Como uno de los resultados de esta paradoja, surgen preocupaciones cotidianas en el ámbito doméstico, escolar y laboral relacionadas con la alimentación: la anorexia y la bulimia ya no son casos extraordinarios que acompañaban otras enfermedades siquiátricas; más aún, y

para complicar el recto vivir, ha surgido en años recientes el diagnóstico de ortorexia, la obsesión por comer de manera saludable (ver, por ejemplo, Brumberg, 1988; Nichter, 2000; Sobo, 1994; Winkler y Cole, 1994). El consumo de alimentos y la actividad física se encuentran así inextricablemente ligados al estado de salud y a la belleza corporal que uno o una *debe* aspirar a alcanzar (Bordo, 1993). Estos temas nos remiten al análisis de las relaciones entre cuerpo y poder.

Cuerpo y disciplina. El análisis de la relación cuerpo-poder presenta varios posibles caminos: primero, siguiendo a Foucault, tenemos la posibilidad de analizar las formas en las que el discurso disciplinario se apropia del cuerpo y adquiere autoridad para determinar cuáles son sus formas deseables, sanas y bellas. En segundo lugar, es posible examinar las distintas formas de apropiación de esos discursos disciplinarios para adquirir, como sujetos, la experiencia de ser nosotros mismos, y no la sociedad, quienes controlamos y damos forma a nuestros cuerpos. En tercer lugar es posible analizar las formas en las que las innovaciones científicas y tecnológicas contribuyen a legitimar la invasión y colonización del cuerpo por parte de las instituciones sociales. El cuerpo de la mujer, en estos casos, ha sido particular "objeto" de atención y de apropiación por parte de la ciencia. Ésta se ha convertido, a lo largo del siglo xx y de lo que va del xxi en una de las principales fuentes de legitimación del poder.

Detrás de una fachada de objetividad, el discurso científico ha perpetuado las dicotomías hombre/mujer, sociedad/naturaleza y ha contribuido a asignar a las mujeres, sus conocimientos y prácticas un papel subordinado (aunque ciertos sectores mas-

culinos son subordinados también, por ejemplo, los indígenas, los africanos y los asiáticos). Es la ciencia moderna la que ha tomado al cuerpo del hombre como paradigma normativo, la que ha asociado la sexualidad y el cuerpo de la mujer a la naturaleza (que en la modernidad tiene que ser controlada), y ha confinado a la mujer, al menos discursivamente, al papel de reproductora (Gallagher y Laqueur, 1987; Jacobus, Keller y Shuttleworth, 1990; Jordanova, 1989). El discurso médico progresivamente ha alienado a las mujeres de su propio saber reproductivo y gradualmente ha restringido el control que las mujeres tienen sobre su propia reproducción (Balsamo, 1996; Ginsburg y Rapp, 1995; Martin, 1987). El discurso científico sobre la alimentación y la dieta ha sido también controlado por la medicina, y ésta es la única autorizada para producir discursos con validez normativa universal, soslayando la dimensión moral que informa la discusión sobre el sano/buen comer (Turner, 1996). Así, son las ciencias de la salud las que se han erigido en las fuentes normativas de la vida cotidiana: un cuerpo sano es aquél que se alimenta bien, que realiza actividades físicas y controla de manera adecuada su comportamiento sexual, evitando las enfermedades de transmisión sexual (Mamo y Fishman, 2001; Schalet, 2000; Vitellone, 2002).

El cuerpo se convierte también, en la sociedad moderna, en objeto de vigilancia y control por parte de las instituciones. Como sugiere Arnold (1993), en India la medicina se convirtió, junto con la ciencia, en un vehículo para el ejercicio del poder colonial sobre el cuerpo de los individuos y sobre el cuerpo social. Las disciplinas producen discursos que mediante distintas es-

trategias inducen a su apropiación por parte de los individuos. Por ejemplo, Vaughan (1991) ha discutido el proceso de naturalización y racialización de la lepra y las enfermedades mentales como parte del "cuerpo africano". Kondo (1990) ha ilustrado el proceso de construcción de identidad a través de la estructuración del trabajo y tiempo libre de trabajadoras japonesas; Comaroff (1985), por su parte, ha demostrado las formas de apropiación del control corporal en las formas religiosas sudafricanas, y Horn (1994) ha examinado las formas en las que el Estado italiano buscó, entre las dos guerras mundiales, el control de la sexualidad y la reproducción a través de la vigilancia y el desarrollo de estrategias de control de los cuerpos masculino y femenino. Más recientemente, desde una perspectiva foucaultiana, Echeverría Echeverría (2003) ha examinado la interacción entre discursos disciplinarios y la disciplina corporal entre practicantes de aeróbicos y pesas en un gimnasio de la ciudad de Mérida.

Al ejercicio del poder, sin embargo, los individuos pueden oponerse y resistir mediante estrategias también corporales. Boddy (1989), por ejemplo, examina las formas femeninas de posesión por espíritus en Sudán. Estas formas de posesión corporal religiosa permiten a las mujeres apropiarse de, y controlar, la experiencia de subordinación derivada tanto de su situación como mujeres como de la condición colonizada de su cultura. En otra experiencia de posesión por espíritus, Ong (1987) nos muestra como las mujeres de una fábrica se oponen a la lógica capitalista del trabajo mediante ataques convulsivos atribuidos a posesiones de parte de espíritus. Por último, en una vertiente distinta, Stoller

(1995) y Taussig (1993) describen las formas de mimesis que sujetos colonizados actúan como estrategias locales de control y minimización de los efectos del poder colonial. Los discursos disciplinarios también pueden ser objeto de resistencia. Así, han aparecido en Norteamérica distintos movimientos, por parte de hombres y mujeres, que buscan reivindicar los cuerpos obesos y que resisten a los ideales de belleza fundados en la musculatura y la delgadez (Brazier y LeBesco, 2001; Sobal y Maurer, 1999).

La imaginación de los futuros del cuerpo. Los medios de comunicación visual y escrita han alimentado y se alimentan de las proyecciones y fantasías relacionadas con la ciencia y la tecnología. De acuerdo con distintas visiones utópicas y distópicas, los cuerpos humanos pueden ser mejorados, corregidos o superados con ayuda de la tecnología (Featherstone y Burrows, 1995; Yehya, 2001). El cine ha popularizado este tipo de fantasía corporal y ha autorizado la proliferación de discursos sobre los posibles futuros del cuerpo (ver, por ejemplo, Poster, 1992; Shaviri, 1993; Virilio, 1992). La literatura cyberpunk, como ha discutido Vargas Cetina (2003), ha también alimentado el cine y el análisis teórico de las posibilidades del entrecruzamiento de máquinas, computadoras y humanos. En algunos casos se habla ya de una condición poshumana, aunque entendida de distintas maneras: para algunos, existe la posibilidad futura de implantar la conciencia de un humano en una computadora. Esto garantizaría la supervivencia de la conciencia aún después de la desaparición del cuerpo biológico (Hayles, 1999). Las implicaciones de esta poshumanidad se encuentran ya imaginadas en formas virtuales de sexualidad y erotis-

mo que hombres y mujeres practican en el internet (Springer, 1996). De hecho, en ciertos casos, este medio de comunicación ha permitido la experimentación con cambios de sexo y género por parte de los sujetos en relación (McRae, 1997; Moore y Clark, 2001; Wiley, 1995).

El otro sentido en el que la poshumanidad se ha imaginado es aquél que surge de las posibilidades de manipulación genética. Por ejemplo, Stock (2002) minimiza y ridiculiza las fantasías relacionadas con la integración del cuerpo y de tecnología en forma de chips o prótesis electrónicas. Más realista le parece la posibilidad de “mejorar” y aumentar las capacidades del cuerpo a través de la manipulación de genes (atribuyéndole a los genes un poder determinístico sobre la conducta y potencialidad humana). Aunque reconoce que existen miedos en nuestra sociedad con respecto a esta forma de mejoramiento (que él califica de “irracionales”), le parece que las investigaciones actuales relacionadas con el genoma humano y la clonación nos están llevando a la superación inexorable y asistida de lo que hoy conocemos como el cuerpo humano (ver Fukuyama, 2002, para una crítica a la propuesta de manipulación y “mejoramiento” genético).

La discusión que surge de este concepto de poshumanidad nos remite a la cuestión de los propósitos de mejoramiento del cuerpo. Existen, ante todo, intereses de grandes corporaciones biotecnológicas en desarrollar y mercantilizar los cuerpos humanos, muchas veces con capital privado, pero a menudo con financiamientos del Estado. En este contexto, la comercialización del cuerpo recibe especial atención. Andrews y Nelkin (2001), por ejemplo, han ilustrado las formas perversas que el mercado de cé-

lulas, genes y órganos toma en escala global. El mercado de órganos merece especial atención por las consecuencias fetichizadoras sobre el cuerpo (Joralemon, 1995; Schepper-Hughes, 2000; *Body and Society*, 2001) y la explotación de los recursos corporales en poblaciones desprotegidas: son los pobres y destituidos sociales quienes que se convierten en el campo privilegiado para la cosecha de órganos en beneficio de las clases económicamente privilegiadas (ver, por ejemplo, el film de ficción *Cosas bellas y sucias*, 2003). Pero otro sentido en el que adquiere importancia es el de cuál es el sentido o la pluralidad de sentidos que el cuerpo y sus partes adquieren en una sociedad de neoliberalismo global. Una vez más, el mercado pone a prueba cualquier intento de naturalización del cuerpo. Como Lock (2001), por ejemplo, ha mostrado, aun la muerte, última fase del proceso vital del organismo, se descubre como una construcción cultural. La medicina misma ha comenzado a influir, mundialmente, sobre formas de definición de la muerte que protegen el mercado de órganos neoliberal. En este proceso se busca universalizar la muerte cerebral, forma específicamente histórica y cultural de definir un donante de órganos propia del mercado nortatlántico, como indicadora de muerte del individuo (a pesar de distintas y contrastantes acepciones y comprensiones culturales de la muerte).

Todas estas formas de pensar, analizar y explicar las relaciones entre cuerpo y sociedad se sedimentan en un imaginario en el que el cuerpo, en su materialidad, es el que determina las formas de conducta individual y social. Es decir, a pesar de las críticas y de un creciente cuerpo de literatura que debería llevarnos a la desnaturalización

del cuerpo, regresamos a nuevas formas de imaginarnos como primariamente un producto de nuestra naturaleza. Así, existen formas de explicar la marginalidad social (pobreza, criminalidad, homosexualidad, esquizofrenia, consumo elevado (¿para quién?) de alcohol, anorexia y obesidad como resultado de genes o de metabolismos defectuosos. Si, por una parte, esto ayuda a eximir de responsabilidad a individuos particulares, por otra parte desvía nuestra atención de las formas sociales y culturales específicas por las que el poder se ejerce. En la última sección de este ensayo presento un panorama de algunas de las maneras críticas en las que se busca normalizar y normar los cuerpos: los discursos sobre la obesidad.

CONSUMO Y CUERPO: OBESIDAD Y DIFERENCIA

El discurso normalizador contemporáneo se encuentra en el proceso de establecer a la obesidad como la pandemia del nuevo milenio. No es ésta la única ni la más importante categoría de normalización y estigma social, pero sí una de las más destacadas en los medios de comunicación y en los círculos biomédicos, tanto internacionales como mexicanos y regionales. Por ejemplo, desde el año 2003, Yucatán ha estado marcado por la proliferación de notas periodísticas y televisivas, así como de entrevistas de notables médicos de la ciudad de Mérida, en las que se trata de despertar a los ciudadanos a la realidad del maleficio de una dieta tradicional (basada en grasa y carbohidratos) y que recalcan la necesidad de controlar los apetitos.

La condición humana, afectada por problemas de tipo corporal, se ve especialmente afectada por las formas sociales y culturales en las que el consumo se conforma. Levenstein (2003) nos alertaba sobre las paradojas de la abundancia: en una sociedad en la que existen abundantes recursos alimenticios, los individuos han desarrollado a lo largo del siglo xx una inclinación hacia el rechazo de la comida y de los placeres a ella asociados. Los cuerpos se encuentran continuamente señalados con signos pertenecientes a una jerarquía moral y social. Si el cuerpo humano, masculino o femenino, pudo, durante parte de los siglos xix y xx, ser considerado bello cuando redondeado, durante el mismo periodo emergieron voces médicas, religiosas y reformistas sociales que condenaban el exceso, reivindicaban el ascetismo y equiparaban la belleza del alma a la del cuerpo y de éste a la salud, dando lugar así a la relación entre cuerpo sano, bello y moralmente recto (Schwartz, 1986). Las décadas finales del siglo xx han sido un periodo en el que la hegemonía del cuerpo joven/bello/delgado/sano se ha buscado establecer de manera universal dando pie a medidas desesperadas por parte de hombres y mujeres (aunque aparentemente muchas más mujeres) que buscan a toda costa disciplinar sus apetitos y, cuando la voluntad falla, a suplementar el fallo moral por la inversión en el cuerpo: es en este periodo que se han establecido como prácticas médicas legítimas la liposucción, los *by-passes* gástricos, la implantación de prótesis que logren eliminar “defectos” y sustituirlos por la belleza (Wolf, 1990).

La sociedad de consumo contemporánea tiene lugar tanto para la satisfacción desordenada de los deseos como para su control

(o, al menos, para la reparación de los daños provocados por el descontrol de los apetitos). El de nuestro tiempo es un sistema económico caracterizado por el poder de las corporaciones en la definición del bien público. Nestlé (2002, 2003) por ejemplo, ha descrito el poder que las corporaciones tienen en dar forma a la pirámide de alimentos recomendada a los consumidores, más sobre la base del “valor agregado” de los productos, que sobre los estudios nutricionales “serios”. Por su parte, Critser (2003) ha denunciado el poder de las corporaciones para imponer, contra todos los estudios nutricionales, azúcares, grasas y muchos otros productos a pesar de su potencial para transformar el metabolismo de los consumidores e inclinarlos hacia el “sobrepeso”. Al mismo tiempo, esta misma estructura del poder corporativo nos ofrece a los consumidores los medios para bajar de peso: las dietas y programas comerciales para bajar de peso se multiplican (Austin, 1999), prometiendo el peso perfecto comiendo sólo proteínas y grasas animales (Atkins, 1972), o con una dieta que evite esos mismo productos y privilegie los vegetales y verduras (Spencer, 2000), o contando los puntos que cada alimento proporciona consumando una contabilidad y administración racional de los placeres (Pérez García, 2004; Stinson, 2001) o, más aún, dejando a la dieta en un lugar subordinado al ejercicio físico (Gaesser, 2002). Si de éste se trata, las corporaciones nos ofrecen un rango de productos mecánicos y accesorios (ropa, zapatos) para hacer ejercicio y adquirir no sólo un cuerpo delgado, sino muscular también (Luke, 2003).

En medio de los promocionales de las corporaciones y las condenas médico-morales a la desviación corporal, el sujeto con-

sumidor se encuentra ante una colección de discursos sedimentados en un régimen de verdad que permite la legitimación mutua de los saberes profesionales. Esta "pared" discursiva oculta el hecho de que las tablas de peso/altura o las de masa corporal han sido construidas no según procedimientos científicos sino puramente comerciales. Como ya varios autores han señalado, durante el siglo xx, fueron las compañías de seguros las que diseñaron estas tablas, las promovieron entre médicos y obligaron a su uso universal como medida de normalización y, por consiguiente, como reveladora de cualquier desviación (Levenstein, 1988; McKinley, 1999; Hamin, 1999; Schwartz, 1986; Stearns, 1993). Estos discursos contribuyen a la naturalización de la diferencia y de la desviación social. El obeso o la obesa son así entendidos como individuos con una genética, o un metabolismo, o una adicción patológica hacia la comida que le impide ajustarse a la norma y que los señala como defectuosos biológica, psicológica y moralmente.

Aunque la mayor parte de la literatura de fines de siglo xx ha enfatizado la manera en que las mujeres, en particular, son víctimas de la sociedad patriarcal y de sus instituciones culturales y económicas y, por tanto, es entre ellas en quienes se encuentra una mayor propensión a encontrar sus propios cuerpos como defectuosos; Gilman (2004) nos llama la atención hacia el hecho de que los hombres no quedan excluidos de esta demanda. Más aún, Gilman nos hace ver que el discurso sobre la obesidad surge privilegiando el diagnóstico médico-moral de los cuerpos masculinos. Aunque la literatura, particularmente la feminista, ha privilegiado sus efectos sobre las mujeres, Gilman sugiere que no debemos dejar de

prestar atención a lo que sucede con los hombres en la sociedad contemporánea.

Para finalizar, es necesario subrayar que el ejemplo de la obesidad es solamente el más reciente de toda una serie de discursos normalizadores del cuerpo femenino y masculino. El alcoholismo, la esquizofrenia, la anorexia, la homosexualidad, el SIDA, la tuberculosis, y otras más, han sido escogidos en distintos momentos históricos por sus efectos visibles sobre el cuerpo. El cuerpo humano se encuentra entonces marcado por múltiples significados y éstos, que son sociales, históricos, culturales, tienden a ser reducidos a su "realidad" material impidiendo o limitando la comprensión de las formas en las que se construye socialmente la diferencia y se esencializa haciéndola radicar en el organismo biológico. Me parece que es el papel de los y las antropólogas mostrar las formas complejas en las que los múltiples sentidos del cuerpo son construidos en la sociedad y en la estructura de poder hegemónica en cada momento histórico. La sociedad contemporánea es una forma compleja de articulación de intereses económicos, morales, religiosos, sociales, étnicos y culturales. La antropología, en este contexto, puede auxiliar en la comprensión de los mecanismos culturales por los que los sujetos armonizan formas disímiles de información, de ideologías, de discursos morales condenatorios o de salvación, para enfrentarse a la necesidad de controlar y vigilar sus propios cuerpos. Esta tarea es por necesidad reflexiva y crítica. Necesitamos entender cómo el cuerpo es social, cultural, moralmente construido como "natural" para poder entender los esfuerzos cotidianos de mujeres y hombres por regular sus dietas, sus prácticas y sus formas corporales (desviando su atención de las corporaciones que

modifican y "agregan" valor, procesando los alimentos que consumimos cotidianamente). Así, en vez de reducir a los genes, a la fisiología, o a la psicología de los individuos los problemas que los sujetos encontramos con nuestros cuerpos en la sociedad contemporánea, estaremos forzados a contemplar, describir y analizar las complejas articulaciones discursivas y prácticas generadas por las disciplinas médicas, las industrias de belleza y dietéticas, entre otras, que condenan a los sujetos a vivir sus cuerpos como materia imperfecta, como objetos que necesitan ser transformados en armonía con imágenes hegemónicas de belleza para alcanzar la perfección.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWS, Lori y Dorothy Nelkin (2001), *Body Bazaar. The Market for Human Tissue in the Biotechnology Age*, New York, Crown.
- AOKI, Doug (1996), "Sex and Muscle: The Female Bodybuilder Meets Lacan", *Body and Society*, 2(4):59-74.
- ARMSTRONG, David (1983), *Political Anatomy of the Body. Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARNOLD, David (1993), *Colonizing the Body. State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth Century India*, Berkeley, University of California Press.
- ATKINS, Robert C. (1972), *La revolución dietética del Dr. Atkins*, México, Grijalbo.
- AUSTIN, S. Bryn (1999), "Commodity Knowledge in Consumer Culture. The Role of Nutritional Health Promotion and the Making of the Diet Industry", en Jeffery Sobal y Donna Maurer (eds.) *Weighty Issues. Fatness and Thinness as Social Problems*, New York, Aldine de Gruyter.
- AYORA DIAZ, Steffan Igor (2002), *Globalización, conocimiento y poder. Médicos locales y sus luchas por el reconocimiento en Chiapas*, Mérida, Yuc. y C. de México, UADY/Plaza y Valdés.
- (2003), "Re/creaciones de la comunidad: espacios translocales en la globalización", *Cuadernos de Bioética*, 7(10):27-45.
- y Gabriela Vargas Cetina, (2005), "Globalización y localización: la producción de modernidades locales", en Steffan Igor Ayora Diaz y Gabriela Vargas Cetina (coords.) *Modernidades locales: Hacia una etnografía del presente múltiple*, Mérida, ICY-UADY.
- BAJTÍN, Mijail (1987), *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial.
- BALSAMO, Anne (1996), *Technologies of the Gendered Body. Reading Cyborg Women*, Durham, Duke University Press.
- BAUDRILLARD, Jean (1997 [1969]), *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI.
- (1998 [1970]), *The Consumer Society. Myths and Structures*, London, Sage.
- BAUMAN, Zygmunt (1995), *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell.
- BEAUSOLEIL, Natalie (1994), "Makeup in Everyday Life. An Inquiry into the Practices of Urban American Women of Diverse Backgrounds", in Nicole Sault (ed.) *Many Mirrors. Body Image and Social Relations*, New Brunswick, Rutgers University Press.

- BECK, Ulrich (1998 [1986]), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.
- BEVERLEY, John (1999), *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press.
- BHABHA, Homi (1994), *The Location of Culture*, London, Routledge.
- BODDY, Janice (1989), *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- BODY AND SOCIETY (1999a), vol. 5, num. 2-3, (número especial), *Body Modification*, pp. 1-342.
- (1999b), vol. 5, num. 4, sección especial: *Disability and Humor*, pp. 17-94.
- (2001), vol. 7, num. 2-3, June-September, (número especial) *Commodifying Bodies*, pp. 1-195.
- BORDO, Susan (1993), *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, University of California Press.
- BOURDIEU, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRAZIEL, Jana Evans y Kathleen LeBesco (eds.) (2001), *Bodies Out of Bounds. Fatness and Transgression*, Berkeley, University of California Press.
- BRUMBERG, Joan Jacobs (1988), *Fasting Girls. The History of Anorexia Nervosa*, New York, Plume Books.
- (1997), *The Body Project. An Intimate History of American Girls*, New York, Random House.
- BUDD, Michael Anton (1997), *The Sculptural Machine. Physical Culture and Body Politics in the Age of Empire*, New York, New York University Press.
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, London, Routledge.
- CANGUILHEM, Georges (1992), "Machine and Organism", in J. Crary y S. Kwinter, (eds.) *Incorporations*. New York, Zone Books.
- CLIFFORD, James (1988), *The Predicament of Culture*, Berkeley, University of California Press.
- COMAROFF, Jean (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.
- CONNERTON, Paul (1989), *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CRITSER, Greg (2003), *Fat Land. How Americans Became the Fattest People in the World*, Boston, Houghton Mifflin Company.
- CRUZ FLORES, Guadalupe (2006), *Comunidad y estilo de vida. Los sentidos del consumo entre personas con discapacidad visual en Mérida, Yucatán*, tesis de licenciatura en antropología social, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, abril.
- CSORDAS, Thomas J. (1990), "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, Washington, DC, March, 18(1):5-47.
- DAS, Veena, Pamela Reynolds y Mamphela Ramphele (eds.) (2001), *Remaking a World. Violence, Social Suffering and Recovery*, Berkeley, University of California Press.
- DE CERTEAU, Michel (1984), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- DE GARINE, Igor (editor), (1995), *Social Aspects of Obesity*, London, Routledge.
- DELEULE, Didier (1992), "The Living Machine: Psychology as Organology", in

- J. Crary y S. Kwinter (eds.) *Incorporations*, New York, Zone Books.
- DELEUZE, Gilles (1994 [1969]), *La lógica del sentido*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- y Felix Guattari (1983 [1972]), *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DERRIDA, Jacques (1989 [1967]), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- DINNERSTEIN, Myra y Martin DALY (1998), "Jane Fonda, Barbara Bush, and Other Aging Bodies: Femininity and the Limits of Resistance", in Rose Weitz, ed. *The Politics of Women Bodies. Sexuality, Appearance and Behavior*, Oxford, Oxford University Press.
- DONZELOT, Jacques (1977 [1975]), *The Policing of Families*, New York, Pantheon Books.
- DOUGLAS, Mary (1966), *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, Ark.
- (1978 [1970]), *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza.
- ECHVERRÍA ECHVERRÍA, Rebelín (2003), *El cuerpo en escena. Modernidad y proyectos corporales en el espacio del gimnasio meridano*, tesis de maestría en antropología social, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY.
- EDER, Klaus (1996), *The Social Construction of Nature: A Sociology of Ecological Enlightenment*, London, SAGE.
- ELIAS, Norbert (1989 [1977] y 1979), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: FCE.
- FEATHERSTONE, Mike y Roger BURROWS (eds.) (1995), *Cyberspace. Cyberbodies, Cyberpunk. Forms of Technological Embodiment*, London, Sage.
- FEYERABEND, Paul K. (1993 [1970]), *Contra el método*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- FINKLER, Kaja (1994), *Women in Pain. Gender and Morbidity in Mexico*, Philadelphia, Pennsylvania University Press.
- FOUCAULT, Michel (1973 [1970]), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- (1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- (1977 [1976]), *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- (1988), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton (eds.), Amherst, University of Massachusetts Press.
- FRANK, Arthur W. (1991), "For a Sociology of the Body: An Analytical Review", en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan S. Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, London, Sage.
- FRIEDMAN, Jonathan (1994), "The Political Economy of Elegance", *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage.
- FUKUYAMA, Francis (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- GALIMBERTI, Ugo (1991), *Il corpo*, Milan, Feltrinelli.
- GAESSER, Glenn A. (2002 [1996]), *Fat Lies. The Truth about your Weight and your Health*, Carlsbad, Gürze Books.
- GALLAGHER, Catherine y Thomas LAQUEUR (eds.) (1987), *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the*

- Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Harper & Row.
- GILMAN, Sander L. (1998), *Creating Beauty to Cure the Soul. Race and Psychology in the Shaping of Aesthetic Surgery*, Durham, Duke University Press.
- (2004), *Fat Boys. A Slim Book*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- GIMLIN, Debra (2002), *Body Work. Beauty and Self-Image in American Culture*, Berkeley, University of California Press.
- GINSBURG, Faye D. y Rayna Rapp (eds.) (1995), *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*, Berkeley, University of California Press.
- GOOD, Mary Jo Delvecchio, Paul E. BRODWIN, Byron GOOD y Arthur KLEINMAN (eds.) (1994), *Pain as Human Experience. An Anthropological Perspective*, Berkeley, University of California Press.
- GREEN, Harvey (1986), *Fit for America. Health, Fitness, Sport and American Society*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- HABERMAS, Jürgen, (1987), *Teoría de la acción comunicativa. vol. 1: racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus.
- HAIKEN, Elizabeth (1997), *Venus Envy. A History of Cosmetic Surgery*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- HAMIN, Mark T. (1999), "Constitutional Types, Institutional Forms: Reconfiguring Diagnostic and Therapeutic Approaches to Obesity in Early Twentieth Century", in Jeffery Sobal y Donna Maurer (eds.) *Weighty Issues. Fatness and Thinness as Social Problems*, New York, Aldine de Gruyter.
- HARVEY, David (1990), *The Condition of Postmodernity. An Enquiry Into the Origins of Culture Change*, Oxford, Blackwell.
- HAYLES, N. Katherine (1999), *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press.
- HELLER, Agnes (1977 [1970]), *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.
- HOOBS, Bell, (1998), "Selling Hot Pussy: Representations of Black Female Sexuality in the Cultural Marketplace", in Rose Weitz (ed.) *The Politics of Women Bodies. Sexuality, Appearance and Behavior*, Oxford, Oxford University Press.
- HORN, David G. (1994), *Social Bodies. Science, Reproduction, and Italian Modernity*, Princeton, Princeton University Press.
- HORNE, John (2000), "Understanding Sport and Body Culture in Japan", *Body and Society*, 6 (2):73-86.
- IHDE, Don (1993), *Postphenomenology. Essays in the Postmodern Context*, Evanston, Northwestern University Press.
- JAY, Martin (1984), *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press.
- JACOBUS, Mary, Evelyn Fox Keller y Sally Shuttleworth (eds.) (1990), *Body/Politics. Women and the Discourse of Science*, London, Routledge.
- JEFFERSON, Tony (1998), "Muscle, 'Hard Men' and 'Iron' Mike Tyson: Reflections on Desire, Anxiety and the Embodiment of Masculinity", *Body and Society*, 4(1):77-98.

- JOHNSON, Mark (1987) *The Body In the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- JOHNSTONE, Albert A. (1992), "The Bodily Nature of the Self or What Descartes Should Have Conceded Princess Elizabeth", en Maxine Sheets-Johnstone (ed.) *Giving the Body Its Due*, Albany, State University of New York Press, pp. 16-47.
- JORALEMON, Donald (1995), "Organ Wars: The Battle for Body Parts", *Medical Anthropology Quarterly*, Washington, DC, September, 9(3):335-356.
- JORDANOVA, Ludmila (1989), *Sexual Visions. Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and the Twentieth Century*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- KASSON, John F. (2001), *Houdini, Tarzan and the Perfect Man. The White Male Body and the Challenge of Modernity in America*, New York, Hill & Wang.
- KAW, Eugenia (1994) "Opening" Faces. The Politics of Cosmetic Surgery and Asian American Women", en Nicole Sault (ed.) *Many Mirrors. Body Image and Social Relations*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- KONDO, Dorinne K. (1990), *Crafting Selves. Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*, Chicago, University of Chicago Press.
- KUHN, Thomas, (1970/1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edition, aumentada, Chicago, University of Chicago Press.
- LAKOFF, George y Mark JOHNSON (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press.
- LAQUEUR, Thomas (1990), *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press.
- LASH, Scott (1997 [1990]), *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- y John URRY (1994), *Economies of Signs and Space*, London, Sage.
- LATOUR, Bruno (1983), *We Have never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press.
- LEDER, Drew (1990), *The Absent Body*, Chicago, University of Chicago Press.
- LEVENSTEIN, Harvey (1988), *Revolution at the Table. The Transformation of the American Diet*, Oxford, Oxford University Press.
- (2003 [1993]), *Paradox of Plenty. A Social History of Eating in Modern America*, Berkeley, University of California Press.
- LINGIS, Alphonso (1994), *Foreign Bodies*, Londres, Routledge.
- LLOYD, Moya (1996), "Feminism, Aerobics and the Politics of the Body", *Body and Society*, 2(2):79-98.
- LOCK, Margaret (1993), "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, pp. 133-155.
- (2001), *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, Berkeley, University of California Press.
- LOWE, Donald M. (1995), *The Body in Late Capitalist USA*, Durham, Duke University Press.
- LUKE, Timothy W. (2003), "From Body Politics to Body Shops: Power, Subjectivity, and the Body in an Era of Global Capitalism", in Richard Harvey

- Brown (ed.) *The Politics of Selfhood. Bodies and Identities in Global Capitalism*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- LUPTON, Deborah (1995), *The Imperative of Health. Public Health and the Regulated Body*, London, Sage.
- LYOTARD, Jean-François (1993 [1974]), *Libidinal Economy*, Bloomington, Indiana University Press.
- (1984), *The Postmodern Condition*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MAMO, Laura y Jennifer R. FISHMAN (2001), "Potency in All the Right Places: Viagra as a Technology of the Gendered Body", en *Body and Society*, London, December, 7(4):13-35.
- MARCUS, George E. y Dick CUSHMAN (1982) "Ethnographies as Texts", *Annual Review of Anthropology*, 11:26-69.
- y Michael M. J. FISHER (eds.) (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- MARTIN, Emily (1992 [1987]), *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*, Boston, Beacon Press.
- (1998), "Premenstrual Syndrome, Work Discipline and Anger", in Rose Weitz (ed.), *The Politics of Women Bodies. Sexuality, Appearance and Behavior*, Oxford, Oxford University Press.
- , Leena y Nicola Gavey (1996), "Women's Bodybuilding: Feminist Resistance and/or Femininity's Recuperation?" *Body and Society*, 2(4):45-57.
- MASCIA-LEES, Frances E. y Patricia SHARPE (1992), *Tattoo, Torture, Mutilation and Adornment. The Denaturalization of the Body in Culture and Text*, Albany, SUNY Press.
- MAUSS, Marcel (1991 [1936]), "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 335-355.
- McKINLEY, Nita Mary (1999) "Ideal Weight/ Ideal Women: Society Constructs the Female", in Jeffery Sobal y Donna Maurer (eds.), *Weighty Issues. Fatness and Thinness as Social Problems*, Nueva York, Aldine de Gruyter.
- McRAE, Shannon (1997), "Flesh Made Word: Sex, Text and the Virtual Body", in David Porter, ed., *Internet Culture*, London, Routledge.
- MELUCCI, Alberto (1996), *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1993 [1945]), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ediciones Planeta-Agostini.
- MIKLITSCH, Robert (1998), *From Hegel to Madonna. Towards a General Economy of "Commodity Fetishism"*, Albany, SUNY Press.
- MOORE, Lisa Jean y Adele E. Clark (2001), "The Traffic in Cyberanatomies: Sex/ Gender/Sexualities in Local and Global Formation", *Body and Society*, London, March, 7(1):57-96.
- , Pamela L. (ed.) (1997), *Building Bodies*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- NESTLÉ, Marion, (2002), *Food Politics. How the Food Industry Influences Nutrition and Health*, Berkeley, University of California Press.
- (2003), *Safe Food. Bacteria, Biotechnology, and Bioterrorism*, Berkeley, University of California Press.

- NICHTER, Mimi (2000), *Fat Talk. What Girls and Their Parents Say About Dieting*, Cambridge, Harvard University Press.
- O'NEILL, John (1985), *Five Bodies. The Human Shape of Modern Society*, Ithaca, Cornell University Press.
- ONG, Aihwa (1987), *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*, Albany, SUNY Press.
- PÉREZ GARCÍA, Elena (2004), *El cuerpo de la mujer: dietas y discurso nutricional en Mérida, Yucatán*, tesis de licenciatura en antropología social, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, julio.
- POSTER, Mark (1992) "Robocop", in Jonathan Crary y Sanford Kwinter, eds., *Incorporations*, New York, Zone Books.
- PUBLIC CULTURE (2001) vol. 13, num. 3 (número especial), *The Critical Limits of Embodiment. Reflections on Disability Criticism*, pp. 349-579.
- QUINTAL AVILA, María José (2006), *Cuerpo e intercambio de comida: la construcción de una comunidad en Mérida*, tesis de licenciatura en antropología social, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, enero.
- RABINOW, Paul, (1989) *French Modern. Forms and Norms of the Social Environment*, Cambridge, MIT Press.
- RICOEUR, Paul (1970), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven, Yale University Press.
- ROBERTSON, Roland (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage.
- RORTY, Richard (1981), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- SCARRY, Elaine (1985), *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHALET, Amy T. (2000), "Raging Hormones, Regulated Love: Adolescent Sexuality and the Constitution of the Modern Individual in the United States and the Netherlands", *Body and Society*, 6(1):75-105.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy (2000), "The Global Traffic in Human Organs", *Current Anthropology*, Washington, DC, March, 41(2):191-224.
- y Margaret Lock (1987), "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, 1:6-41.
- SCHUTZ, Alfred y Thomas Luckmann (1973), *The Structures of the Life-World*, Evanston, Northwestern University Press.
- SCHWARTZ, Hillel (1986), *Never Satisfied. A Cultural History of Diets, Fantasies and Fat*, New York, Free Press.
- (1992), "Torque: The New Kinaesthetic of the Twentieth Century", en J. Crary y S. Kwinter (eds.) *Incorporations*, New York, Zone Books.
- SELTZER, Mark (1992), *Bodies and Machines*, London, Routledge.
- SHAVIRO, Steven (1993), *The Cinematic Body*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- SHILLING, Chris (1993), *The Body and Social Theory*, London, Sage.
- SOBAL, Jeffery y Donna Maurer (eds.) (1999), *Interpreting Weight. The Social Management of Fatness and Thinness*, New York, Aldine de Gruyter.
- SOBO, Elisa J. (1994), "The Sweetness of Fat. Health, Procreation and Sociability in Rural Jamaica", in Nicole Sault (ed.), *Many Mirrors. Body Image and Social Relations*, New Brunswick, Rutgers University Press.

- SPENCER, Colin (2000/1991), *Vegetarianism. A History*, New York, Four Walls Eight Windows.
- SPRINGER, Claudia (1996), *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*, Austin, University of Texas Press.
- STEARNS, Peter N. (1993), *Fat History. Bodies and Beauty in the Modern World*, New York, New York University Press.
- STINSON, Kandi (2001), *Women and Dieting Culture. Inside a Commercial Weight Loss Group*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- STOCK, Gregory (2002), *Redesigning Humans. Our Inevitable Genetic Future*, Boston, Houghton Mifflin.
- STOLLER, Paul, (1989), *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- (1995), *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, London, Routledge.
- , (1997), *Sensuous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- STRATHERN, Andrew J. (1996) *Body Thoughts*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- STRATTON, Jon (1996), *The Desirable Body. Cultural Fetishism and The Erotics of Consumption*, Urbana, University of Illinois Press.
- SYNNOTT, Anthony (1993), *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, London, Routledge.
- TAUSSIG, Michael (1993), *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, Routledge.
- TURNER, Bryan S. (1987), *Medical Power and Social Knowledge*, London, Sage.
- (1991), "Recent Developments in the Theory of the Body", in Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan S. Turner (eds.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*, London, Sage.
- (1996 [1984]), *The Body and Society*, 2nd edition, London, Sage.
- VARGAS CETINA, Gabriela (2003), "La asociación efímera. Repensando el concepto de comunidad desde la literatura cyberpunk", *Cuadernos de Bioética*, 7(11). www.bioetica.org/doctrina38
- VAUGHAN, Megan (1991), *Curing their Ills. Colonial Power and African Illness*. Stanford, Stanford University Press.
- VIRILIO, Paul (1992), "Aliens", in Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds.), *Incorporations*, New York, Zone Books.
- VITELLONE, Nicole (2002), "Condoms and the Making of Sexual Differences in AIDS Heterosexual Culture", *Body and Society*, 8(3):71-94.
- WEITZ, Rose (1998), "A History of Women's Bodies", in Rose Weitz (ed.), *The Politics of Women Bodies. Sexuality, Appearance and Behavior*, Oxford, Oxford University Press.
- WILEY, Juniper (1995), "No BODY is 'Doing It': Cybersexuality as a Postmodern Narrative", *Body and Society*, 1(1):145-162.
- WINKLER, Mary G. y Letha B: Cole (eds.) (1994), *The Good Body. Aestheticism in Contemporary Culture*, New Haven, Yale University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1973 [1921]), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial.
- WOLF, Naomi (1990), *The Beauty Myth.*, Toronto, Vintage Canada.
- YALOM, Marilyn (1997), *A History of the Breast*, New York, Ballantine Books.

YEHYA, Naief (2001), *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*, ciudad de México, Paidós.

YOUNG, Iris Marion (1998), "Breasted Experience: The Look and the Feeling", in Rose Weitz (ed.), *The Politics of Women Bodies. Sexuality, Appearance and Behavior*. Oxford, Oxford University Press.