

Marcelo Córdoba (Centro de Estudios Avanzados-CONICET)
superlego04@gmail.com

El “paradigma cultural” en la definición de los desórdenes de la imagen corporal: sus potenciales aportes a una teoría social corporizada de orientación crítica.

Introducción: la “sociedad somática”.

A lo largo de las últimas décadas, el cuerpo humano ha devenido, sin dudas, apuesta y campo de batalla de conflictos éticos y sociales centrales en las agendas políticas de la actualidad. El sociólogo británico Bryan Turner (1996) califica esta situación de “sociedad somática”¹: un contexto histórico cuyos “mayores problemas políticos y personales son tanto problematizados en el cuerpo como expresados a través de él” (p. 1). A esta luz, el autor argumenta la necesidad de replantear el problema teórico clásico del “orden social” en términos de un “orden corporal”, a cuyos efectos elabora un modelo funcionalista que presentaremos en la siguiente sección, a modo de punto de partida de nuestra argumentación.

Entre los factores explicativos de esta centralidad de la *cuestión del cuerpo*—la expresión es deliberadamente vaga—en la escena pública, merecen ser señalados los constantes desarrollos en técnicas médicas y en biotecnologías; los debates en torno a la *eugenesia* (cuyo universo de posibilidades se potencia con la ingeniería genética) y a la *eutanasia* (merced a los cada vez más eficaces medios para prolongar artificialmente la vida, la pregunta acerca de *qué es la vida*—y en consecuencia, *la muerte*—se carga de una gravedad dramática). Por cierto, a estas disputas éticas no pueden dejar de añadirse los logros y las nuevas problemáticas políticas planteadas por los movimientos sociales basados en la identidad sexual y/o de género, así como las transformaciones demográficas de las sociedades desarrolladas (el “envejecimiento de las poblaciones”). La entrada en escena de la pandemia del VIH y de la crisis ecológica, por lo demás, representan otras tantas de las fuerzas responsables de que desde la década del ’80 el

¹ Por su parte, desde una perspectiva marxista, los franceses Stéphane Haber y Emmanuel Renault (2007) hablan de “biocapitalismo” para designar a este modo de producción basado en la “mercantilización del cuerpo” como eje del desarrollo económico, y a la “satisfacción de necesidades corporales” como su principal fuente de legitimación.

cuerpo y sus condiciones de existencia se hayan emplazado en el centro del debate público.

La sociología del cuerpo: replanteando el problema estructura/acción.

A lo largo de la década del ochenta, la corporeidad se consolida por derecho propio como objeto de estudio en la sociología anglosajona. Entre las razones directas de esta atención, merecen mencionarse los efectos de la estética del cuerpo en la cultura de consumo, y la atención sobre los movimientos feministas—tanto en el plano de las reivindicaciones político-sociales, cuanto de la producción académica. La ya clásica obra de B. S. Turner, *The Body & Society* (1996 [orig. 1984]), representa el primer esfuerzo por sistematizar una teoría sociológica del cuerpo. La influencia del pensamiento de Foucault es reconocida; con todo, el libro se presenta centralmente como el proyecto de dar respuesta al “problema neo-hobbesiano” del orden social en términos de las formas de gobierno del cuerpo.

Turner, por cierto, descarta de entrada el modelo mecanicista del cuerpo humano que emplea Hobbes. El paradigma geométrico en que ese se fundaba ya no ofrece principios válidos para la teoría social o política. En este sentido, la concepción hobbesiana del ser humano como un “objeto animado racional” obstaculiza, en verdad, el desarrollo de una sociología que tome en serio a su cuerpo. La meta de una concepción *corporizada* de agente social es la superación de los obstáculos epistemológicos inherentes a las teorías sociales individualistas y racionalistas (Lyon y Barbalet 1994). En este punto, pues, Turner se aleja de Hobbes y su teoría adopta una modulación parsoniana. El problema del “orden corporal” es encarado, así, a partir del planteo de cuatro “funciones societales” a cuyo cumplimiento estarían respectivamente abocados cuatro subsistemas especializados.

Estas funciones societales conciernen, por un lado, al cuerpo colectivo, y por otro, al individual. De este modo, Turner sugiere que una teoría sociológica del orden corporal ha de ordenar los fenómenos empíricos a la luz de cuatro dimensiones de gobierno del cuerpo. El cuerpo colectivo precisa de las condiciones que aseguren su reproducción en el tiempo y su regulación en el espacio. El cuerpo individual, por su parte, es articulado analíticamente como un “ambiente interior” y una “superficie exterior”. De aquí que el cuerpo del individuo plantee la necesidad de pautas susceptibles de garantizar la

“represión” de los impulsos interiores libidinosos y/o agresivos. Asimismo, ha de existir un mecanismo que suministre los medios para la “representación” de la persona social del individuo en contextos urbanos de masas. Estos “prerrequisitos funcionales” para el gobierno del cuerpo se esquematizan en el siguiente cuadro:

	Poblaciones	Cuerpos	
Tiempo	Reproducción	Represión	Interior
	Malthus	Weber	
	Onanismo	Histeria	
	Patriarcado	Ascetismo	
Espacio	Regulación	Representación	Exterior
	Rousseau	Goffman	
	Agorafobia	Anorexia	
	Panoptismo	Mercantilización	

Cada una de estas cuatro dimensiones presenta, además, el nombre de quien Turner consideró es su teórico emblemático. Por otro lado, a los efectos de ilustrar la complejidad de “la textura del cuerpo en la sociedad y de la sociedad en el cuerpo”, Turner consigna, respectivamente, una determinada enfermedad asociada a los padecimientos corporales que el cumplimiento de estas funciones impone sobre grupos sociales subordinados; funciones cuyo objetivo primordial es el control de la sexualidad de las mujeres—encargadas, en definitiva, de la mayor parte de la labor de reproducción y mantenimiento de los cuerpos humanos, esto es, de la fuerza de trabajo. Finalmente, encontramos identificada la institución encargada en cada caso de desempeñar la función correspondiente².

² Turner reconoce su singular lectura de Foucault, de aquí que la ausencia de su nombre en el cuadro es por cierto curiosa. Así las cosas, la columna de la izquierda (referida a la administración del cuerpo de las poblaciones) encaja sin inconvenientes con las categorías foucaultianas de una “biopolítica de la población” (en otros términos, la “gubernamentalidad” o “policía”), por un lado, y de una “anatómo-política del cuerpo humano” (las “disciplinas”), por el otro (Foucault 2002). La columna de la derecha, en cambio, no admite tan simplemente esta asimilación. El régimen ascético inscrito en el *ethos* protestante, puede, coherentemente, ser considerado el mecanismo de subjetivación—en términos específicamente foucaultianos, la “tecnología del yo”—más adecuado a una cierta fase del capitalismo. Así las cosas, para la última categoría del cuadro difícilmente encontraremos una fuente en Foucault; a este respecto, hemos

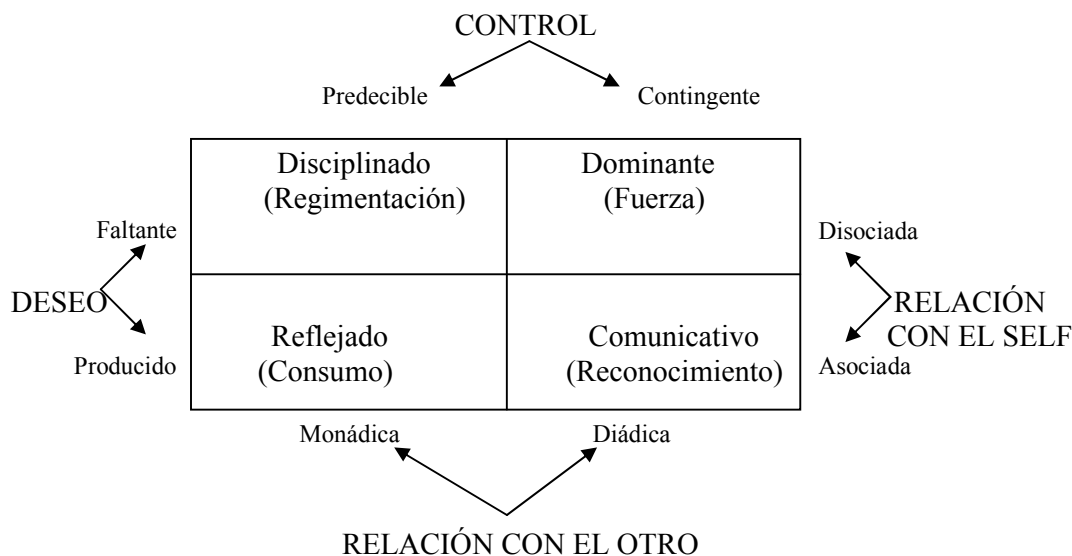
Advertimos, a partir de las categorías seleccionadas para dar cuenta de estos subsistemas, que el funcionalismo de Turner es de una variedad *crítica*, en la medida en que reconoce el problema las relaciones de dominación. El maltusianismo establecía la desproporción entre las tasas de crecimiento de la población y la de los alimentos disponibles. El medio propuesto por Malthus para zanjar esta brecha era el “matrimonio retrasado” y la institución más adecuada para hacerlo efectivo—regulando paralelamente la distribución de las herencias familiares—era la familia patriarcal. Por otro lado, Rousseau atribuyó a los cambios sociodemográficos asociados a la urbanización y la industrialización, el deterioro de la convivencia y de los sentimientos morales de sus contemporáneos. El problema así planteado es el de la regulación de una masa de individuos anónimos en un mismo espacio. La institución encargada de resolverlo fue el panoptismo en tanto mecanismo de vigilancia y control social característico de lo que Foucault describió como el paradigma “carcelario” de la sociedad moderna. Turner argumenta que no es Foucault, sino Weber, el teórico del disciplinamiento individual exigido por el aparato productivo del capitalismo industrial, y el medio para su consecución, los estilos de vida ascéticos impuestos en un principio por las creencias religiosas protestantes. Finalmente, Turner concluye que en Weber— así como en Marx—el énfasis está puesto sobre la racionalización de las actividades de acumulación y producción, por lo que se pierde de vista el necesario complemento de aquella actitud ascética propicia al desarrollo productivo, a saber, la disposición hedonista de la que se nutrirá el consumo de masas. El desarrollo capitalista se consume, pues, con la mercantilización de los signos de autopresentación, rasgo distintivo de nuestra sociedad de consumo, en la que la propia apariencia se ha convertido en el valor de cambio por excelencia.

Así las cosas, este “funcionalismo crítico” del modelo de Turner no dejó de suscitar críticas—predecibles, si se quiere, en términos de la historia del pensamiento sociológico. En 1991 A. W. Frank publicó “For a Sociology of the Body: An Analytical Review”, un renombrado artículo en el que se plantea el desafío—polémicamente dirigido a Turner—de preguntarnos “cómo el cuerpo es un problema *por sí mismo*”, y en cuanto tal “un problema de la acción más que del sistema”, lo cual nos recomendaría adoptar una “orientación fenomenológica más que una funcional” (p. 47). El estudio

de orientarnos, antes bien, hacia los desarrollos de la sociología del consumo. Cada columna supone asimismo distintos abordajes teórico-metodológicos: una perspectiva sistémica para el caso de las poblaciones, y otra hermenéutica y crítica para el caso de cuerpos considerados en sus prácticas situadas.

sociológico del cuerpo, en la propuesta de Frank, ha de atender a tres facetas interrelacionadas: los “discursos”—mapeos cognitivos de las posibilidades y limitaciones del cuerpo—, las “instituciones”—sedimentaciones de discursos y de prácticas, espacial y temporalmente delimitadas—, y también, la “corporeidad”—la vivencia corpórea de los sujetos particulares, situados social e históricamente.

A partir de este énfasis en la acción—“sólo los cuerpos cumplen ‘funciones’” (Frank 1991: 48)—, el autor propondrá cuatro dimensiones constitutivas de la corporeidad, con arreglo a las cuales elabora una tipología de los usos del cuerpo en la acción social. Estas dimensiones corresponden al “deseo” (ya sea que éste falte, ya sea que se lo produzca), al “control” (ya sea que procure ser predecible, o bien que tienda a la contingencia), a la “relación con el *self*” (asociada o disociada), y a la “relación con los otros” (monádica o diádica). Frank arriba así a los siguientes “tipos ideales” de corporeidad—los cuales han de ser entendidos, en un sentido heurístico, como “estilos corporales”, esto es, variaciones de tono en un *continuum*, más que categorías excluyentes y discretamente separables.



No es el propósito de este trabajo desarrollar esta tipología ni el sentido de las dimensiones que la conforman. Bastará con decir que cada uno de estos “estilos corporales”—a los que se añaden, entre paréntesis en el cuadro, los *medios* respectivos en que se desarrollan—corresponden al cuerpo *consumista*, al del *asceta*, al del

guerrero y al de quien participa en *relaciones sociales solidarias*, es decir, de *reciprocidad*.

Ahora bien, la objeción a Turner—premisa de esta propuesta de Frank—era que aquél enfocaba el cuerpo *desde arriba*, esto es, desde “el punto de vista de la sociedad”. Abocado a superar ese sesgo sistémico, Frank, por su parte, destaca la necesidad de comprender cómo es que las estructuras se reproducen a partir de determinadas modalidades de uso del cuerpo. A estos efectos, el autor afirma seguir a A. Giddens, “pero no muy lejos” (Frank 1991: 48); lo que propone es una “teoría de la estructuración del cuerpo”, en virtud de la cual éste sería concebido como “medio y resultado” de las “técnicas corporales” vigentes en una sociedad, y ésta, por su parte, como medio y resultado de la suma de aquellas técnicas. Frank, en efecto, reinterpreta en términos corporales lo que Giddens denomina “dualidad de la estructura”. El problema, con todo, es que una vez que Frank decide alejarse de Giddens (y de su particular intento por superar el clásico problema sociológico de estructura/acción), su destino resulta incierto.

Frank evoca a Marx: las personas, en efecto, “construyen y usan sus propios cuerpos, aunque no lo hagan en las condiciones de su elección” (1991: 47). No obstante, su artículo desatiende los modos específicos en que estos condicionamientos coaccionan los usos del cuerpo en la acción social. Tras afirmar que la sociología del cuerpo debería estudiar la *corporeidad*, pero también los *discursos* y las *instituciones* en que ella se desarrolla, el énfasis y la mayor parte de su argumentación se consagran, con todo, a la descripción minuciosa de los distintos “estilos” que aquélla puede asumir. En conclusión, el punto muerto al que nos conduce la propuesta analítica de Frank podría entenderse como la contrapartida del modelo funcionalista del que buscaba apartarse: en su afán por echar luz sobre la “acción social corporizada”, termina por oscurecer la relación *recursiva* que los cuerpos individuales, como sujetos y como objetos, mantienen con las estructuras que los condicionan y asimismo reproducen en sus prácticas. Del sesgo sistémico de la propuesta funcionalista de Turner, arribamos, pues, al polo opuesto del sesgo individualista de la tipología fenomenológica de los usos del cuerpo de Frank.

El “proyecto del cuerpo” en la “modernidad tardía”.

Tras estas intervenciones—verdaderos jalones en este proceso de *corporización* de las categorías sociológicas básicas—se ensayaron propuestas superadoras de la polaridad así establecida³. Entre éstas, una de las más logradas es la que Chris Shilling elabora en detalle en *The Body and Social Theory* (2003). Basándose, él también, en la teoría de la estructuración y en el diagnóstico general de la “modernidad tardía” de Giddens, Shilling argumenta que, en nuestras sociedades individualizadas, el cuerpo adquiere un peso creciente en la configuración del sentido de la identidad del yo; en consecuencia, la elaboración de un “proyecto reflexivo del *self*” tiende a identificarse con la de un “proyecto del cuerpo”. Esta situación no ha de explicarse sólo por referencia a una época de complejidad e incertidumbre crecientes, en cuyo contexto la esfera de acción autónoma y responsable de los sujetos se repliega al orden de lo personal; también es determinante, a este respecto, la inserción creciente en el mundo vital de “sistemas expertos” encargados de ofrecer, no sólo los conocimientos (científicamente legitimados) para la gestión y el control del propio cuerpo, sino también las competencias técnicas para su transformación—técnicas en que arraiga un imaginario de su maleabilidad casi ilimitada. Estas herramientas hacen de la inversión calculada en el cuerpo propio una forma de ampliar los márgenes de agencia del sujeto, sin negar por ello las naturales limitaciones (envejecimiento, degeneración y muerte) que la corporeidad impone a sus posibilidades de acción. Desde esta perspectiva, en suma, el sujeto es concebido como un agente reflexivo—responsable de elaborar autónomamente una biografía corporizada coherente—siempre situado, no obstante, en un contexto social e histórico concreto, en el que se inscribe un determinado espectro de orientaciones prácticas factibles⁴.

Sobre este trasfondo ha de entenderse el proceso de mediación social generalizada del sistema médico, de donde deriva la legitimación de una serie determinada de formas de comportamiento. Estas formas de comportamiento se enmarcan, en efecto, en una

³ Polaridad que, desde luego, no representa sino la transposición a este ámbito argumentativo de la dicotomía teórica clásica entre estructura y agencia.

⁴ La teoría de la estructuración de A. Giddens se asienta sobre un “modelo estratificado” del agente social (entendido como un sujeto inteligente, capaz de controlar reflexivamente la orientación de sus actividades, aunque no así los efectos contingentes que éstas puedan generar), cuyo desarrollo conceptual se encuentra en *La constitución de la sociedad*. En lo que concierne a su descripción de la modernidad “tardía” o “reflexiva”, y de las transformaciones que ésta produce en la esfera de la subjetividad, se las puede hallar en *Consecuencias de la modernidad*, en *Modernidad e identidad del yo* y en *La transformación de la intimidad*.

“ideología de la salud” (Huertas 2009: 40), caracterizada por postular a la autovigilancia como el principio regulador de las relaciones del sujeto consigo mismo. Turner define, en este sentido, la “medicalización” de la sociedad como la adopción, por parte del descomunal dispositivo terapéutico vigente en nuestras sociedades, de la función—cuya satisfacción correspondía, en sociedades premodernas, a la Iglesia—de establecer los parámetros “morales” con arreglo a los cuales se evalúa y orienta la conducta cotidiana. Este proceso, por lo demás, converge con el apogeo de una cultura de consumo hegemonizada por la imaginería mediática. Según entiende M. Featherstone—en su también pionero ensayo “The Body in Consumer Culture” (1991)—, esta cultura se representa como modelo subjetivo más adecuado al “*performing self*”, esto es, una subjetividad cuyo sentido de la existencia y potencial de reconocimiento social dependen fundamentalmente de su apariencia externa. Desde este ángulo, pues, la *salud* del cuerpo propio, en tanto que valor social, se convierte en un medio para alcanzar un aspecto bello y juvenil⁵.

Relevancia y limitaciones del concepto de “habitus”.

Ahora bien, al igual que Frank, Shilling sigue a Giddens, pero no muy lejos. De éste se distancia al reconocer ciertas limitaciones de su “modelo estratificado del agente social”. Giddens concibe el poder social como la capacidad para “hacer una diferencia” en las rutinas del mundo de la vida—rutinas en cuyo transcurso se reproducen las estructuras sociales. Así las cosas, este modelo adolecería de una noción del poder en cuanto *dominación*, esto es, la capacidad, desigualmente distribuida a través del espacio social, de imponer sentidos y pautas de comportamiento legitimados (Costa 1999).

De aquí que Shilling proponga, como la base más sólida para desarrollar una sociología del cuerpo atenta a las desigualdades y conflictos sociales, a la teoría sociológica de P. Bourdieu. La noción de “habitus” en tanto “historia social objetivada en el cuerpo” (Bourdieu 2007), por cierto, permitiría avanzar hacia una concepción más dinámica y dialéctica de la relación entre individuo y sociedad. De este modo, podemos decir que las estructuras de nuestras sociedades clasistas no se hacen efectivas sino en la medida en que se *incorporan* (literalmente) en los agentes sociales. La *corporeidad*—en tanto

⁵ La cultura de consumo acentúa la dicotomía entre interioridad y exterioridad corpóreas, subordinando—en lo que respecta a la construcción de la identidad del yo—aquélla a esta última.

“hexis” o disposición corporal a actuar en determinado sentido, y con un cierto estilo general, pero declinado por la singularidad del individuo—deviene, pues, la interfaz mediadora entre la estructura y la acción.

Shilling, con todo, critica el modelo excluyentemente clasista de la teoría de Bourdieu. Argumenta que una sociología del cuerpo no ha de subsumir las desigualdades basadas en el género en una concepción generalizadora de las relaciones de clase. Esto es cierto, por cuanto las diferencias de género atraviesan los distintos estratos del espacio social. La propuesta de Shilling (2003: cap. 5) consiste en analizar los modos en que los estereotipos arraigados en una sociedad patriarcal se fundan en diferencias fisiológicas irrelevantes, las cuales, no obstante, resultan potenciadas y magnificadas por esos mismos estereotipos (en una lógica de “profecía autorrealizada”).

Estimamos justificado este planteo de complementar el análisis de las relaciones de dominación estructuradas a partir de la clase social, con el de aquellas desigualdades sancionadas por el género (desafío que el propio Bourdieu asumió en su estudio sobre la “dominación masculina”). En una sociedad patriarcal, en efecto, las mujeres— independientemente de su posición en el espacio social—disponen relativamente de menores recursos simbólicos para proteger su status social que sus homólogos masculinos.

La percepción como praxis social. Aportes convergentes de la fenomenología y el pragmatismo.

Por su lado, el teórico social pragmatista H. Joas también lamenta la ausencia de una consideración del cuerpo en las teorías clásicas de la acción social. En los casos en que esta consideración sí estuvo presente, el cuerpo quedó reducido conceptualmente al estatuto de instrumento para la acción. Tal déficit condujo a enfoques incapaces de “sintetizar la objetividad del cuerpo en tanto organismo biológico, y su subjetividad en tanto modo concreto en que el actor adquiere un mundo” (Joas 1983: 198). Por el contrario, como sostiene E. Grosz, una concepción más adecuada de la dimensión corpórea del agente social debe considerar la actividad del “cuerpo vivido” en su carácter constitutivo de las representaciones psíquicas (1994: 23). Como veremos más adelante, en nuestra consideración del “ego” como “entidad corporal”, aquél es el punto de conjunción del cuerpo y lo social. La investidura libidinal hace que el “cuerpo

propio” siempre tenga un sentido y un valor emocional para el sujeto. Nunca es un mero instrumento funcional (Grosz 1994: 33).

La fenomenología de la corporeidad iluminó la cuestión representando al sujeto como una “conciencia encarnada” o “mente corporizada”, de donde se sigue que el “cuerpo propio” sólo se puede conocer en la medida en que es vivido. Otra observación acertada de M. Merleau-Ponty es la de la existencia de una “intencionalidad” propiamente corpórea. Ahora bien, quizá en una evaluación apresurada de su programa de investigación (desatenta, acaso, al sentido específico en que aquél interpreta el “estadio del espejo” de J. Lacan)⁶, Joas dictamina que la fenomenología no sería capaz de ofrecer las herramientas conceptuales apropiadas para dar cuenta de la matriz intersubjetiva de esa intencionalidad corpórea, y por añadidura, de la imagen corporal del sujeto—algo que sí hallaríamos a través del enfoque pragmatista.

Por nuestra parte, no obstante, sostenemos que la teoría de Merleau-Ponty pone de relieve el origen y la estructura intersubjetivas de la corporeidad, postulando al “cuerpo propio” como el operador existencial de la apertura de—e inserción física en—un mundo compartido. Asimismo, tanto fenomenología de la corporeidad como pragmatismo—además de coincidir en la impugnación de los dualismos que definieron al pensamiento occidental moderno, así como en la concepción de un sujeto somático e intersubjetivamente conformado—desarrollan nociones de *percepción* convergentes en lo que respecta a la invalidación de las clásicas concepciones positivistas. Para ambos enfoques, en efecto, *la percepción es siempre ya interpretación*. Una interpretación orientada conforme los parámetros del sistema de significados y valores compartidos, así como de la particular historia personal (y sobre todo corpórea) del sujeto. El comportamiento perceptual surge como una relación de la conciencia encarnada con su mundo y su situación. La relación entre el sujeto y el objeto no es causal, sino basada en el sentido o la significación (Grosz 1994: 87).

Creemos pertinente, en fin, reproducir el siguiente párrafo de D. Le Breton, por cuanto sintetiza de manera prístina el punto de esta sección:

“A través de su cuerpo, constantemente el individuo interpreta su entorno y actúa sobre él en función de las orientaciones interiorizadas por la educación o la costumbre. La sensación es

⁶ Merleau-Ponty enfatiza la constitución intercorpórea de la imagen corporal (no la experiencia de “autoalienación”, como Lacan) (Weiss 1999: 13).

inmediatamente inmersa en la percepción... La percepción no es la huella de un objeto en un órgano sensorial pasivo, sino una actividad de conocimiento diluida en la evidencia o fruto de una reflexión. Lo que los hombres perciben no es lo real, sino ya un mundo de significados.” (2009: 22)

En este sentido, Grosz llega a la conclusión de que las mismas categorías de experiencia o de sensación son problematizadas en virtud del reconocimiento de su producción ideológica; así, el cuerpo suministra un punto de mediación entre interioridad subjetiva y exterioridad públicamente observable (1994: 20).

Otro punto en el que convergen pragmatismo filosófico y fenomenología de la corporeidad—punto tácitamente asumido por el “feminismo corpóreo”—es en el carácter práctico del “cuerpo material” (Bordo 2003:16), un cuerpo proyectado en su capacidad de aprendizaje a través de la adquisición de nuevos hábitos, y cuya experiencia vivida desmiente existencialmente el dualismo mente/cuerpo. “Existe—afirma Le Breton, siguiendo a Merleau-Ponty—una conceptualidad del cuerpo, así como un arraigo carnal del pensamiento. Todo dualismo se borra ante esta comprobación basada en la experiencia corriente” (2009: 23). Y en la misma línea, Grosz evalúa que las líneas de investigación que parten de los presupuestos cartesianos objetivizan y/o instrumentalizan al cuerpo. Se ignora su rol constitutivo en la formación de pensamientos, sentimientos, emociones y representaciones psíquicas, así como su posición de umbral entre lo social y lo natural (1994: 8-10).

El “paradigma cultural” de los desórdenes de la imagen corporal: un desarrollo del “feminismo corpóreo”. El concepto de “imagen corporal”.

El proyecto de S. Bordo se inscribe en el horizonte más amplio de un “feminismo corpóreo”, una de cuyas metas es la impugnación de los dualismos jerarquizantes en tanto que presupuestos arraigados en la textura de la vida cotidiana. El dualismo mente/cuerpo, por cierto, no es una mera posición filosófica, sino una metafísica *práctica* que se ha desplegado e inscripto socialmente en representaciones médicas, legales, literarias y artísticas (Bordo 2003: 13). En este sentido, asume de manera crítica el legado de Merleau-Ponty, reivindicando el carácter fundamental de una investigación

del estatuto de la percepción y de la subjetividad como conciencia encarnada, pero incorporando la variable (ignorada por aquél) de la diferencia sexual.

Grosz, a su vez, se basa en los desarrollos de la teoría psicoanalítica con arreglo a los cuales el “yo” es definido como “entidad corporal”; de estos desarrollos, en efecto, se siguen los conceptos de *percepción* y de *imagen corporal* en tanto que mediadores entre lo somático y lo psíquico, la interioridad y la exterioridad⁷. La percepción es un concepto que requiere transgredir el binarismo de la separación mente/cuerpo; da cuenta de la ineludible dependencia mutua entre el interior y el exterior del sujeto, entre conciencia y materia (Grosz 1994: 29).

Freud hace de la percepción el fundamento de su segunda noción del “ego” y de la agencia psíquica. En lo que llamó el “modelo narcisista del ego”, éste surge como producto de la habilidad del sujeto para investir libidinalmente a su cuerpo o a sus partes. El ego, en efecto, se describe como una proyección corporal; un proceso en virtud del cual el sujeto adquiere un sentido de unidad y cohesión sobre, y por encima de, las dispares y heterogéneas sensaciones que constituyen su experiencia. En la etapa pre-objetual, antes del “narcisismo primario”, el infante es un conglomerado (pasivo) de experiencias efímeras, fugaces.

Así las cosas, la formación del ego es, por cierto, la consecuencia de una superficie perceptual; pero sólo emerge merced a una intervención psicosocial en el desarrollo natural del niño. Dicha intervención es lo que describe Lacan en el “estado del espejo”, origen del “narcisismo primario”, esto es, de la estabilización relativa de la circulación de la libido por el cuerpo del niño—de modo que la división entre sujeto y objeto (incluso la capacidad del sujeto para tomarse a sí mismo como un objeto) se vuelven por primera vez posibles. El “estadio del espejo”, asimismo, representa la fase preliminar del desarrollo y maduración del esquema corporal, necesario para la *percepción* (Weiss 1999: 11).

Desde entonces, se siguen dos procesos complementarios: 1) identificaciones con los otros y subsecuentes introyecciones de éstas en la forma del “ideal del yo”; 2) recanalización de los flujos libidinales hacia el propio cuerpo (Grosz 1994: 32-33). El “estadio del espejo”, tal como lo caracteriza Lacan en tanto experiencia constitutiva de la función del “yo”, se define por la “autoalienación” en la imagen especular (momento

⁷ La imagen corporal es un operador de mediación entre mente y cuerpo; lo psíquico y lo biológico ya no pueden entenderse como polos binarios, sino como elementos interconstitutivos y en dependencia mutua.

primordial del ser-para-los-otros), lo que significa una pérdida irrecuperable que motiva la formación del “ideal del yo” (Weiss 1999: 21-22). El desarrollo del “ideal del yo” no puede separarse del yo en tanto que proyección de la superficie corporal. El “ideal del yo” también es una entidad corporal: la imagen ideal del cuerpo (Grosz 1994: 22). Y por cierto, la idealización se realiza a expensas del ego que idealiza. El ego sacrifica parte de su narcisismo en la externalización de este ideal. El ego, en consecuencia, no es una cartografía del cuerpo real o anatómico, sino de los niveles de investidura libidinal de sus partes. Las fluctuaciones en el nivel de estas investiduras pueden generar un cambio paralelo en el ego.

Dicha situación entraña la subsunción de lo perceptivo por la dimensión fantasmática (cultural). He aquí, pues, la base de lo que Lacan denomina “anatomía imaginaria”, esto es, una imagen o mapa internalizado del significado que el cuerpo tiene para el sujeto, para los otros de su mundo social y para el orden simbólico en general (Grosz 1994: 39). El cuerpo biológico—ya lo hemos apuntado—sólo existe para el sujeto a través de la mediación de una imagen o serie de imágenes (sociales-culturales) del cuerpo y de su capacidad para el movimiento y la acción (Grosz 1994: 41).

La percepción es una praxis mediada por representaciones psíquicas; siempre saturada, por tanto, de una cierta tonalidad afectiva. La imagen corporal, en consecuencia, también se compone de actitudes emocionales y libidinales hacia el propio cuerpo, sus partes y sus capacidades. Es una relación social mediada por la relación que los otros mantienen con sus propios cuerpos y con el cuerpo del sujeto. La imagen corporal es tanto una función del sujeto y de su contexto sociohistórico, como de su anatomía. La imagen corporal opera así como el lugar de las identificaciones secundarias y de las introyecciones. La identificación es un evento fantasmático que nunca llega a consumarse definitivamente, dando lugar a la sedimentación del “nosotros” en la constitución del “yo” (Weiss 1999: 36).

En la medida en que la imagen o el esquema corporal constituye la instancia encargada de sintetizar el flujo indiferenciado de las sensaciones en un “campo perceptual” coherente, inteligible, la experiencia sensorial está simbólicamente—esto es, intersubjetivamente—mediada. Merleau-Ponty demuestra, en su lectura del “estadio del espejo”, cómo el niño desarrolla gradualmente una espacialidad visualmente dominada, que le permite distinguir entre el reflejo de su cuerpo en el espejo y su cuerpo introceptivo. Es decir, el pasaje de una especialidad subjetiva—“caleidoscópica”—a una

espacialidad intersubjetiva, estable y mensurable. La representación del espacio es un correlato de la capacidad para asumir una perspectiva singular (Grosz 1994: 44-47).

La adquisición de una imagen corporal coherente es el momento preliminar del proceso de individuación, pero sería equívoco entenderla como un hecho consumado definitivamente. La imagen corporal es extremadamente fluida y dinámica: ha de encauzarse por un camino de continua diferenciación y crecimiento. La estabilidad de una imagen corporal unificada, incluso en el sujeto “normal”, siempre es precaria. No es algo dado de una vez y para siempre, pues de continuo ha de renovarse a través de la práctica del sujeto (Grosz 1994: 43). La imagen corporal, en efecto, es un *proceso* dinámico, en constante desarrollo, y en constante interacción con el mundo externo y con las imágenes corporales de los otros. Su despliegue da cuenta de una dialéctica entre plasticidad y estabilidad (Weiss 1999: 16-17).

Puesto que la situación cambia sin cesar, la imagen corporal *debe* cambiar correspondientemente para mantener su equilibrio. Nuestras imágenes corporales deben disponer de una cierta fluidez que permita registrar y expresar las variantes dimensiones espacio-temporales de nuestra existencia. Cuando se fija una imagen corporal, nuestra imaginación y agencia corporales se ven radicalmente disminuidas.

Desestabilizar la hegemonía de cualquier ideal de imagen corporal: esto es lo que no sucede en el sujeto anoréxico. *Demasiado* coherente; física y corporalmente dominado por el terror a engordar. El reconocimiento de la imposibilidad de realizar el deseo de convertirse en un cuerpo etéreo e inmaterial, sólo refuerza ese deseo, consolidando la opresión del ideal.

La etiología social de estos desórdenes.

La confluencia de una sociedad patriarcal y la cultura de consumo definen el contexto histórico en que los desórdenes alimenticios y de la imagen corporal se convierten en un fenómeno social. En el capitalismo de consumo avanzado, en efecto, la estructura contradictoria de la vida económica produce una construcción de la personalidad inestable y agonística. La comida y la dieta son arenas centrales para la expresión de estas contradicciones (Bordo 2003: 199). Como apunta G. Weiss, las contradicciones culturales producen en el cuerpo vivido la respuesta de una tensión entre las múltiples imágenes corporales que interactúan en el sujeto.

Desde los '80 y '90 una ecuación crecientemente universal entre delgadez con belleza y éxito ha tornado las reivindicaciones enfrentadas de diversidad cultural cada vez más débiles. Según Bordo, la dimensión sistémica de la cultura no favorece meramente la proliferación de estos desórdenes, sino que representa, en verdad, un factor necesario. Las imágenes mediáticas tienden a *homogeneizar*, en función de un contexto definido de interpretación (que limita la validación de la “diferencia”). Estas imágenes homogeneizadas *normalizan* en el sentido foucaultiano (Bordo 2003: 24-25). Ahora bien, tal como nos advierte la autora, el hecho de reconocer la existencia de formas culturalmente normalizadoras, no implica afirmar que los agentes se someten irreflexivamente a los patrones de belleza dominantes. No debemos recaer, por cierto, en una concepción de la susceptibilidad a las imágenes que mantenga los presupuestos de un sujeto pasivo y de un proceso mecánico de dominio. Debemos reconocer, antes bien, que el significado es continuamente producido en todos los niveles, y no hay cuerpo que exista por fuera de este proceso de generación de significados—en no pocas ocasiones, contra-hegemónicos (Bordo 2003: 69).

El “paradigma cultural”, en suma, impugna el modelo clínico dominante, enfocado en la etiología individual de la patología, y basado en una comprensión fisiológica de la percepción—mientras que en aquel marco, la cultura se entiende como una instancia de entrenamiento de la percepción de la imagen corporal, y de los parámetros de su evaluación. En la literatura clínica sobre desórdenes alimenticios, por cierto, el elemento cultural es presentado como un factor que desencadena y exacerba una condición patológica ya existente (Bordo 2003: 49). Para el “paradigma cultural”, por el contrario, estos desórdenes son presentados como la “cristalización”, a nivel subjetivo, de ciertas corrientes culturales, sobredeterminadas a su vez por la historia personal. Pero la cultura no es sólo un factor colaborador en el surgimiento de los desórdenes alimenticios, sino productivo. Desde luego, no ha de concebírsela como la “causa” suficiente de la anorexia o la bulimia, pero su papel es central en la generación del *fundamento* histórico para su florecimiento (Bordo 2003: 50-52). El carácter epidémico de los desórdenes alimenticios refleja y llama la atención hacia algunos de los problemas centrales de nuestra cultura—desde la herencia histórica de desdén hacia el cuerpo, pasando por nuestro miedo moderno de perder el control sobre el futuro, hasta el perturbador significado de los ideales de belleza femenina en un tiempo en el que la presencia y el poder femenino es mayor que nunca (Bordo 2003: 139).

En suma, lo que se denomina comúnmente el “síndrome de distorsión de la imagen corporal” no es un desorden psicológico, sino *cultural*. Las estadísticas desmienten que se trate estrictamente de disfunciones perceptivas⁸. Lejos de ser raros y anómalos, los desórdenes alimenticios se hallan en estricta continuidad con un elemento dominante en la experiencia de ser mujer en nuestra cultura. La cultura nos enseña a ver y evaluar a los cuerpos. A la luz de este análisis, la anoréxica no percibe “mal” su cuerpo; antes bien, ha aprendido demasiado bien los criterios culturales dominantes sobre *cómo* percibir. En consecuencia, el argumento cultural niega la división entre normal y patológico. En su lugar, postula un *continuum* de grados variables de desorden (Bordo 2003: 55-61)⁹.

Para la perspectiva del feminismo corpóreo, la anoréxica procura encarnar ciertos valores. El hecho de que la delgadez sea tan atractiva en nuestra cultura nos sugiere que está cargada de múltiples significaciones. Interpretarla, pues, no requiere de una determinada competencia técnica o profesional, sino de una atención a las múltiples capas de significación que están cristalizadas en este desorden (Bordo 2003: 67). La anoréxica busca representar hiperbólicamente ciertos ideales culturales, actitud cuya orientación adopta muchas veces el sentido de una *protesta* contra los valores patriarcales. Atender a estas experiencias—enmarcadas en un contexto histórico determinado—nos permitiría comenzar a desentrañar la lógica sociocultural subyacente a estos padecimientos subjetivos.

Bordo analiza las corrientes culturales que sobredeterminan el síntoma en cuanto “ejes de continuidad”¹⁰: *ejes*, porque se encuentran y convergen en la anorexia; *continuidad*, porque cuando situamos a la anorexia sobre estos ejes, su parecido de familia con otros fenómenos se hace patente. Históricamente, las mujeres han sido más vulnerables a diversas formas de manipulación corporal; acaso porque tradicionalmente se consideró que ellas, además de *tener* cuerpos, estaban *asociadas* al cuerpo (Bordo 2003: 142-143). A través de las disciplinas impuestas por el modelo hegemónico de feminidad, las mujeres continuamente memorizan en sus cuerpos la sensación y la convicción de la falta, de la insuficiencia, de nunca ser suficientemente buenas. Como hemos visto al exponer el modelo de Turner, existen desórdenes históricamente asociados al género:

⁸ Bordo cita un estudio de K. Thompson, cuyos resultados arrojaron que en un grupo de 100 mujeres “libres de síntomas de desorden alimenticio”, más de 95 sobreestimaron su tamaño corporal (2003: 56).

⁹ Para Weiss, las imágenes corporales “distorsionadas” son un índice del rechazo o resistencia a la normalización en un sentido foucaultiano.

¹⁰ Estos ejes son: el del “dualismo”, el del “control”, y el del “género/poder” (Bordo 2003).

histeria, agorafobia, anorexia, etc. Ahora bien, esos desórdenes presentan un significado ambivalente: condiciones que son objetivamente opresivas pueden llegar a experimentarse como liberadoras.

La sintomatología de estos desórdenes se revela, pues, como una textualidad a ser descifrada a partir de la clave de lectura de las relaciones de género. En estos desórdenes, en efecto, la construcción ideológica de la feminidad se opera conforme a rasgos hiperbólicos, caricaturescos, extremadamente literales y violentos.

Conclusión: hacia una pluralidad de ideales corporales.

Lo distintivo de la existencia corpórea femenina es la autorreferencialidad (el cuerpo es sujeto y objeto para sí mismo, y en referencia al mismo acto) socialmente mediada. El rol que esta referencia social juega en la mediación de la relación con el propio cuerpo es crucial. El sentimiento de humillación (como efecto de la reducción del propio ser al cuerpo o a una parte de éste) es entendible en una cultura en la que el cuerpo es una fuente constante de ridículo y de vergüenza (Weiss 1999: 47-50).

El repudio de ciertos aspectos de la existencia corpórea adquiere connotaciones morales. La norma corporal es una “norma mítica” que funciona como un polo imaginario, identificador, que regula nuestra (in)satisfacción con respecto a nuestras propias imágenes especulares. La distorsión corporal de la anoréxica no es una cuestión de no coincidencia entre su propia percepción corporal y la de los otros, ni se explica tampoco por la enorme presión que ejerce el ideal corporal. No es una cuestión de contradicción, sino de excesiva coherencia (Weiss 1999: 51-52).

En conclusión, ante este horizonte de opresión difusa pero cruenta, cabe reproducir la siguiente exhortación de Weiss: “Es urgentemente necesario desarrollar nuevos ideales de imagen corporal alternativos a los que nos impone la ‘industria cultural’” (1999: 168).

Referencias bibliográficas.

BORDO, Susan (2003): *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley.

- BOURDIEU, Pierre (2007): *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- COSTA, Ricardo (1999): “El agente social en la teoría de la estructuración de A. Giddens”, en *Estudios*, Córdoba, CEA.
- FEATHERSTONE, Mike (1991): “The Body in Consumer Culture”, en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Brian Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, pp. 170-196, Londres, SAGE.
- FOUCAULT, Michel (2002): *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- FRANK, Arthur W. (1991): “For a Sociology of the Body: an Analytical Review”, en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Brian Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, pp. 36-102, Londres, SAGE.
- GROSZ, Elizabeth (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- HABER, Stéphane y RENAULT, Emmanuel (2007): “¿Un análisis marxista de los cuerpos?”, en Jean-Marc Lachaud y Olivier Neveux (dir.), *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*, pp. 9-26, Buenos Aires, Nueva Visión.
- HUERTAS, Rafael (2009): “Medicina social. Control social y políticas del cuerpo. La subjetivación de la norma”, en Marisa Miranda y Álvaro Girón Sierra (coords.), *Cuerpo, biopolítica y control social. América Latina y Europa en los siglos XIX y XX*, pp. 19-41, Buenos Aires, Siglo XXI.
- JOAS, Hans (1983): “The Intersubjective Constitution of the Body-Image”, en *Human Studies* 6, pp. 197-204.
- LE BRETON, David (2009): *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LYON, L. M. y BARBALET, J. M. (1994): “Society’s Body: emotion and ‘somatization’ of social theory”, en Thomas Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, pp. 48-66, Nueva York, Cambridge University Press.
- SHILLING, Chris(2003): *The Body and Social Theory*, Londres, SAGE.
- TURNER, Bryan S. (1996): *The Body & Society*, Londres, SAGE.
- WEISS, Gail (1999): *Body Images. Embodiment as Intercorporeality*, Nueva York, Routledge.