

## Imposiciones de campo en los cuerpos intersubjetivos

**D**espués de muchos años de academia, no deja de sorprender cómo los sociólogos y antropólogos somos capaces de distinguir con claridad las dicotomías a través de las cuales los diferentes grupos humanos interpretan la realidad: masculino-femenino, frío-caliente, cielo-tierra, afuera-adentro, abajo-arriba, superior-inferior, alto-bajo, grande-pequeño, recto-torcido, etcétera. Y por otro lado, somos ciegos ante las dicotomías que parecen tener vida propia: individuo-sociedad, biológico-social, histórico genérico-individualización psíquica, realidad social-realidad psíquica, diferenciación sexual-diferenciación cultural, naturaleza-cultura, sexualidad-intelectualidad, identidad-relaciones sociales, conciencia-inconciencia, subjetividad-objetividad, social-político, económico-social, simbólico-corporal, coerción-consentimiento, psíquico-social, imposición externa-impulso interno, agente-instrumento, ciencia-política, homosexualidad-heterosexualidad, construcción cultural-identidad genérica, estructuración psíquica-identidad sexual, sexo amor-sexo comercio.

Para interpretar deductivamente la realidad compleja, además de la utilización de grandes categorías abstractas, realizamos otra operación, la más de las veces justificada académicamente: una partición de la realidad del sujeto en segmentos: mente, cuerpo, procesos hormonales, procesos simbólicos, prácticas, etcétera. Este segmentar la realidad permite la apropiación de un objeto de estudio propio y la construcción de un conocimiento basado en los diferentes saberes científicos. El problema es que la segmentación y el conocimiento de la parte no son ni comparables ni compartibles entre los distintos saberes, y se acumula mucho trabajo de investigación que no está aportando al conocimiento del complejo objeto que todos nos repartimos: el ser humano.

Así, por ejemplo, la construcción de la identidad sexual es estudiada desde el psicoanálisis, la fisiología, la biología, la antropología, la sociología, etcétera, dando por resultado distintas versiones de la sexualidad que

\* Centro INAH Veracruz.



aparece a veces como cuerpo, a veces como proceso psicológico, a veces como proceso cultural, como resultado histórico, etcétera.<sup>1</sup>

La fuerza del discurso, su lógica, la fuerza de las categorizaciones dicotómicas, la parcialización del objeto, su valorización social como saber, hacen parecer que efectivamente es así como se comporta la realidad. Se nos olvida que son abstracciones, instrumentos, categorías de interpretación construidas socialmente también y que NO existen en la realidad más que como tales. Esta capacidad de nombrar lo de afuera, clasificarlo, usarlo para interpretar, es un proceso simbólico con el cual funcionamos todos los días en la reproducción de la realidad social, pero las categorías no tienen poder propio. No las podemos ver en la realidad, porque son abstracciones. Bueno, en realidad sí tienen poder propio, el poder simbólico de “poseer el saber”.

Así, cuando tratamos de investigar la realidad, no la encontramos empíricamente, puesto que no existe como tal. Cuando vemos un cuerpo empíricamente, no podemos decir si es un cuerpo torturado, encerrado, muerto, alienado, cuerpo-máquina, explotado, cortado por la división del trabajo y la especialidad médica, cosificado por la educación, vaciado por el estrés de lo cotidiano, anestesiado por las diversiones y el deporte para sublimar las pulsiones violentas, modelado y utilizado por la institución, la familia, el taller, la escuela, el cuartel, el aprendizaje, que responde a las exigencias normalizadoras del sistema, o un cuerpo consumidor.

A veces parecería que también las prácticas son determinadas por estas abstracciones, que los agentes somos resultado de la cultura, el inconsciente, el instinto. Acabamos dándole a los procesos abstractos, a las categorías de clasificación, un poder propio. Así, decimos que las personas son construidas por la cultura, las normas y la sociedad. Nos inventamos nuevos dioses,

<sup>1</sup> Los estudios de identidad forman una esquina crítica con el pensamiento sociológico moderno. Introducido por los trabajos de Cooley y Mead, los estudios de identidad se han convertido en un punto central en el discurso sociológico. Las perspectivas microsociológicas dominaron durante los años setenta. Los enfoques se basaban en la formación del “yo”, explorando las formas en las cuales las interacciones personales moldean al individuo.

totales, abarcadores, impregnadores y constructores de la realidad estudiada, alejándonos del hecho de que somos seres humanos y las relaciones que establecemos entre nosotros, lo que construye la realidad social, son constreñidas por las estructuras sociales que reconstruimos a diario.

En la actualidad, un acuerdo casi unánime entre los investigadores es que el cuerpo es el cruce de todos los caminos y donde los grandes procesos tienen lugar. La sociología, la antropología y la psicología reconocen la significación del cuerpo, en su calidad de recurso personal y en su calidad de símbolo. Se va construyen-



do la noción de que nuestro cuerpo no es totalmente nuestro. Estamos penetrados y construidos por las relaciones sociales y nuestra posición dentro de éstas, las cuales nos atraviesan. Nuestro cuerpo es a la vez imagen y capital, ya sea económico, social o simbólico; pero a la vez, es el instrumento de reproducción de las relaciones sociales que nos constituyen.

Para muchos autores el cuerpo ha representado el punto en donde culminan muchos de los procesos que se han venido estudiando, y a la vez definen al agente social, a la persona. Roland Barthes decía que no tene-



mos un cuerpo humano, pues éste no es un objeto real, inscrito en la naturaleza, sino en realidad un cuerpo representado por la historia, por las sociedades, por las ideologías y las ciencias.<sup>2</sup>

Visto así, la concepción de la venta del cuerpo, su comercialización, puede hacerse extensiva a una relación comercial entre agentes que está mediada por ganancias, ya sea dinero, reconocimiento, relaciones sociales, posibilidad de sobrevivencia, poder, etcétera.

Una concepción extensiva de la comercialización de los cuerpos va más allá del intercambio obvio de órganos, sexo, fuerza de trabajo, etcétera. por dinero. Va mucho más allá de las relaciones temporales estrictamente técnicas entre agentes que intercambian mercancía por dinero, abarcando la realidad social que incluye el intercambio de los cuerpos como bienes simbólicos insertos en transacciones entre agentes, que son reconocidas, respetadas, legalizadas y desiguales.

Pondré ejemplos de la dificultad teórica y práctica de separar prácticas corporales empíricas, de acuerdo al binomio sexo comercio-sexo legítimo. Finalmente, propondré una fórmula teórica que permitiría conceptualizar la reproducción de la realidad social y el inter-

<sup>2</sup> Roland Barthes, "Encore le corps", en *Revue Critique*, agosto de 1982, pp. 423-424.

cambio de los cuerpos, como una construcción social no sólo histórica,<sup>3</sup> sino llevada a cabo ya no por categorías abstractas sino por agentes de carne y hueso.

#### La realidad observada

Los intentos de escapar a los acercamientos totalizadores y a las categorías binarias son múltiples y han dejado en claro dos cosas necesarias para construir nuevos caminos en la investigación: toda teoría tiene que confrontarse con la forma empírica de construcción de la realidad social realizada por agentes sociales y la interpretación que éstos le dan a sus relaciones; y se deben crear caminos hacia la desaparición de la segmentación del ser humano como objeto observable.

Si realizamos una descripción de las prácticas de uso del cuerpo, podemos ver que en infinidad de éstas se efectúa (si no es que en todas) un intercambio, ya sea en dinero, o en capital simbólico, social o político. Intercambio difícil de encasillar y separar analíticamente. Por ejemplo, si observamos la práctica sexual entre una prostituta y su cliente frente a la de una esposa de clase media que hace el amor con su marido antes de pedirle algo. Así también, ¿cómo podemos diferenciar los cuerpos trabajados para transgredir el orden estético establecido y construirse identidades alternativas —como los punks con sus tatuajes, piercings, escarificaciones, etcétera—<sup>4</sup> del comercio de los símbolos y del reciclamiento de la moda y la banalización de las apariencias que reporta ganancias suculentas a los productores?<sup>5</sup>

Asimismo, ¿cómo separar el cuerpo lleno de tatuajes de lo que se ha llamado "la estética tribal" en los países desarrollados que buscan enarbolar nuevos órdenes simbólicos tomándole prestado a lo sagrado "de antes", y la reproducción a ultranza de los cánones de belleza estadounidenses que se siguen en otros países emergentes? Las venezolanas, en un país donde el 70 por

<sup>3</sup> Nicholas Mirzoeff, "L'artiste au corps à corps avec l'histoire", en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 26-28.

<sup>4</sup> Philippe Liotard, "Corps d'identité", en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 22-24.

<sup>5</sup> Cynthia Guttman, "Mon corps c'est comme je veux!", en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 25-26.



ciento de la población está bajo los índices de pobreza, gastan —aun en las clases modestas— 20 por ciento de su ingreso en productos de belleza y algún tipo de cirugía. Los asiáticos se abren los ojos para tener párpados y parecer occidentales. Los ciegos gastan mucho dinero y energía en su cuidado físico para dar buena impresión y no para parecer más bellos, sino menos ciegos.<sup>6</sup>

¿Cómo diferenciar el cuerpo como proyecto propio, la remodelación de la imagen que tenemos de nosotros mismos como alternativa, y la normatividad ideológica que permea la cirugía estética, las dietas?<sup>7</sup> ¿Cómo distinguir entre el mercado de matrimonio de Marruecos donde niñas de 14 años son garantizadas como buenas esposas, prácticamente esclavas, y nuestras jóvenes campesinas cuyas opciones sociales se reducen a estrategias matrimoniales y en las cuales su único capital es su cuerpo? En Marruecos las madres que ofrecen a sus hijas en matrimonio dicen: “Todas tienen la misma educación, trabajan duro, se embarazan rápido, garantizamos un hijo en el primer año, no salen, no alzan los ojos del suelo, no hablan y pueden soportar todo sin quejarse.”<sup>9</sup> Al igual que en Marruecos, en el campo mexicano, las mujeres reciben una educación sexual fundada en las prohibiciones; su sexo, frágil, no les pertenece. Su cuerpo es siempre de otros.

¿Cómo separar a los hombres de Marruecos que garantizan la virginidad, y su honor va de por medio en la venta, de los hombres occidentales celosos no por la mujer en sí, sino por la degradación de su figura ante los otros hombres?

¿Cómo decir qué es más comercial si las adolescentes japonesas, “la generación Shibuya”,<sup>10</sup> que transforman sus cuerpos de manera excéntrica y se prostituyen ocasionalmente para comprarse ropa cara y

vivir la ilusión de ser envidiadas por las demás (con el fenómeno masivo de la anorexia de más del 60 por ciento de las jóvenes debajo de su peso), o la construcción de una imagen corporal sana que permita sentirse bien en su propio cuerpo a través del consumo de todo tipo de productos del mercado?

¿Cómo separar analíticamente a los hombres que asisten a los gimnasios para entrenarse, verse bien, estar saludables y satisfacer las expectativas que sus mujeres ponen en ellos,<sup>11 12</sup> y los guerrilleros de Sudáfrica que se entrenaron militarmente en el extranjero para combatir al régimen racista de ese país y que en la actualidad son delincuentes? Combatir la segregación racial, ser verdaderos hombres, significaba también ser violentos con las mujeres y socialmente esa conducta se aceptaba (Sudáfrica es el país con mayor tasa de violaciones, 1 300 mujeres sobre 100 000 al año) pues eran héroes. Hoy son perseguidos y su cuerpo musculoso es su única armadura.

¿Cómo diferenciar entre estudiantes universitarias que utilizan la prostitución ocasional para pagarse los estudios y chavas *nice* que van a la universidad privada para conseguir marido? ¿Entre la venta de órganos usurpados clandestinamente en la India y África del Sur<sup>13</sup> y el ofrecimiento altruista de la donación de nuestra sangre?<sup>14</sup> ¿Entre la unión matrimonial como acto de amor y acto sexual oficial (sexo autorizado), y el amor venal, prostituido, profanador de lo sagrado y de lo legítimo? ¿Entre ser homosexual,<sup>15</sup> bisexual, transexual y heterosexual?<sup>16</sup> ¿Entre la mirada médica neutra ante el

<sup>11</sup> Martín Bambarotta, “Des Argentins au corps sain”, en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 36-37.

<sup>12</sup> Thokozani Xaba, “Afrique du sud: la dérive des musclés”, en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 34-35.

<sup>13</sup> Nancy Scheper-Hughes, “Le commerce du corps en ‘pèces détachées’”, en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 50-52.

<sup>14</sup> Leon Anderson y David A. Snow, “L'industrie du plasma”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 104, septiembre de 1994, pp. 25-33.

<sup>15</sup> Philippe Adam, “Bonheur dans le ghetto ou bonheur domestique? Enquêtes sur l'évolution des expériences homosexuelles”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 128, junio de 1999, pp. 56-72.

<sup>16</sup> Alain Giami, “Cent ans d'hétérosexualité”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 128, junio de 1999, pp. 38-45.

<sup>6</sup> Georgina Kleege, “La beauté vue par une aveugle”, en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 47-48.

<sup>7</sup> L. Sander Gilman, “Les chirurgiens du bonheur”, en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 44-45.

<sup>8</sup> Rakel Sosa, “Venezuela, paradis des bistouris”, en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 46-47.

<sup>9</sup> Soumaya Namane Guessous, “Tristes saisons des Marocaines”, en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 31-40.

<sup>10</sup> Jolivet Muriel, “Les sirènes de Tokyo”, en *Le courrier de l'Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 32-33.



cuerpo, ya sea como cadáver y la exaltación alternativa del regreso a la “naturaleza” de los movimientos ecologistas y orientalizadores?

¿Se pueden entender las diferencias entre vender el cuerpo como obrera, vendedora, sirvienta o prostituta, o como profesional por tener una carrera universitaria y un empleo bien remunerado? ¿Entre los cibergorganismos, nuevos punks que se ponen chips electrónicos dentro del cuerpo para convertirse en máquinas,<sup>17</sup> y el desarrollo de la inteligencia artificial?<sup>18</sup> ¿Entre el silencio que rodea a más de 130 millones de cuerpos de mujeres mutilados sexualmente en Asia y África,<sup>19</sup> la muerte de niños en las fabelas de Río de Janeiro<sup>20</sup> y los asesinatos desgarradores, sin que se encuentren culpables, de más de 200 mujeres jóvenes en Ciudad Juárez en los últimos años?

¿Cómo diferenciar entre el cuerpo deportista visto como depósito de salud, energía y equilibrio de los atletas, celebrado en las olimpiadas en correspondencia con la armonía del universo, y los cuerpos de obreros, campesinos y trabajadores de todo tipo? ¿Entre las percepciones hipocondríacas de mujeres de clase alta y la no percepción en absoluto del propio cuerpo de mujeres campesinas en México, que junto con los ancianos y su demencia y los consumidores de drogas (en especial de LSD) padecen lo que han sido llamadas dismorfobias? En éstas, la sinestesis (conjunto de sensaciones internas), la imagen del cuerpo desaparece y el cuerpo parece extraño.

¿Podemos diferenciar entre las prostitutas que gastan todo su dinero, porque no logran sacudirse la dependencia con el hombre que las regentea, y las que ahorran para comprarse su salón de belleza y entrar en el mundo de la respetabilidad?<sup>21</sup> ¿Entre las trabajadoras

sexuales, expuestas a ser violadas, golpeadas, extorsionadas por la policía, amenazadas de muerte, y las que logran hacerse de una protección colectiva para poder preservar su seguridad, o las prostitutas de clase alta que son llamadas acompañantes?

¿Entendemos las diferencias entre las prácticas sexuales del onanismo, sexo oral, anal y todo el repertorio riquísimo de preferencias sexuales productoras de placer en las distintas clases sociales y grupos humanos,<sup>22 23</sup> y las determinaciones de lo que es legal y lo que es transgresión, con todo el cúmulo de estigmatizaciones que implican la violencia simbólica ejercida y practicada en distintos niveles por todos nosotros como formas de distinción y posición social? ¿Entre la toma de posesión que efectúa el hombre que desvirgina a una mujer haciéndola no solamente “mujer” sino “su mujer”, y el hombre que paga por poseer un cuerpo?

¿Cómo diferenciar entre la sensación de no tener una vida privada, no tener una relación con el propio cuerpo, de tener una sexualidad insatisfactoria, una vida emocional segmentada,<sup>24</sup> y la imagen de sí misma destruida, tanto de amas de casa, prostitutas y mujeres violadas. O sea, entre las secuelas de ser víctimas de la violencia tanto práctica como simbólica?

En todos estos ejemplos queda claro que el cuerpo es un capital dentro de un complejo entramado de las relaciones sociales. Las diferencias están relacionadas no solamente con los sistemas simbólicos sino con las clases sociales a las que pertenecen las mujeres y los hombres. Sobre todo, las diferencias pueden establecerse porque son capitales que concurren en mercados distintos, se ponen en juego en diversidad de circunstancias y esferas sociales, es decir, concurren en distintos campos.

<sup>17</sup> Marc Millanvoe, “L’aspirant cyborg”, en *Le courrier de l’Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 57-58.

<sup>18</sup> Ivan Briscoe, “Adieu la chair, bonjour les puces”, en *Le courrier de l’Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 58-59.

<sup>19</sup> Khadi Diallo, “Le jour où j’ai été excisée”, en *Le courrier de l’Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 40-41.

<sup>20</sup> Nancy Scheper-Hughes, “Mourir en silence. La violence ordinaire d’une ville brésilienne”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 104, septiembre de 1994, pp. 64-80.

<sup>21</sup> Gabrielle Balazs, “Backstreets. Marché de la prostitution. À propos de...”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 104, septiembre de 1994, pp. 18-24.

<sup>22</sup> Shreedhar Rajan, “Inde: le sida vainc la pudeur”, en *Le courrier de l’Unesco*, julio/agosto de 2001, pp. 29-31.

<sup>23</sup> Michel Bozon, “Les significations sociales des actes sexuels”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 128, junio de 1999, pp. 3-23.

<sup>24</sup> Brenda Spencer, “La femme sans sexualité et l’homme irresponsable”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 128, junio de 1999, pp. 18-24.



Teoría de la práctica. Instrumento de interpretación

Con el material empírico es importante tener siempre claro a qué campo pertenece el objeto de estudio. Por ejemplo, el campo, el espacio social donde gana la versión de que el amor venal, el sacrilegio por excelencia, el estigma de vender el cuerpo es una trasgresión contra el cuerpo mismo como objeto sagrado, es el de la moral, la ética y la legalidad. Esta sujeción a reglas estrictas del uso del sexo de la mujer, se ha constituido históricamente y en todas las épocas ha habido especialistas que determinan lo que está bien y lo que está mal, lo permitido y lo prohibido, lo aceptable y lo castigable.

Un campo es un espacio de conflictos y concurrencias, análogo al campo de batalla donde los participantes rivalizan en su objetivo de establecer un monopolio sobre la esencia específica de capital que les es eficiente a ellos: la autoridad cultural en el campo artístico, la científica en el campo propio, la de salud a través del modelo médico. Médicos, abogados, sacerdotes, literatos concluyen con relaciones específicas en distintos campos a través de la aportación y el beneficio de los distintos capitales. Las relaciones de género y

de autoridad primarias se incorporan en los *habitus* con la participación temprana en el campo de la familia. La legislación de las prácticas se juegan en las relaciones del campo político. Un campo consiste en un conjunto de relaciones objetivas históricas, entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder, en las cuales los agentes toman la forma del conjunto de relaciones históricas depositadas en el seno de cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. La fórmula de esta construcción social es (*habitus*) (capital)+campo de la moralidad-legalidad = prácticas.

Es importante clarificar que el campo está hecho de una estructura de probabilidades, recompensas, ganancias o sanciones, que implican todos los días cierto grado de indeterminación, por lo cual su objetivación presenta dificultades. El campo refracta las fuerzas externas en función de su estructura interna, y los efectos relacionados con los agentes son más como la estructura de un juego que el efecto de agregación mecánica.

Ahora bien, cada campo tiene su propia lógica, sus propias reglas y regularidades específicas. Constituye un espacio de juego potencialmente abierto. Es como un juego donde los participantes poseen cartas jerárquicamente diferenciadas según las diferentes especies de capital (económico, cultural, social, simbólico) que prevalece en cada uno de los diferentes campos.

El concepto de violencia simbólica es determinante en estas relaciones, pues esconde las relaciones de transacción no basadas en el dinero, sino en el poder, en el capital simbólico, que son, al igual que aquéllas, relaciones sociales de desigualdad. Se trata de la violencia que se ejerce sobre el agente con su complicidad, cuando ellos mismos contribuyen a producir su eficacia, en la medida en que están estructurando lo que los determina. Se refiere al hecho de que los agentes reproducen las condiciones mismas en que la violencia se ejerce sin el reconocimiento de que es violencia. Es la aceptación del conjunto de supuestos fundamentales, pre-reflexivos, que los agentes sociales empeñamos por el simple hecho de tomar el mundo como “así es la vida”, lo que opera como principio organizador y generador de las estrategias, que les permiten en cuanto agentes enfrentar estructuras externas muy distintas.

Podemos así concebir el trabajo sexual dentro del campo de la familia, como lugar de inculcación de la moralidad, donde se construye socialmente la definición de lo que es aceptado o no, de lo que es moral o no, de lo que la sociedad considera como transgresión o lo que considera como normalidad. El campo de la determinación de lo que es legal o moral puede ser caracterizado como espacio político, ya que en todas las sociedades la venta o intercambio simbólico de los cuerpos está plagada de relaciones de poder movilizadas dentro del espacio público, para controlar las decisiones y acciones que tienen por objeto el bien colectivo. Sacar las prácticas de este espacio social donde se dictan las reglas, nos reduce a interpretar con los viejos binomios.

#### Respetabilidad vs. desviación

El campo de la familia con la moralidad, la ética, la respetabilidad y la determinación de los valores y símbolos que rigen la legislación y las prácticas, está ligado íntimamente a cómo se conformó el concepto de respetabilidad en los últimos dos siglos. Promovida por la clase social naciente, la burguesía, lo que hoy entendemos por respetabilidad acabó imponiéndose al resto de la sociedad.

La respetabilidad actual no existía antes del siglo XVIII, nació con el nacionalismo moderno y con la respetabilidad misma a partir de la definición de conceptos como los de sexualidad anormal, enferma o desviada. Hasta ese momento, por ejemplo, la relación entre un sacerdote y un muchacho joven era material para hacer una comedia, mientras que después esto no sólo no divertía sino fue considerado como enfermo y castigable.<sup>25</sup> La obra de Shakespeare y la Biblia fueron reeditadas omitiendo los pasajes que no eran aptos para la familia. Las buenas costumbres en la mesa, la cortesía, la respetabilidad fueron patrones de comportamiento considerados como actitudes decorosas acordes con la modestia, la pureza y la práctica de la virtud. O sea, como actitudes “decentes” y pertene-

<sup>25</sup> L. George Moss, *Nationalism & Sexuality*, Nueva York, Howard Ferting, 1985.



cientes al hombre civilizado. Las buenas maneras y la moral están íntimamente conectadas desde entonces, e intrínsecamente ligadas al control sobre las pasiones sexuales.

El proceso civilizatorio estudiado por Norbert Elías —que tuvo sus inicios a finales de la época feudal— se aceleró con el desarrollo del protestantismo en Inglaterra y del pietismo en Alemania, con el poderío de las nuevas iglesias. El clímax de las mismas coincidió con el triunfo de las clases medias cuya actividad económica y hostilidad a la aristocracia, junto con su diferenciación de las clases bajas, construyó distinciones que le hacían tener su propia personalidad: la nueva respetabilidad. Ésta vino a caracterizar un estilo de vida para el mantenimiento del estatus y el orden social. Por ello, el matrimonio fue separado de la sensualidad.

La Revolución francesa reforzó esta moral con el puritanismo jacobino, y la prostitución y pornografía fueron perseguidas. Los jacobinos creían que eliminar el vicio era parte integral de la defensa de la Revolución y la nación. Rebespierre criticó a los girondinos como secta política que sólo perseguía la felicidad y se dedicaba al placer. Se justificaban los horrores de la revolu-



ción por la revolución de la decencia y moralidad. Y a pesar de que la tradición del iluminismo hacía una diferencia con los ingleses y alemanes, se negaron a ver el cuerpo como un producto social, dibujando una línea precisa entre virtud y vicio, entre comportamiento normal y anormal.

El romanticismo contribuyó por su parte al establecimiento de la respetabilidad, de la lealtad al Estado y de la virtud y dignidad de la mujer. La distinción entre normal y anormal era básica para la moderna respetabilidad y proveía un mecanismo social que reforzaba el control.

La medicina apoyó a la moral cristiana en su determinación de establecer un orden moral en la sociedad. Nacionalismo, religión y medicina coadyuvaban al nuevo estereotipo y a la desviación. El nerviosismo era resultado de la práctica de los vicios, mientras que la virilidad era signo de virtud. Lo femenino era débil y las mujeres eran incapaces de controlar sus pulsiones sexuales. La intoxicación sexual era vista no sólo como poco masculina, sino como antisocial. La fundación misma del orden legal y moral estaba en peligro si no se construían seres civilizados que pudieran controlar sus pulsiones sexuales.

El vicio de la masturbación originaba debilidad, el que se masturbaba era afeminado, pálido y vacío de energía. La virilidad y la exaltación de la masculinidad, el coraje, retomado de los valores medievales de la caballería y del cuerpo escultórico de los griegos, fue elemento decisivo en las guerras prusianas. Se exaltaban los valores de la superioridad masculina, del control y la pureza, pues asignaban a todos su lugar en la sociedad. Hombre-mujer, normal-anormal, nativo-extranjero fueron categorías de reproducción de un mundo donde el caos y la pérdida de control amenazaban.

Los judíos eran igualmente incapaces que los fuereños de controlar sus pasiones, todos estaban acomodados en la misma vasija.

La belleza y la decencia eran atributos de las mujeres de la burguesía, con sus roles de madres guardianas y protectoras. Ellas eran pasivas, mientras que los hombres eran activos.

La respetabilidad le dio a la sociedad una cohesión

social que modela las actuales percepciones, la legislación y el orden institucional que la respaldan. Lo que empezó como moralidad burguesa en el siglo XVIII, se convirtió en la moralidad de “todo el mundo” y en ley. Se convirtió también en la forma en como seguimos reproduciendo el imaginario colectivo que separa el comercio del cuerpo con dinero y el comercio del cuerpo como bien simbólico, moralmente aceptado, que reproduce asimismo la violencia simbólica y las relaciones de dominación.

### Conclusiones

La superación de los binomios y las segmentaciones implica insertar el objeto de estudio de las prácticas corporales en el estudio de las relaciones de dominación que las reproducen, y ubicar la diferenciación entre prácticas determinadas, constreñidas, y la construcción de alternativas con relación al campo de la familia.

Así, la discusión sobre los cuerpos sagrados, los desviados y los comercializados es parte también de la construcción alternativa del campo de la familia y cómo éste se relaciona con otros campos en los cuales se gestan imposiciones también, por ejemplo, el religioso, de salud y el económico, y cómo en la interrelación de éstos se determina el orden social de los cuerpos. La investigación podrá participar en una definición alternativa de lo que es sagrado, desviado y comercializado.<sup>26</sup>

Los frentes de liberación de la imposición del uso inconsciente del cuerpo como capital, están abiertos en muchos aspectos. El combate por la eutanasia, el aborto, la dignificación y legalización de la prostitución, el mejoramiento de la vida, y tantos otros frentes de lucha, pasa por la construcción consciente del cuerpo como capital, por la lucha en el campo, en el mercado simbólico y económico de los proyectos alternativos de reproducción y goce del cuerpo dentro de relaciones de equidad.

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu, “Le corps et le sacré”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 104, septiembre de 1994, pp. 2-3.