

SUE SCOTT y DAVID MORGAN  
**Body Matters.**  
**Essays on the Sociology of the Body**  
(London, The Falmer Press, 1993)

Se trata de un interesante conjunto de ensayos, editados por Sue Scott y David Morgan, en un intento de ofrecer las potencialidades sobre las que la Sociología del Cuerpo y la propia Teoría Sociológica se moverán en el futuro. Ambos autores, ligados al Departamento de Sociología de la Universidad de Manchester (Morgan desde 1964 y Scott desde 1986 hasta 1992, en que pasa —este último— a formar parte de la Universidad de Stirling), no pretenden la elaboración de un manual comprensivo, como podría esperarse de un área incipiente, sino, por el contrario, mostrar cómo las diferentes subáreas recogidas en la obra pueden constituir una incorporación de gran interés para la Sociología en general.

Bajo la perspectiva de la diversidad, los autores desarrollan dos aspectos

que cada vez cobran mayor interés para las Ciencias Sociales: por una parte, la construcción social del cuerpo y las cuestiones que en torno a él son percibidas como naturales de forma convencional, y, por otra, el control social y la regulación individual de los cuerpos.

Sin afirmarse sobre la especificidad del desarrollo de esta parcela del conocimiento como disciplina autónoma, los autores, no obstante, coinciden en que el estudio del cuerpo no es una especialidad esotérica, sino que, por el contrario, puede ser dotada de identidad para pasar a ser un tema ineludible dentro del pensamiento social contemporáneo. De este modo, se abordan aspectos como: la terapia sexual, la prostitución, el cuerpo masculino, la alimentación en los niños, la danza contemporánea, la

construcción del cuerpo e imágenes del lesbianismo, etc. Subrayando las diferencias que acompañan dichas temáticas, se reseñan, además, los temas comunes que los acompañan como sexo y género, control y disciplina, y creencia popular. El objetivo fundamental de la obra en su conjunto es el de realzar los tópicos representados sobre la corporeidad de los actores sociales, en relación con los problemas de cada día y de la propia Teoría Sociológica.

Con el primer artículo, «Cuerpos desde una perspectiva social» —elaborado a modo de introducción por los mismos editores—, se hace un esbozo de las principales influencias y nuevos intereses de la Sociología en materias relacionadas con el cuerpo, como la Biología, el Feminismo, la Salud y la Enfermedad; destacando las posibilidades que la Sociología puede aportar en el acceso al cuerpo desde cualquier otra disciplina, y cómo todas ellas han puesto su énfasis en las diferencias convencionales entre biología y cultura. A su vez, al hablar del feminismo se abre un debate —al que se recurrirá en el desarrollo del libro— sobre las bases sociales para la diferenciación entre cuerpo masculino y femenino, y sobre el control de los cuerpos de las mujeres por parte de los varones.

El artículo de David Clark, «Con mi cuerpo yo te adoro», sobre la construcción social de los problemas sexuales del matrimonio, destaca el papel central del cuerpo en la institución matrimonial, que de forma tradicional ha servido para legitimar el acceso sexual, la procreación, delimitar las relaciones sexuales pre o extra-

matrimoniales o atar los cuerpos en la salud y la enfermedad. Es decir, el autor se detiene en los discursos particulares sobre la sexualidad en el matrimonio y cómo ésta ha sido problematizada, en donde la idealización del sexo marital y las creencias sobre el sexo y la pareja son dos procesos continuos. Destaca la influencia de los factores sociales en las disfunciones sexuales, que ponen de manifiesto otro tipo de relaciones como las interpersonales, y no sólo eso, sino que, además, en este breve espacio, articula una serie de direcciones para su terapia, con las respuestas dadas, entre otros, por Masters y Johnson y Bancroft.

David Clark hace un reconocimiento de la gran influencia de Foucault en todo el desarrollo ulterior de la Sociología del Cuerpo. Sus intereses relacionados con el control son, a su vez, el tema del artículo de Sherlock: «Danza y cultura del cuerpo». La danza se revela en este tercer ensayo como una forma particular de arte, que pone de manifiesto dimensiones más profundas de los grupos sociales, tanto por lo artificioso del lenguaje del cuerpo como por las percepciones que acompañan a los espectadores sobre las propiedades corporales. Los bailarines son portadores de valores culturales, en donde los movimientos de los cuerpos y el cuerpo mismo se hallan cargados de significados. Se abordan e interpretan aspectos como clase social e ideología visual y los valores étnicos y de género, buscando un marco explicativo desde una perspectiva cultural.

Mansfield y McCann, en «Musculación: el músculo y lo femenino»,

tratan la presentación pública y representación en un contexto de cambio social, subrayando la importancia que adquiere la teoría cultural, así como las ironías y paradojas en las que muchos incurrirán al identificarla con la condición postmoderna. La musculación, tradicionalmente considerada como un atributo masculino, se ve amenazada como tal, al ser adoptada también por las mujeres, al mismo tiempo que supone un desafío a las preconcepciones de ambos géneros. Sin embargo, con la musculación las mujeres ponen a prueba la capacidad de dirección de sus cuerpos de un modo subversivo, por cuanto se dirigen al reblandecimiento de las barreras en las diferencias de género.

Con el quinto ensayo, «Tú también puedes tener un cuerpo como el mío», el editor y compilador David Morgan reflexiona sobre cuerpo masculino y masculinidades. Propone diferentes lugares comunes en los que puede parecer más apropiada la discusión sobre género, cuerpos y poder, algunos más incorporados que otros a la vida cotidiana de los varones. De este modo pretende llamar la atención sobre cómo se trabajan y combinan de diferentes formas la personificación y la desventura en hombres y mujeres, y el carácter cuestionable de muchas oposiciones convencionales, como naturaleza y cultura, cuerpo y mente, público y privado.

Género, poder y sexualidad son también los temas conductores del artículo de Susan S. M. Edwards: «Vendiendo el cuerpo, guardando el alma». Con el subtítulo de sexualidad, poder, teorías y realidades de la prostitución se censura la propensión

generalizada a analizar de forma ahistórica y basándose en supuestas e inmutables características de la sexualidad del varón, y no en base a la defensa del poder masculino, que es el gran involucrado. Mas dicho poder no puede ser siempre absoluto, y Edwards en su ensayo sobre las mujeres prostitutas soslaya cómo éstas preservan un sentido de la identidad personal en un contexto en el que se hace más patente la enajenación y la supremacía patriarcal. Las prostitutas guardan cierta autonomía, a través de diversas técnicas de distanciamiento (ocultar el nombre, retener una parte del juego o del cuerpo de la oferta sexual, llevar doble vida, etc.) que simboliza la venta única del cuerpo, en donde es la venta del alma a los ojos ajenos.

En «La mirada invertida», Ruth Waterhouse cubre diferentes aspectos de la sexualidad y el género en referencia al cuerpo de las lesbianas y de cómo éste ha sido social e históricamente construido. Es un análisis de una tradición invisible que es la del lesbianismo a través de sus cabezas visibles, que constituyen una aportación cultural, más allá de las alegaciones de prácticas antinaturales, que ha diferenciado a estas mujeres a lo largo de la historia de las «mujeres reales». La autora considera que se ha producido una identificación errónea entre identidad sexual y deseo sexual, en donde las tradiciones, las historias y los mitos se confunden, sin llegar a delimitar si es el deseo lésbico una parte esencial de la naturaleza femenina o, por el contrario, es un fenómeno socialmente construido y que sólo emerge frente a ciertos tipos de

sociedades en momentos concretos de la historia.

Anne Murcott, en el último artículo, ilustra otra faceta en torno a la construcción social del cuerpo, en relación con la administración de los cuerpos de los niños y los diferentes aspectos que aparecen en la labor de crianza (el control de los esfínteres, de los alimentos y del cuerpo del infante), entendidos como modos de introducción de éstos en la vida social. Con el título «Pureza y corrupción: dirección del cuerpo y el espacio social de la infancia», la autora pone de manifiesto cómo del conocimiento de la concepción que la madre posea sobre la comida y su suministro en los hijos se derivará el propio conocimiento del concepto de cuerpo y persona que éstos llegarán a ser.

Una Sociología del conocimiento como propuso Durkheim y más tarde Berger y Luckmann, basada en las instituciones tradicionales: el trabajo, la familia, la religión, etc., no exclu-

ye, a un nivel si cabe inferior, el interés por tratar las emociones, el tiempo, el espacio y el cuerpo, y con este último, los caracteres de género, el cuerpo saludable, el control burocrático (lo que es apropiado o no dentro de las grandes organizaciones), la sexualidad..., en donde podemos enmarcar la obra *Body Matters*. La idea de su elaboración se gestó durante un congreso en septiembre de 1988, pero dicho congreso sólo fue una parte del proceso de creación del volumen, que finalizó en mayo de 1992. Como reconocen sus autores, uno de sus objetivos principales es el de recoger un reflejo de la vitalidad y la fluidez de toda la temática que acompaña a la Sociología del Cuerpo. No se oculta cierto grado de excitación al respecto, que desean compartir y despertar del mismo modo en los lectores al introducirse tanto en los temas nuevos como en los viejos con formas nuevas.

Angeles RUBIO GIL

JUAN VICENTE ALIAGA y JOSÉ MIGUEL G. CORTÉS

**De amor y rabia. Acerca del arte y el sida**

(Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 1993)

Podemos afirmar que el cuerpo se sitúa en una de las intersecciones posibles entre el arte y el sida. La representación artística, entendida como la representación *de* (o *a partir de*) un contexto de realidad determinado, no puede ser ajena al sida,

sobre todo cuando los mismos artistas viven con el virus de inmunodeficiencia humana y sus efectos, o inmersos en una pandemia cotidiana. Arte desde el sida, arte para el sida, arte del mismísimo sida pueden acabar siendo otros tantos factores inte-

grantes del elástico mundo de las inquietudes plásticas de un fin de milenio un tanto apocalíptico.

El síndrome de inmunodeficiencia humana, desde que los primeros casos saltaron a los medios de comunicación, ostenta una dimensión corporal demonizada; una dimensión que va mucho más allá de lo que los meros efectos de la debilidad inmunológica sobre el organismo permitiría suponer. En su dimensión carnal (tanto o más que en sus dimensiones sociales o políticas), el sida ha demostrado ser capaz de inspirar a los artistas. Nunca hubo un arte que pudiera señalarse como característico de un ámbito estrictamente médico-sanitario; nadie ha hablado de un arte de la hipertensión, la diabetes, la hepatitis o el cáncer. Sin embargo, el sida adquiere en la actualidad, efectivamente, dimensiones más profundas que las estrictamente derivadas de la crisis de salud.

En el mundo occidental, los efectos del VIH tienen toda la fuerza simbólica de la representación ideológicamente interesada de un cuerpo que se autodegrada, que se corrompe en su interacción consigo mismo (una mujer sola con una jeringuilla ajena; un hombre solo con otro hombre; es decir, con una réplica de sí mismo). Prensa y televisión inciden regularmente en este esquema. El hecho de que las «haches» del sida estén abandonadas a su suerte en unos contextos sociales hostiles, atravesados por recelos, miedos y odios, no puede ser silenciado por artistas que son conscientes del papel que desempeñan en el seno de sus comunidades. Bajo los oropeles y el *glamour* discreto que caracterizan la vida social de Dorian

Gray, su verdadero yo (oculto porque en esa sociedad no puede hacerse visible) se pudre. Algunos artistas han optado por mostrar los efectos con frecuencia devastadores del sida a quienes prefieren no ver, y por denunciar los corrompedores pactos de miedo, silencio y discreción que, en última instancia, están en el origen de la propia enfermedad.

Cuando ya cualquier asociación de lucha contra el sida e incluso algunos ámbitos institucionales parecen admitir como evidente la precariedad de las respuestas frente a esta pandemia durante buena parte de la década de los ochenta; cuando, tras casi quince años, las iniciativas parecen proliferar, necesario es reconocer al libro de Juan Vicente Aliaga y José Miguel Cortés dos cosas. De un lado, y de manera muy general, su valiosa contribución al páramo en que se han desarrollado en España las reflexiones frente a la pandemia. El sida no es abordado aquí desde la óptica que caracteriza la enunciación de las normas básicas de prevención; es decir, no se aborda desde una prudencia que pasa de puntillas para no soliviantar las reticencias que traería un reconocimiento público-institucional de sexualidades periféricas o prácticas de evasión. Pero tampoco se cae en la retórica bienintencionada, aunque poco fructífera, de los llamamientos a la solidaridad con esa instancia siempre ajena que forman «las personas afectadas». Sólo por eso, la iniciativa ya es de agradecer. De otro lado, este libro entra en la reflexión más particular sobre el arte en una época de pandemia, analizándolo desde las mismas obras y desde sus autores, y dando contenido

a una serie de inquietudes hasta hace poco dispersas y poco conocidas.

Así, esta compilación de artículos de diferente origen se abre con dos reflexiones teóricas sobre los límites de la representación del sida (¿es el lenguaje suficiente?; ¿es el lenguaje en sí mismo un virus?) y sobre las formas de conceptualización de la muerte. A continuación, se nos presenta un panorama de las manifestaciones artísticas que han tratado de responder al reto que el sida plantea a las formas de representación. De este modo, en una mesa redonda compuesta por artistas y críticos, se analizan aspectos de la relación entre arte y sida. Pero también se pasa revista a lenguajes en la frontera del arte (las iconografías y mensajes que utilizan asociaciones asistenciales o reivindicativas)

y discursos más allá de cualquier inquietud artística (los que producen los medios de comunicación de masas). El arte contra el sida alcanza su expresión más rotunda en la obra de un colectivo de Nueva York, *Gran Fury*, colaborador del grupo activista *Act Up*. Sus trabajos y las obras de David Wojnarowicz son parte esencial del panorama artístico estadounidense. En este volumen se incluye, además, una selección de artículos aparecidos en la prensa, con la que los rasgos básicos que nos permiten pensar el papel social o la responsabilidad del artista y las relaciones entre la enfermedad y los regímenes de representación quedan esbozados con suficiente claridad.

Ricardo LLAMAS

MARK THOMPSON (comp.)

**Leather-Folk, Radical Sex, People, Politics and Practice**  
(Boston —Massachusetts—, Alyson Publications, 1991)

Las compilaciones de artículos constituyen una propuesta frecuente y muy popular en el ámbito de las ciencias sociales en los Estados Unidos. Esta fórmula editorial resulta particularmente adecuada como medio de abordar de forma sugerente y plural cuestiones que suscitan reflexiones a la vez variadas y dispersas; aproximaciones deslabazadas que sólo si se realiza un esfuerzo de recopilación pueden adquirir cierta entidad.

Este es, sin duda, el caso de las que podrían denominarse *sexualidades periféricas*, o formas de interacción corporales que tienen el placer como objetivo, y que escapan a las normas impuestas por los regímenes que ordenan la sexualidad en nuestro entorno.

De este modo, la iniciativa de Mark Thompson se enmarca, por un lado, en la tradición anglosajona de reunir en un solo volumen voces dis-

tantes a partir de inquietudes diversas y que, no obstante, abordan cuestiones similares, para dar entidad a un cuerpo global que nos permita acceder a una visión de conjunto sobre un tema dado. Pero, por otro lado, y éste es quizás uno de los factores más interesantes de este libro, el tema que en él se trata (el sadomasoquismo y las subculturas *leather*) constituye un compendio de realidades relacionales o fantasmáticas que parecen resistirse de modo contumaz al análisis; que se escapan obstinadamente a los principios de reflexión y que se muestran esquivas, o resultan escurridizas, incluso, en el contexto de las relativamente menos esclerotizadas formas de representación artística (la literatura de Sade, el cine, como en *Saló*, la fotografía de Mapplathorpe...).

No se trata, evidentemente, de un catálogo de todos los análisis que, a lo largo de decenios, han establecido una precisa patologización de las que todavía (en los ámbitos de la psicología y la psiquiatría) se denominan *parafilias*. Dicha compilación hipotética tendría, qué duda cabe, un cierto interés, por cuanto permitiría observar la insidiosa vocación clasificatoria, reguladora y estigmatizadora que ha caracterizado el análisis (que en términos de discurso sólo puede llevarse a cabo *desde fuera*) de una realidad demonizada. En este caso estamos, por el contrario, ante una multitud de aproximaciones en primera persona.

Estos análisis, además, revelan un imprevisto: el *s/m* y el mundo *leather*; la sexualidad radical no es ajena a la reflexión. Es más, resulta particularmente propicia al desarrollo de la

conciencia de sí y del propio entorno; a fin de cuentas, la exploración de los deseos propios y ajenos y de los límites del placer y el dolor son una parte esencial de la práctica de la sexualidad radical. Como nos hace ver el compilador, la mayor parte de quienes participan en este volumen son personas comprometidas con procesos de cambio personal o social; espiritual o político. En este sentido, la finalidad básica del libro es romper con la clandestinidad de dichas reflexiones, sacarlas a la luz, proponerlas como vía de enriquecimiento personal y abrir de este modo un espacio de libertad de expresión a quienes aún sienten culpabilidad o vergüenza por sus fantasías o sus placeres.

De entre los y las firmantes de los artículos recogidos en *Leather-Folk*, algunos nombres nos resultan familiares a quienes trabajamos temas relacionados con las realidades gai y lésbica y los movimientos sociales de liberación sexual. Entre las autoras de los artículos encontramos a las protagonistas del enconado debate que se produjo en el seno del movimiento de lesbianas norteamericano a raíz de los postulados del carácter esencialmente masculino y opresivo del *s/m*. Califia y Rubin están entre quienes combatieron aquella nueva moralidad lésbica. Pero, además, encontramos contribuciones de estrellas de la literatura *s/m gay* como John Preston, o de Troy Perry, el sacerdote que puso en pie la primera asociación numéricamente importante de lesbianas y gais en Los Angeles en 1968, así como escritos de activistas como Arnie Kantrowitz o Eric Rofes y de analistas de la cultura gai norteameri-

cana como Michael Bronski. El resultado final es tan atractivo en la riqueza de matices propuestos y sugestivo en los referentes que se presentan

como emocionante por sus posibles implicaciones teóricas y prácticas.

Ricardo LLAMAS

UMBERTO GALIMBERTI

### **Il corpo**

(Milano, Universale Economica Feltrinelli, 1993)

Umberto Galimberti recoge en este libro el desarrollo que, a lo largo de la historia, nuestra civilización occidental ha hecho del cuerpo. Estudia el cuerpo como núcleo donde todo se intercambia. Nacimiento y muerte como relación social.

Para nosotros, el cuerpo como entidad anatómica, como lugar donde surge la singularidad de cada individuo. Para los antiguos, el cuerpo se enfoca desde la óptica de cuerpo comunitario. El cuerpo traduce un orden simbólico en otro. El canibalismo para los primitivos es una señal de respeto, significa asumir y reabsorber en el seno de la sociedad a los muertos.

Platón cree en la verdad, verdad que sólo el alma liberada del cuerpo puede alcanzar; de aquí surge la distancia máxima entre cuerpo y libertad. Todo lo positivo está en el cielo, sede de la totalidad de los valores, y lo negativo está en la tierra, donde la materia es impedimento para la adquisición de la verdad. El dios del cuerpo para el cristianismo es el diablo con cuernos. El cristianismo no hace otra cosa que recorrer el camino

trazado con anterioridad por Sócrates y Platón. Surge el alma y la dicotomía entre cuerpo y alma. El cuerpo, por lo tanto, es una tumba, es la cárcel, pues nos impide llegar a la verdad.

A pesar de Aristóteles, Occidente no dudará en seguir el camino trazado por Platón, cuya antropología, profundamente hostil a los valores del cuerpo, no tardará en capturar aquella otra fuente del pensamiento occidental constituida por la tradición bíblica que, en toda su historia, había sido siempre fiel a la visión unitaria del hombre, que no contempla la división entre alma y cuerpo, por el simple motivo que esta tradición no disponía de un concepto de alma como entidad autónoma y separable.

La tradición judeocristiana ignora el dualismo griego entre cuerpo y alma. Para el hombre del Antiguo Testamento, la carne es positiva o negativa según sea su fidelidad o infidelidad a la alianza con Dios. Es ésta la relación que decide el sentido de la carne. Esta ruptura de la alianza es la esencia del pecado, y desde este planteamiento la idea de pecado empieza a asociarse con la carne, no

porque la carne sea mala, como se pensaba en el mundo griego, sino porque la tradición del Antiguo Testamento había hecho de la carne el símbolo de la pretensión humana de autonomía e independencia con respecto a Dios.

Perdida la esperanza de la resolución pura y simple de la muerte a través de la subida inmediata al cielo. El cristianismo colocó la eternidad diferida como base de su economía política de la salvación universal mediante la acumulación de obras y de bien con balance final y equivalencias. Pero precisamente aquí es donde se interrumpe el intercambio simbólico y se empieza el proceso de acumulación, la muerte de «gran enemiga» se transforma en la gran aliada del «Viviente» (Dios) pasa más allá de la muerte y aparece como umbral del juicio. Para Cartesio, el cuerpo no se corresponde esencialmente con la existencia. Con esta afirmación, Cartesio no intentaba significar una separación entre mente y cuerpo, sino sólo la posibilidad conceptual de la separación. También para Locke, la división entre mente y cuerpo impide cualquier salida al mundo; esta situación no cambia con Berkeley ni con Hume. En la actualidad, para nosotros, la ciencia equivale a lo real. El mundo en sí constituido por la ciencia a través de sus operaciones lógicas, sigue siendo siempre un mundo que la humanidad en un determinado momento de la historia ha construido para sí y, por lo tanto, en el para sí hay que encontrar el sentido de todos los posicionamientos teóricos, incluido el científico, que se pone, por su naturaleza, como búsqueda del en sí.

La verdad del mundo de la vida está en la experiencia, que, a diferencia de la experiencia científica, es sólo una abstracción. La medicina garantiza a cada uno el llegar al final de su capital biológico. El «derecho» a una muerte natural es también un «deber». La muerte es para la medicina un hecho absoluto a partir del cual no existe ya ni vida ni enfermedad. No es ya un símbolo, sino la disyunción entre el tiempo patológico, nombre con el que la medicina denomina a la vida, y el tiempo cadavérico donde no existe una vida amenazada por la enfermedad. La economía política nació el día en el que comenzó a acumularse el excedente de producción que los primitivos destruían en el *plotác* para conjurar lo que ellos consideraban que era la parte maldita, es decir, aquellos bienes que, sustraídos al intercambio simbólico, perdían su ambivalencia para acumular progresivamente valor. Del intercambio simbólico se pasó al valor de cambio. De la destrucción de los bienes a su sustitución, que sólo era posible sobreentendiendo la noción de «valor», sin la que habría sido imposible comparar dos bienes entre sí para poder intercambiarlos «sin pérdida».

*Ingenuus* es palabra latina que significa «nativo», «original», «natural», «libre». Lucrecio habla de *ingenuus fontes* para indicar las fuentes. Propecio habla de *ingenuus color* para definir el colorido natural. Livio denomina *ingenuos* a los nacidos libres, los que pueden presumir de tener padre. *Ingenuus* es para Cicerón el niño nacido de padres libres, mientras que para Plauto es ingenua la mujer libre, a diferencia de la liberta-

da con el golpe ritual de la varita con la cual los esclavos eran libertados.

Si éste es el sentido de la palabra, pararse en la ingenuidad del cuerpo significa encontrarlo en su condición originaria, franqueado por la equivalencia en la que se expresa cualquier código con el orden de sus inscripciones; significa restituirlo a la forma «nativa», a aquellos trazos «naturales» que, como quiere la advertencia husserliana, no pertenecen a la naturaleza conocida por las ciencias, sino a aquella que se discutía a los ojos de los griegos antiguos; la realidad natural en la dimensión del mundo-de-la-vida. Educados como estamos en la metafísica de la razón disyuntiva en vez de la ambivalencia del mundo-de-la-vida, sabemos que tratar ingenuamente al cuerpo lleva en sí el riesgo de la ingenuidad, en el sentido habitual y menospreciado del término. Pero, en este caso, el deterioro de la palabra es el síntoma de una pérdida, la pérdida de una inocencia primitiva que el desarrollo de la razón, girando alrededor de sí misma en el más hiperbólico de los círculos viciosos, acaba con traicionar desenmascarando el vacío que la sostiene por haber olvidado el mundo de la vida que, antes de albergar fórmulas e ideas, alberga cuerpos y cosas, en aquel tipo de relaciones naturales que sólo la abstracción del pensamiento puro, en la soledad de su aislamiento, puede ser y juzgar menos reales que sus construcciones. Recorriendo el sistema de las equivalencias, al que ha llegado el desarrollo autónomo de la razón, no nos es posible encontrar el cuerpo como nosotros lo vivimos, sólo llegamos a una serie de definicio-

nes degradadas que recitan las inscripciones del código con el que se le objetiviza. Como organismo al que hay que sanar, como fuerza-trabajo a usar, como carne que hay que redimir, como inconsciente al que liberar, como soporte de signos a transmitir, el cuerpo, siempre alejado de la impronta de su vida, tiene que recorrer en cada ocasión los caminos trazados por la razón científica que, de acuerdo con la naturaleza de su método, ha resuelto en objeto el mundo, y a imagen del mundo el cuerpo humano deberá tratarse separado de todos los otros cuerpos; por este motivo, en el seno de las ciencias no será posible encontrar nunca al cuerpo como nosotros lo vivimos y el mundo como respuesta al ensanchamiento de nuestro cuerpo. Los métodos son inadecuados, porque el cuerpo que intentamos descubrir no puede ser reconocido por una razón que es tal sólo por lo que es capaz de objetivar, sin otro sentido que no sea el que sus equivalencias han sido capaces de establecer con anterioridad. Aquí sólo puede ayudarnos el mundo de la vida (*Lebenswelt*), donde nuestro cuerpo no es todavía un soporte de inscripciones, sino un conjunto de «intencionalidad» en ningún caso tematizada, que tiene en el mundo su correlación y su ambiente indispensable.

El análisis fenomenológico nos ha demostrado que el cuerpo no está en el mundo de forma opaca como lo están las cosas que no se conocen a sí mismas y de lo que las circundan, sino como la apertura originaria en la que únicamente son posibles signos y significados. Llamamos a esta apertura-

ra originaria que precede a cualquier distinción entre sujeto y objeto, entre interior y exterior, entre consciente e inconsciente, presencia, entendiendo con este término el absoluto que no tiene nada «detrás» de sí, porque lo que es y lo que se manifiesta coinciden. Esta presencia, esta aparición original es lo que hay que describir y preguntar, porque la realidad humana, a diferencia de cualquier otro tipo de realidad, realiza la coincidencia absoluta entre quien indaga y lo que se indaga, que no permite distanciar el objeto, ponerlo frente a un hecho, por la simple razón que nosotros mismos, y no otros, somos la realidad humana, y comprender esta realidad no es otra cosa ni más ni menos que nuestro modo de existir; por lo tanto, mi ser y mi apariencia son una misma cosa, no se puede romper de ninguna forma esta identidad, como hace cualquier psicología que tiene la necesidad de justificarse frente a la ciencia, porque esto significa desnudar a cada humano de su significado y, por lo tanto, de su relevancia psicológica que se recoge en dicho significado.

Desde siempre el cuerpo es superficie de escritura, superficie adecuada para recibir el texto visible de la ley que la sociedad dicta a los propios miembros, marcándolos. Cada una de las cicatrices es una marca imborrable, un obstáculo para el olvido, un signo que hace del cuerpo una memoria. Por este motivo las sociedades arcaicas iniciaban a los adolescentes en la vida social con el rito de la tortura: marcando el cuerpo, éstas lo designaban como espacio único e idóneo para llevar la señal del grupo, la

pista del paso que entrega el individuo a la sociedad. Un hombre iniciado es un hombre señalado, asignado a la vida del grupo; con la tortura, el grupo le enseña su pertenencia social que las cicatrices indelebles dejadas por el fuego en el cuerpo, por la piedra, por el cuchillo, no permitirán que se olvide.

El silencio que el adolescente debe mantener durante la tortura no espera medir su capacidad de resistencia física o asegurar a la sociedad su calidad frente a los demás miembros, sino que quiere subrayar el carácter afirmativo y no dialógico de la enseñanza que el grupo pasa al individuo, de la tribu al iniciado. Irreversiblemente marcados, los jóvenes, precisamente en la indelebilidad de las cicatrices, aprenden y aprehenden el secreto del grupo.

El secreto del grupo es el secreto del código que sustrae al cuerpo de la ambivalencia de sus posibles significados, para entregarlo a aquéllos, identidad de grupo con la que debe asimilarse y uniformarse. En la similitud, en la uniformidad, como remoción de las diferencias, es la crueldad del signo, más dolorosa que la incisión cruenta, porque separa del cuerpo cualquier posibilidad que no sea conforme al significado que el grupo social quiere transmitir al individuo.

Encarnando un signo, cuya aparición anula toda ambivalencia del cuerpo, su disponibilidad para otras indicaciones de sentido, el cuerpo no dice ya nada de sí mismo, sino del significante que le ha señalado y al que entrega su propia potencia de la que el significante toma su propia fuerza para utilizarla contra los cuer-

pos, reproduciéndose en los cuerpos. Para quedarse con el poder es suficiente con poner en funcionamiento el cuerpo según un determinado régimen de signos, y hay que comprobar si el registro de los signos difundido por nuestras sociedades es menos cruel que las torturas de los primitivos. Dichas culturas por lo menos escribían la ley sobre el cuerpo, y con aquella marca conjuraba la ley separada, lejana, despótica, la ley que, articulándose en la relación orden-obediencia, conoce sólo el poder coercitivo, y no el separado por la violencia e independiente de cualquier tipo de jerarquía.

De hecho, en la jerarquía los signos adquieren serenidad y los cuerpos son solamente el espacio de su escritura. El lenguaje deja de ser expresivo para transformarse en indicativo. Un hombre vacío que no tiene necesidad de sentido es más la imposibilidad de atribuirle uno, es la prueba de su trascendencia, de lo absoluto de su sentido. Su forma de dominar no está en imponer un signo, como hacían los primitivos con la marca, sino en vaciar de sentido todos los símbolos a los que el cuerpo, en su ambivalencia original, podría dar sentido y expresión.

Estamos en el punto crucial en el que los cuerpos rechazan la inscripción del código, que es al mismo tiempo la del sentido y la de la razón, para abrirse a la ambivalencia del símbolo que compone sentidos y en la distancia reclama proximidad. De esta forma no hacemos del cuerpo el nuevo y glorioso referente que se enfrenta con su ya declarado antagonista que es el poder. El cuerpo no se

opone a nada, vive como puede en un mundo que el poder codifica, pero a cuyo código es posible sustraerse a través de una lectura diferente de las cosas.

Pero la diferencia no es suficiente, porque es una variación en el interior de la identidad; aquí es necesaria la ambivalencia, que rompe la identidad, no para recomponerla, sino para dejar de vivir en su interior esta relación tensional. *A* y *no-A*, que en un punto recoge la totalidad. Proximidad de lo más distante, ésta es la ambivalencia; no sentido, sino consenso, que no tiene nada que ver con el consenso de los cuerpos en su historia, han estado obligados a tributar al único sentido que el despotismo del significante ha atribuido a todas las cosas cuando les ha sido asignado un nombre.

De Nietzsche en adelante han sido muchos los teóricos que han hecho el proceso al sentido, han denunciado el engaño, la mistificación, criticado radicalmente la racionalidad y cualquier forma de representación; nosotros hemos pasado a través del sentido, de su representación, de su historia, de su ideología, pero recorriendo las pistas dejadas por la grabación sonámbula del cuerpo que el auriga, a pesar de «la fusta y el estribo», sugeridos por Platón, no ha conseguido domar. Ya no han sido la afirmación o la negación que desde Platón han sido para Occidente los raíces de la razón, sino la conjunción, es decir, la composición de sentido que los primitivos, antes que interviniese la lógica para definirlo, veían en cada cosa. A su mirada corpórea, por no estar comprometida con las distinciones de

la razón, las cosas aparecían confusas: el sol que hacía madurar las cosechas era el mismo sol de la sequía, la lluvia que las regaba era la misma de las inundaciones. No separando el bien del mal, lo verdadero de lo falso, cogían la verdad de las cosas, ninguna de las cuales es únicamente positiva o sólo negativa, porque todas son ambivalentes.

La ambivalencia les permitía componer las cosas no según criterios de verdad, sino según imágenes de semejanza, por lo cual para la fecundidad normal había una estrecha relación entre la mujer y la tierra, por la seguridad que ofrecía había un parentesco entre la casa y el centro del mundo. No significados subterráneos, sino símbolos que componían una cosa y otra y concedían a cada cosa el nombrar en un punto a todas las demás. Con el mundo nuestro cuerpo tiene una relación simbólica que las demarcaciones y las inscripciones de los códigos no han destruido todavía, si es verdad que para vivir, por debajo de las distinciones de la razón, nuestro cuerpo está constantemente invitado por el mundo para que elabore en todas las cosas aquellas relaciones subterráneas y siempre tácitas, pero no por este motivo menos vivas, que permiten en el mundo anónimo vivir su mundo.

Mí mundo, el del cuerpo, donde no se acumula sino que se dispersa el exceso que la razón en Occidente ha intentado siempre unir y recoger con vistas a un crecimiento que no tiene

principio ni fin. De este excedente, de esta «parte maldita» como la llama Bataille, los primitivos se defendían con la destrucción en el *potlác*, con el intercambio simbólico del regalo y el contrarregalo, con el gasto superfluo, con el sacrificio de las cosas y de las vidas, con el fin de que nada se constituyese como valor, sino que todo se mantuviese en aquella ambivalencia donde los signos se intercambian entre sí, no en función del provecho (valor de cambio) sino en aquella pura, pérdida (intercambio simbólico) que, además de exorcizar la ley trascendente del valor y la apropiación privada del sujeto, devolvía a los hombres y a las cosas aquel excedente de sentido que el uso servil de los unos y de las otras, impuesto a la racionalidad del trabajo, les había sustraído. Cuando las cosas se sustraen al uso que ellas tienen, y los hombres a la función que en esta utilización desarrollan, entonces el cuerpo no tiene ya la necesidad de encerrarse en sus signos que se intercambian bajo el código de la equivalencia y de la reproducción del sujeto, sino que puede abolirse en el intercambio, donde la ambivalencia de lo simbólico lo restituye a su libertad, que no es la liberación marcusiana del cuerpo por el trabajo, sino la libre circulación de los cuerpos en un mundo de cosas no capturadas todavía por un significado, por una razón, por la verdad de un sentido único.

Marta J. MARTÍN GONZÁLEZ

CHRIS SHILLING  
**The Body and Social Theory**  
 (London, Sage, 1993)

Es indudable que en las sociedades modernas occidentales el cuerpo es un referente de la individualidad e identidad del ser humano. Sin embargo, en la Sociología contemporánea es reciente la consideración de éste como un hecho social y tardía la creación de un área concreta para su análisis y estudio.

En el ensayo de *The Body and Social Theory*, se tratan las circunstancias que han motivado esta carencia y se exponen las que propician el surgimiento de la teoría social del cuerpo.

De su lectura no resulta, únicamente, una aproximación al lugar y ámbito científico del cuerpo en la Sociología, sino también la comprensión del cambio teórico y metodológico que propicia la conversión de aquél en un objeto específico de estudio sociológico. Esto es posible por la exposición conjunta de teorías y enfoques al lado de los contextos y las circunstancias sociales que las motivan.

Por otro lado, la estructura del libro en capítulos con líneas argumentales independientes nos permite acercarnos individualmente a cada uno de ellos y sacar conclusiones claras respecto a teorías y enfoques particulares.

Después de un capítulo introductorio, la autora analiza el *status* que ocupa el cuerpo en las teorías sociológicas clásicas. Los padres fundadores, en sus respectivos estudios sobre la explotación (Karl Marx), la racionalización (Max Weber) y la anomía (Emile Durkheim), mantienen única-

mente la importancia material y relacional del cuerpo con el individuo. En ninguno de estos planteamientos se establece un ámbito especial de estudio para el cuerpo, configurándose como un agente pasivo y portador de la acción y circunstancias del sujeto en sociedad.

Habrà que esperar a la década de los ochenta para que el cuerpo tenga un campo propio de estudio en la Sociología. Como apunta la autora, el surgir de la Sociología del cuerpo tiene mucho que ver con una serie de factores y movimientos sociales que aparecen durante estos años. Algunos de los más importantes son el movimiento feminista, el fuerte cambio demográfico que supone el envejecimiento de las sociedades occidentales, la exaltación de la cultura consumista y la transformación de la concepción del cuerpo en las sociedades modernas. Durante esta década destacan, entre otras obras teóricas y empíricas de la Sociología del cuerpo, los ensayos de Bryan Turner (1984), O'Neill (1985) y Freund (1988).

En los capítulos III y IV se exponen los dos enfoques teóricos y metodológicos que han marcado los avatares de la Sociología del cuerpo: el naturalista y el de la construcción social. Ambos tienen su origen en la contraposición originaria planteada entre las ciencias naturales y las sociales, entre lo natural y lo cultural, entre lo biológico y lo social.

La teoría naturalista concibe el cuerpo como un producto de la evo-

lución de las especies, de ahí que sólo forme parte de la realidad natural. Como es un objeto dado por la «naturaleza» y no por la sociedad, su forma, su estructura... se escapa del control social y justifica, por tanto, las diferencias y desigualdades sociales.

La segunda teoría, contrapuesta a la naturalista, considera al cuerpo como un producto social, como una construcción de la sociedad. Dentro de ésta se encuentran las perspectivas de Mary Douglas, Michael Foucault, Erving Goffman, Bryan Turner y Arthur Frank. Sus aportaciones más importantes a los avances de la teoría social del cuerpo, se centran en la concepción del cuerpo como parte fundamental de la «presentación» del individuo en sociedad y en atribuirle un símbolo y valor social. Sin embargo, en estas teorías, el cuerpo sigue siendo la «vestimenta» de las relaciones sociales, sin pasar a adoptar el papel que tiene, sin duda, en la creación y mantenimiento de dichas relaciones.

Destacando la importancia de las perspectivas de Michael Foucault y Erving Goffman, la autora resalta la influencia de éstas en la obra de Bryan Turner. La perspectiva metodológica de Turner se escoge como uno de los puntos de partida para la reflexión sobre los límites de la dualidad de las visiones naturalistas y de la construcción social.

La profundización en el análisis de dichos límites es fundamental para el desarrollo de la teoría social del cuerpo. En el capítulo V, Chris Shilling se centra en este problema epistemológico.

Son dos, según la autora, las ten-

dencias que diluyen la dualidad de los enfoques naturalistas y de la construcción social. Por un lado, la importancia del tratamiento sociológico de la contraposición entre conocimiento y cuerpo. Por otro, los estudios de la sociología del género de Bob Connell y de la sociología de los sentimientos de Peter Freund. Ambas ayudan a plantear la división entre naturaleza y cultura como una dificultad para explicar la relación entre el conocimiento y el cuerpo y algunos aspectos de las relaciones sociales del género.

Las teorías y metodologías que claramente superan las divisiones entre conocimiento y cuerpo y entre naturaleza y cultura, son las de Pierre Bourdieu y Norbert Elias. Sus estudios, como apunta la autora en los capítulos VI y VII, son los que actualmente constituyen la teoría social del cuerpo propiamente dicha.

Los enfoques de Bourdieu y Elias tienen en común la relación que establecen entre la posición social y el cuerpo del individuo, de tal manera que este último se objetiva en una representación social del *status* y distinción individual. En cambio, sus perspectivas difieren en que el primero analiza el valor del cuerpo de una forma transversal en la sociedad contemporánea, mientras que el segundo lo hace de una forma longitudinal en el proceso histórico. De esta última línea de análisis resulta una de las conceptualizaciones más importantes en el armazón teórico de la sociología del cuerpo: la de la «civilización del cuerpo».

En el último capítulo, Chris Shilling nos introduce en los estudios

que relacionan al cuerpo con la identidad del individuo y con la muerte en el contexto de la postmodernidad. En este sentido, se describen los trabajos de Peter Berger (1967) y de Anthony Giddens (1991) y se retoman los de Bourdieu y Elias.

El argumento de Peter Berger parte de que la humanidad inviste a sus acciones de significados, significados que provienen de un sistema de creencias. En el caso de las sociedades modernas se carece de un sistema de creencias que haya cubierto el abandonado por la religión, hecho éste que genera el problema de la conceptualización de la muerte en la modernidad.

Anthony Giddens también considera que las relaciones entre el individuo y la muerte son especialmente problemáticas en las sociedades postmodernas. Y esto porque opina, de igual forma que Berger, que existe un

sistema de creencias informador y explicativo de la acción humana.

En cambio, los estudios de Pierre Bourdieu y Norbert Elias destacan sobre todo que la asociación entre identidad individual y cuerpo es fruto de un tipo muy concreto de sociedad: la de la modernidad. En este sentido, la muerte es un problema existencial del individuo moderno, no un problema universal de la humanidad, como apuntan Berger y Giddens.

En líneas generales, este ensayo expone nítidamente la trayectoria teórica y metodológica de la Sociología del cuerpo, a la vez que aporta nuevas e inexploradas líneas de investigación. De la lectura del libro *The Body and Social Theory*, el sociólogo puede obtener, sobre todo, nuevas formas de reflexionar sobre y en las sociedades de la modernidad.

Rosario ALVAREZ

ANTHONY M. ORUM

**Introduction to Political Sociology: The Social Anatomy of the Body Politic**  
(Englewood Cliffs —New Jersey—, Prentice Hall, 1989)

La sociología política estudia la estrecha relación existente entre la política (y sus actores) y las instituciones sociales. Intenta dar un sentido universal a la existencia del orden social y político y a la correlación entre ambos.

Fue en el siglo XIX, como producto de las profundas transformaciones que tuvieron lugar en Europa occi-

dental, cuando las diversas corrientes del pensamiento social evocaron por vez primera un mundo dividido entre *sociedad* y *Estado* en el que se pudieran establecer conexiones entre las acciones del gobierno y las de los diversos grupos sociales. Esta idea originaria, fruto de la destrucción del régimen antiguo que dio paso al surgimiento de la sociedad moderna y

con ella a la idea simbólica de nación como base legitimadora del discurso político, conserva su valor esencial en el pensamiento sociopolítico contemporáneo, pero su interés es más evidente en la actualidad como resultado de la gran influencia de las acciones políticas y las instituciones del Estado en el desarrollo social y, a la vez, por el peso que ejercen las instituciones sociales sobre la acción política. En efecto, desde los primeros trabajos de Reinhard Bendix y Seymour Martin Lipset, escritos a principios de la década de 1960, el estudio de las circunstancias sociales de la política se ha convertido en un campo ampliamente abonado por politólogos y sociólogos, hasta el punto de que resulta imposible hoy en día hacer un análisis coherente de la política si no se toma en cuenta su naturaleza social.

En su trabajo de *Introducción a la Sociología Política*, Anthony M. Orum estudia *la anatomía social del cuerpo político*, en la que *el poder* como fundamento de la política se analiza en base a tres elementos claves: *la naturaleza y distribución del poder en la sociedad, los partidos y la participación política, y el cambio político*. Siguiendo a Marx, Weber y Parsons, Orum define el poder como «la capacidad social de tomar decisiones obligadas de amplio alcance en una sociedad (o comunidad) dada». Pasa revista a una gran parte de los estudios teóricos clásicos y contemporáneos más conocidos, y dedica el examen empírico a la naturaleza y la influencia del poder en los Estados Unidos.

El libro *Introduction to Sociology*

(tercera edición) está dividido en cuatro partes.

En la primera parte: «The Vision of Society and Politics» (capítulos 2, 3 y 4), el autor hace un recorrido ordenado a través de los conceptos teóricos de Karl Marx, Max Weber y Talcott Parsons sobre *sociedad y política*, en los que destaca sus respectivas ideas acerca del *orden social, el orden político, la obediencia y el cambio*, las compara y evalúa brevemente su propagación.

La segunda parte: «Varieties of Power and Power Structures» (capítulos 5, 6 y 7), está dedicada al estudio de los distintos modelos y estructuras de poder (la *polis* griega, democracia y totalitarismo), su influencia en el actual sistema capitalista, con especial referencia al caso de los Estados Unidos, y sus efectos en la organización local norteamericana a partir de la controversia entre *elitistas* (Floyd Hunter) y *pluralistas* (Robert Dahl).

La tercera parte: «Political Parties, Participation, and Thought» (capítulos 8, 9 y 10), comprende un breve análisis del origen y la naturaleza de los partidos modernos, los modelos y tendencias de la militancia partidista en los Estados Unidos, la participación de los ciudadanos norteamericanos en la política (siguiendo las reflexiones de Alexis de Tocqueville, Emile Durkheim y William Kornhauser) y la naturaleza del pensamiento político a partir de los lineamientos *estructuralistas* (Marx, Parsons, Sigmond Freud, David Easton y Jack Dennis) e *individualistas* (Jean Piaget).

La cuarta parte (capítulos 11 y 12): «Political Development and Change», está dedicada al estudio del cambio

político, tomando como punto de partida el origen y los principales rasgos del Estado-nación moderno y de la construcción nacional (desarrollo económico, crecimiento y expansión del nacionalismo, la inestabilidad política, el papel de los grupos sociales). Una vez analizadas las principales corrientes teóricas (i.e., Samuel P. Huntington, Mark Kesselman, Lucian W. Pye, James D. Cockcroft, etc.) acerca del triunfo (orden político o estabilidad, democracia) o el fracaso (inestabilidad y violencia) de algunas sociedades en la construcción de un moderno Estado-nación, Orum hace un recuento de las reformas y revoluciones más importantes que han tenido lugar en el presente siglo y las condiciones que impulsaron su nacimiento, según las distintas escuelas teóricas del estructuralismo

(Theda Sckocpol, Barrington Moore, Jr.; Neil Smelser, Richard Hofstadter, S. M. Lipset, Joseph Gusfield), los defensores de la teoría organizativa de Lenin (William Gamson, John McCarthy y Mayer Zald, Anthony Oberschall, Charles Tilly) y los teóricos de la psicología social (James A. Geschwender, James C. Davies, Denton Morrison y A. D. Steeves, Ted Robert Gurr, etc.).

Si bien la primera edición de este libro data de 1978, su lectura sigue siendo una herramienta bastante útil de aproximación a la sociología política, en cuya tercera edición se evidencia el notable esfuerzo del autor por incorporar los análisis temáticos más recientes a los estudios teóricos clásicos.

Jacqueline JIMÉNEZ POLANCO

NAOMI WOLF

**El mito de la belleza**

(Barcelona, Emecé Editores, 1991)

Libro muy conocido, al parecer, en Estados Unidos y Gran Bretaña, no lo es tanto en España. Su autora resulta también desconocida aquí, y los datos que suministra la cubierta de esta obra la presentan como una joven feminista norteamericana (San Francisco, 1962). Esta tarjeta de presentación puede persuadir a algunos/as lectores/as a emprender con interés su lectura, mientras que otros/as lo harán con cierta cautela.

Uno de los motivos originales por los que esta obra se incluye aquí es por la escasez de literatura en lengua castellana sobre la teoría del cuerpo. Como se puede constatar, por ejemplo, por el conjunto de obras que contiene el apartado de crítica de libros de este monográfico sobre las perspectivas en Sociología del cuerpo, la mayoría son anglosajonas, como lo es también *El mito de la belleza* (*The Beauty Myth*), traducida al castellano

por Lucrecia Moreno y revisada por Andreu Navarro.

A lo largo de ocho capítulos, se analiza la importancia de la belleza y el modo de manifestarse en diversos ámbitos. Se trata principalmente de la sociedad anglosajona, por lo que los ejemplos que se utilizan para iluminar algunos argumentos se refieren a Estados Unidos y Gran Bretaña. La lectura puede resultar poco ágil, precisamente, por la profusión de ejemplos que se utilizan, especialmente de juicios y sentencias concretas llevadas a cabo en los EE.UU. Se mencionan hechos, estudios e investigaciones, sin la norma adoptada en la investigación científica que consiste en relacionar exhaustivamente las fuentes utilizadas. No se señala ni la fecha ni cualquier otro dato que pueda ayudar a identificar los artículos o investigaciones, ni existe al final del libro la lista de referencias bibliográficas.

Simplificando, Naomi Wolf muestra su disconformidad con la importancia atribuida durante los últimos veinte años al aspecto externo de las cosas y las personas, con la estética como paradigma de la posmodernidad. Las mujeres han ido conquistando muchos derechos que han hecho posible ir transformando su papel social. Han conseguido tener acceso a la educación, en igual medida que el hombre; al control de la natalidad, al trabajo extradoméstico, etc. Toda esta serie de logros corre paralela con la importancia social de la belleza femenina. «Durante la última década, las mujeres han irrumpido en la estructura del poder; al mismo tiempo, los trastornos en la alimentación han ido aumentando en progresión geométrica y la ciru-

gía plástica se ha convertido en la especialidad médica de más rápido desarrollo (...), 33.000 mujeres norteamericanas manifestaron en las encuestas que preferían rebajar de cinco a siete kilos de peso antes de alcanzar cualquier otra meta. (...) Estamos en medio de una violenta reacción contra el feminismo, que utiliza imágenes de belleza femenina como arma política para frenar el progreso de la mujer: es el mito de la belleza» (p. 14).

Las mujeres deben aspirar a personificar la belleza universal y objetiva, y los hombres deben aspirar a poseer a mujeres que la personifiquen, afirma Wolf, quien recurre con frecuencia a diferentes disciplinas para intentar demostrar que no hay justificación histórica ni biológica para el mito de la belleza. Este mito no tiene nada que ver con las mujeres, sino con los hombres y con el poder. El mito de la belleza funciona como un obstáculo en la promoción profesional de las mujeres.

En el capítulo dedicado al ámbito del *trabajo*, la autora sostiene que «hacia la década de los ochenta, la belleza había llegado a representar para las mujeres, en su búsqueda de un estatus, el mismo papel que el dinero entre los hombres» (p. 39). Por otra parte, cuando las mujeres empezaron a incorporarse al ámbito público, proliferaron en Estados Unidos las leyes sobre el aspecto físico en el trabajo. «Desde 1971, la ley ha aceptado que pueda existir en un puesto de trabajo un estándar de perfección del cuerpo de una mujer, y que si una empleada no lo alcanza, es posible despedirla. Nunca se ha establecido legalmente un estándar de

perfección semejante para el cuerpo masculino» (p. 42).

Con el ánimo de que las mujeres pudieran competir profesionalmente en pie de igualdad con el hombre, éstas adoptaron también el uniforme de trabajo. El traje con falda es, al parecer, «el traje del éxito» y se recomienda su adopción (p. 56). Algunas investigaciones realizadas en España se han referido, también, a este fenómeno. La profesora de sociología María Antonia García de León, en su artículo sobre «El quid de las estrategias femeninas»<sup>1</sup>, mantiene que algunas pistas de la androginización forzada de la mujer como nueva forma de aceptación de la dominación masculina se pueden encontrar en el uso sistemático, por parte de las mujeres profesionales, de trajes oscuros, americana sobria, la eliminación radical de lo que podríamos llamar estilo femenino. Para ilustrar este síntoma externo de la aculturación interna hacia el modelo masculino que han experimentado muchas mujeres políticas y profesionales españolas en general, García de León remite a la abundante documentación de hemeroteca en la que se podrá observar «a la ex ministra Rosa Conde vestida siempre al modo descrito, imitación clara del aspecto masculino. Ese “siempre” es lo sospechoso. Tal vez se trate de un traje de camuflaje (masculino). Todo un síntoma de la inseguridad y sentido de ilegitimidad con el que algunas mujeres ocupan los altos cargos políticos» (p. 62)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Claves*, núm. 50, marzo 1995, pp. 60-66.

<sup>2</sup> García de León remite aquí a ver, por ejemplo, «Rosa Conde, el look del Gobierno», *Futuro*, núm. 67, abril 1992.

Wolf, por otra parte, afirma que se ha demostrado que «vestir para lograr el éxito en el trabajo y vestir para ser sexualmente atractiva son mutuamente excluyentes casi siempre, porque la sexualidad visible en la mujer puede “oscurecer” todas sus demás características» (p. 57). Además, se destaca la cantidad de dinero necesario que invierten las mujeres profesionales en su belleza física: «Las mujeres profesionales del medio urbano destinan hasta un tercio de sus ingresos al “mantenimiento de su belleza”, y lo consideran una inversión necesaria» (p. 68).

El capítulo denominado *cultura* dedica su mayor parte al desarrollo y evolución histórica de las revistas femeninas. «Las revistas femeninas han acompañado todo el progreso de las mujeres y también la evolución simultánea del mito de la belleza. (...) Las revistas, como lo han demostrado otros autores, reflejan los cambios en la condición de la mujer» (p. 80).

En el marco del capítulo dedicado a la *religión*, Wolf describe los ritos de la belleza como «una embriagadora combinación de diversos cultos y religiones» (p. 113), y hace referencia a las transformaciones que han sufrido las estructuras de las diversas religiones, haciendo hincapié en lo que afecta a la autonomía femenina. Las mujeres han participado de manera escasa en la autoridad religiosa, pero tienen una larga trayectoria de sometimiento a ella. Es muy reciente la posibilidad que tienen las mujeres para acceder al sacerdocio, y sólo en algunas religiones.

La autora afirma que el aspecto de una mujer se considera importante

porque lo que dice no lo es, y se refiere a un estudio que ha demostrado que «en una conversación los hombres cortan la de las mujeres en un 80 por 100 de las interrupciones. Otros estudios indican que los hombres prestan a la palabra de la mujer una atención sólo esporádica» (p. 137).

Aunque más adelante, en el capítulo denominado *hambre*, Wolf se extenderá en algunos problemas de salud como son la bulimia y la anorexia, aquí define a los anoréxicos, como una extensión de la renuncia al alimento, renuncian a casi todos los placeres terrenales, películas, chucherías, chistes, etc. (p. 158).

En cuanto a la *sexualidad*, la fuerza social de la pornografía y el sadomasoquismo ha supuesto, según Wolf, una nueva represión para las mujeres, cuando ya habían conseguido liberarse por la divulgación de los métodos anticonceptivos, el aborto legalizado y la desaparición de la doble moralidad sexual. Con la pornografía y el sadomasoquismo se restablece el sentimiento de culpa, la vergüenza y el dolor en la experiencia sexual de las mujeres (p. 170). Se considera que, conforme aumentaba la libertad de las mujeres, también crecía la pornografía, y se ofrecen algunas fechas clave para corroborar ese argumento.

La relación que establece la autora entre la belleza y la sexualidad puede sintetizarse a través de los siguientes párrafos: «En contraste con la sexualidad femenina, innata en todas las mujeres, la “belleza” implica un gran esfuerzo: pocas mujeres nacen con ella y no es gratuita» (pp. 194-195); «La mujer bella queda excluida para siempre de las recompensas y respon-

sabilidades de un amor humano especial, porque no puede esperar que ningún hombre la ame “sólo por ella misma”» (p. 222); y «Hoy la belleza es lo que antes era el orgasmo femenino, algo dado por los hombres a las mujeres, siempre que se sometiesen a su papel femenino y tuviesen suerte» (p. 224).

En el capítulo que la autora ha denominado *hambre* se dedica una buena parte a la bulimia y la anorexia, como enfermedades propiamente femeninas. Cita de manera sucinta algunas de las teorías que explican ambas enfermedades y el adelgazamiento actual de las mujeres (p. 243), para afirmar que «la gama de conductas patéticas y repulsivas desplegadas por las mujeres con trastornos de alimentación se considera como la quintaesencia de la feminidad...» (p. 250).

A pesar del sugerente título de esta obra —*El mito de la belleza*— y del intento de analizar su repercusión en todos los ámbitos posibles de la vida humana, su contenido podría ser considerado de escasa relevancia para la teoría social sobre el cuerpo. No se trata de una investigación científica; carece de sus tres niveles básicos: descripción, clasificación y explicación. Están ausentes, asimismo, las dos cualidades consideradas por Selltiz *et al.* como básicas de un buen trabajo científico: la exactitud y la claridad. Más allá de su valor científico, el interés de este libro radica en la denuncia (de ciertas actitudes que afectan a la salud y a las relaciones de la mujer), tan necesaria socialmente como lo pueda ser la investigación científica. Así, Naomi Wolf finaliza

con un interrogante que a algunos/as lectores/as les llevará a la reflexión: «la próxima fase de nuestra marcha como individuos y como conjunto, y como habitantes de nuestro cuerpo y

de este planeta, dependerá de lo que decidamos ver al mirarnos al espejo. ¿Qué veremos?» (p. 379).

Pepa CRUZ CANTERO