

**Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica:
Exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber***

**Body and sociology. Think about the body in the sociological classic theory: Exploration
to the thought of Marx, Durkheim and Weber**

Alexis Sossa¹

Recibido el 15. 10.08. Aceptado el 25.03.09

Resumen

En el presente artículo se lleva a cabo una exploración sobre las observaciones que se han realizado al cuerpo como fenómeno sociológico dentro del pensamiento teórico de Marx, Durkheim y Weber, asumiendo que este tema no ha sido particularmente trabajado por estos autores. Luego de abordar estas concepciones, se busca señalar los diversos alcances que estos análisis han tenido en la teoría sociológica posterior.

Palabras Claves: Cuerpo, Sociología del cuerpo, Marx, Durkheim, Weber.

Abstract

In this article takes place an exploration about observations made to the body as a sociological phenomenon in the theoretical thinking of Marx, Durkheim and Weber, assuming that this topic has not been taken in account particularly by any of the previous mentioned authors. After approaching these concepts, several scopes these analyses have had in the afterwards sociological theory are pointed out.

Key words: Body, Sociology of the body, Marx, Durkheim, Weber.

Introducción

Los autores en sociología llamados clásicos, y que son objeto de este artículo, desde sus inicios buscaron formar y establecer a esta disciplina como un saber de carácter científico, un saber totalmente autónomo de otras disciplinas, como la psicología u otras ciencias más antiguas. En este sentido, y por señalar un ejemplo, en Francia, Émile Durkheim en este intento de diferenciación, destacaba la realidad independiente de los individuos (independiente de los atributos psicológicos o fisiológicos de las personas) dejando de lado al cuerpo pues lo consideraba un factor ligado a la naturaleza y por ello biológico, orgánico o psicológico. Del mismo modo Marx y Weber se encomendaron en establecer análisis profundos que dieran cuenta de la relevancia e independencia de esta disciplina en formación, que era la sociología, y dentro de sus investigaciones se vincularon con grandes temáticas como la religión, la economía y la política.

En consecuencia, el cuerpo como objeto de estudio estuvo presente en estos tres pensadores clásicos: Marx, Durkheim y Weber, pero su abordaje se hizo manifiesto como un factor secundario, ocasional, o muy poco relevante, y aún cuando hay diferencias substanciales entre ellos, este hecho se expandió en la teoría sociológica posterior. Corolario de esto fue que rápidamente se desarrollaran varias subdisciplinas sociológicas, mas no una sociología del cuerpo.

Es así como podemos señalar que esta, en muchas ocasiones prescindida sociología del cuerpo, resulta necesaria e interesante para las investigaciones que se realicen a la sociedad, pues se debe considerar que aquello que en gran medida compone la sociedad, son los individuos, estos ineludiblemente tienen un cuerpo, y a la vez, son un cuerpo. En este sentido, tanto el cuerpo como su corporalidad² no son realidades naturales o universales, sino por el contrario, son fenómenos que obedecen a una construcción cultural, social e histórica, cuyo abordaje no ha sido suficientemente estudiado ni por la sociología clásica, ni por la sociología contemporánea.

Además, si bien el estudio del cuerpo puede resultar un tanto complejo, su observación implica reflexiones muy significativas y reveladoras a la hora de afrontar y comprender distintas temáticas sociales, como por ejemplo los trastornos de la alimentación (vigorexia, anorexia, bulimia), la publicidad, la estética y la belleza, las cirugías plásticas, la moda, la sexualidad, el género, etcétera.

Ahora bien, en la actualidad, si bien existen tanto autores como perspectivas que integran el factor cuerpo dentro de sus análisis, siguen siendo minoritarios, lo que no sólo representa un vacío analítico, sino que demuestra que los temas del cuerpo siguen siendo pospuestos por muchas de las reflexiones sociológicas.

Siguiendo estos lineamientos, y asumiendo que las temáticas del cuerpo no fueron elaboradas directamente por los autores clásicos, el interés de este artículo está en ver e interpretar tres temas. Primero, ¿Cuál es la importancia y la explicación que Marx, Durkheim y Weber dan a partir del cuerpo de los individuos dentro de sus análisis sociológicos³? Segundo, ¿Por qué el cuerpo no se entendió claramente como un fenómeno sociológico para los pensadores clásicos? Por último, ¿Cuáles son las diversas consecuencias que estos razonamientos han tenido en la teoría sociológica?

Para la exploración a los autores se han elegido los textos denominados fundamentales dentro de sus respectivas obras. En este sentido se ha escogido en Marx *El Capital* (selección de textos, 2003); en Durkheim *Las reglas del método sociológico* (1964); En Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2007)⁴. Además, se reforzarán algunas ideas con argumentos provenientes de revisiones ya realizadas por otros autores⁵.

Para objeto de lo ya planteado, se dividirá la discusión por autor, y luego se presentarán reflexiones finales en donde se comparará, discutirá y analizará a los autores, a su vez, se verá cuál ha sido la trascendencia que esto ha conllevado en la teoría sociológica siguiente.

Karl Marx: El cuerpo como espacio de explotación

Si examinamos los planteamientos de Marx⁶ podemos decir que si bien no hay una clara mirada al cuerpo, el interés de Marx estaba en gran medida en los individuos, en entender cómo ellos vivían e interactuaban inmersos en una determinada forma de economía en la que se estaba desarrollando la sociedad capitalista. Es decir, el abordaje al cuerpo dentro del razonamiento de Marx está implícitamente latente bajo dos prismas. Por un lado, en relación a las necesidades, en tanto que muchas de estas pertenecen a algo fisiológico. Por otro lado, y de mayor significancia, en relación al trabajo como proceso básico y trascendental para el ser humano.

Con respecto a las necesidades, el autor explica que los hombres, en contraste con los animales, producen los medios materiales de subsistencia; o sea, crean bienes para satisfacer sus insuficiencias, por ejemplo fisiológicas como vestir, y para ello ocupan un medio material, cultural y tecnológico que es heredado por la historia y por tanto es producto humano. La acción del hombre siempre está dentro del proceso de creación, satisfacción y nueva creación de necesidades.

En relación al trabajo y al cuerpo, se puede indicar que: “El trabajo es el factor que constituye la mediación entre el hombre y la naturaleza [...] de ahí que, mediante el trabajo, el hombre se modifique a sí mismo” (Fromm, 1966: 28). Vale decir, el trabajo es un proceso vital en donde el hombre media, regula y controla su organismo en relación a la naturaleza, en él pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su cuerpo; brazos, piernas, manos, etc., a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma favorable para su propia vida. En este proceso tanto él como la naturaleza se transforman.

“En Marx, la naturaleza humana universal es definida en términos del hecho de que los hombres, en un sentido genérico, trabajan de forma colectiva la naturaleza para satisfacer sus necesidades, y en el proceso ellos mismos se transforman en agentes sensibles, prácticos y conscientes” (Turner, 1989: 29). Es decir, en la noción de Marx, por un lado el hombre hace su propia historia, aun cuando “Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción” (Fromm, 1966: 22). Y por otro lado, la condición del hombre está ligada a su relación con el trabajo. “Para Marx, la fluidez de la dicotomía naturaleza/cultura está esculpida por el carácter histórico y social del trabajo” (Turner, 1989: 276).

Bajo estas nociones, el cuerpo emerge como un componente elucidario para entender el reproche de Marx a la sociedad capitalista, pues en ésta tanto el trabajo como el hombre se distorsionan, pierden su valor. A este respecto Fromm aclara que: “La crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un “monstruo tullido”.” (Fromm, 1966: 52-53). Es decir, una de las críticas fundamentales al funcionamiento del capitalismo no pasa sólo por el aspecto económico, sino por el contrario, por el aspecto humano, en donde los hombres pierden al momento de trabajar, pues van maltratando su cuerpo y desgastando su alma.

Ahondando en este punto, debemos considerar que en los planteamientos de Marx, el sistema de producción capitalista se nos presenta como una inmensa acumulación de mercancías, y en este sentido, es el trabajo del hombre el que da valor a una mercancía⁷

(Marx, 2003). El problema está en que este trabajo en el capitalismo tiene características desvergonzadas: “El obrero fraccionario convierte su cuerpo entero en órgano maquina de una sola operación simple, ejecutada por él durante su vida, de modo que llega a efectuarla con más rapidez que el artesano que ejecuta toda una serie de operaciones” (Marx, 2003: 57). Esto produce que “el trabajador fraccionario llega a ser tanto más perfecto cuanto más incompleto es” (Marx, 2003: 62).

El artesano no sólo comprende el fruto de su trabajo, sino que también tanto el proceso de su elaboración como el resultado final, le pertenecen y complacen. El trabajador especializado aflige su cuerpo realizando una labor monótona en la que logra, al ser sólo una, una mayor rapidez y destreza. Sin embargo, en este proceso ni su trabajo, ni las fuerzas de su cuerpo que puso en él, ni el producto final, lo gratifica.

De esta manera, el razonamiento de Marx va dando cuenta que el hombre, su cuerpo, en el modo de producción capitalista se transforman en función del trabajo, y no el trabajo en función del hombre. Dicho de otro modo, el trabajo se vuelve contra el trabajador, pues ya no se vuelve una actividad vital, sino por el contrario, una actividad perjudicial e injusta.

En palabras de Marx: “el trabajo mecánico sobreexcita hasta el último grado el sistema nervioso, impide el ejercicio variado de los músculos y dificulta toda actividad libre del cuerpo y del espíritu” (Marx, 2003: 81). Dicho de otro modo, este trabajo mecaniza y amarga al obrero, y pese a que posee la libertad de no hacerlo, acepta este hecho, pues si no vende su fuerza de trabajo no puede subsistir, por lo que al venderla, no lo hace aisladamente, con ella se vende a sí mismo.

Es así como “El sistema de producción capitalista reproduce, pues, por sí mismo, la separación entre el trabajador y las condiciones de trabajo. Solamente por esto reproduce y perpetúa las condiciones que obligan al obrero a venderse para vivir y permiten al capitalista comprarlo para enriquecerse” (Marx, 2003: 120). La fuerza de trabajo del hombre se compra y se vende como una mercancía más que obedece a las leyes del mercado, olvidando al ser humano que está detrás de ella.

En el *Capital*, Marx demuestra y ejemplifica que en los procesos de trabajo insertos en el sistema capitalista, todo el esfuerzo, ya sea mental o físico que se despliegan, quedan atrapados en el producto, que se independiza del trabajador, y éste cuanto más se exterioriza del objeto, que se vuelve extraño a él, más se pierde de sí mismo, más desdichado se torna su mundo interior. Por lo tanto para el obrero, el trabajo es un medio de subsistencia, en vez de ser una manifestación de su personalidad. El trabajador ya no se afirma en su trabajo, sino que se niega, no se siente cómodo, sino desventurado, no despliega una libre actividad intelectual y física, sino que martiriza su cuerpo y empobrece su espíritu.

Para Marx, el hombre de la sociedad industrial es un hombre especializado que está encerrado en una actividad parcial, repetitiva y monótona que no lo deja desarrollarse, pues es sólo una mercancía obligada a venderse al detalle (Marx y Engels, 1997). “... este trabajo continuo y uniforme concluye por fatigar al organismo, que encuentra alivio y solaz en la actividad variada” (Marx, 2003: 57). Vale decir entonces que si el trabajo capitalista se vuelve enajenado, es porque en él, el hombre se vuelve sólo un medio, en donde le queda anulada la libre y vivificante actividad humana.

En síntesis, el obrero sólo está consigo cuando está fuera del trabajo, y cuando está en el trabajo se siente fuera de sí, su labor ya no le place ni le pertenece. Es por esto que el trabajo en el modo de producción capitalista ya no es voluntario, sino obligado. No es la satisfacción de una necesidad, un fin en sí mismo, sino un medio para satisfacer otras necesidades; obtener un salario y con él comer, vestir, etcétera.

Cabe acentuar por tanto, que en el análisis de Marx la vinculación con el cuerpo está silenciosamente presente, sobre todo, porque la filosofía de Marx "...representa una protesta contra la enajenación del hombre, su pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa" (Fromm, 1966: 7). El concepto de alienación encarna una distorsión en la naturaleza humana, producto de la dominación del trabajador por la voluntad ajena del capitalista. Es decir, la enajenación está inexorablemente ligada con el factor corporal, con la relación del individuo y su cuerpo como valores, no como mercancías.

En el trabajo alienado, el obrero es sólo un objeto que aislado no tiene utilidad, en la faena "La actividad personal del hombre es un gasto de las fuerzas que está dotado su cuerpo" (Marx, 2003: 41). Sin embargo, este gasto resulta contraproducente pues el trabajo no lo recompensa, y si tomamos en cuenta que el trabajo mismo es vital para la actividad del obrero, y esta actividad vital la vende para poder subsistir, el trabajador resulta en el trabajo sólo un engranaje, en el mercado sólo un accesorio a la venta.

"La enajenación (o "extrañamiento") significa entonces para Marx que el hombre no se experimenta así mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él." (Fromm, 1966: 55). El individuo pierde trascendencia, se siente vacío, solo. En una palabra: deshumanizado.

Marx señala: "el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en humano y lo humano en animal" (Marx citado por Ritzer, 2005: 205). Por lo que bajo estas premisas podemos deducir que "el fin mismo de Marx es liberar al hombre de la presión de las necesidades económicas, para que pueda ser plenamente humano" (Fromm, 1966: 16).

Dicho de otro modo, que las reprobaciones de Marx al trabajo que propugna el capitalismo, pasan por dos ejes que se complementan. Primero, porque el hombre no esclavice su cuerpo (y su espíritu) en una actividad que debería, por el contrario, liberarlo. Segundo, que el hombre no se convierta en una mera cosa que el capitalista pueda comprar y disponer a su antojo.

El aprovechamiento del que Marx habla es entonces que los obreros al cambiar su mercancía; la fuerza de trabajo, por la mercancía del capitalista; dinero, y al realizar este cambio bajo una determinada proporción: cierto dinero por ciertas horas de uso de la fuerza de trabajo⁸, se vuelve pues, la fuerza de trabajo una mercancía que su propietario, el proletario asalariado, vende al capital. ¿Para qué la vende? ¿Dónde está la explotación? El obrero la vende para poder vivir⁹.

En efecto, el estudio a Marx bajo una mirada apacible podría entender al cuerpo asociándolo con la fuerza de trabajo, con la capacidad de producción o con el elemento activo de la producción. Sin embargo, se pueden establecer más vinculaciones a las que, si bien Marx no profundizó, ni planteó explícitamente, pueden ser desprendidas de sus razonamientos. Prueba de esto es lo que nos señala Turner en relación al cuerpo y el trabajo: "...Marx, cuyo concepto de la praxis engloba la noción del trabajo sobre la naturaleza como la actividad humana básica. Puesto que nuestros cuerpos son parte de la naturaleza, el trabajo debe comprender el trabajo sobre nuestros cuerpos, los que son transformados de modo constante por las prácticas corporales y políticas" (Turner, 1989: 12). Es decir, en las consideraciones de Marx, la noción de trabajo pasa necesariamente por la relación del obrero con su labor y su cuerpo, pues esta relación está inserta en un dinamismo esencial para el ser humano.

Siguiendo estos lineamientos, el cuerpo está asociado e incorporado en el análisis del modo de producción capitalista, pero también, y no deja de ser un punto substancial, el cuerpo vinculado a fenómenos como la enajenación, la alienación, el trabajo de las mujeres y de los niños, el trabajo exhaustivo, la división del trabajo, etc. Forman los sustratos con los cuales

Marx ejemplifica y critica el funcionamiento interno del capitalismo. A este respecto Le Breton señala:

“En *El capital* (1867), Marx proporciona un análisis clásico de la condición corporal del hombre en el trabajo. Estos estudios tienen urgencias diferentes y no les interesa proporcionar herramientas útiles para pensar el cuerpo de manera metódica, aunque contienen en germen la primera condición de un enfoque sociológico del cuerpo, ya que no lo consideran como una naturaleza cuyas claves se encuentran solamente en factores biológicos, sino como una forma moldeada por la interacción social.” (Le Breton, 2002: 16).

En otras palabras, el cuerpo tendría dos relevancias claves en los planteamientos de Marx. Primero, es la forma encarnada con la que se puede ver la explotación y las consecuencias de la que son objeto en el sistema de producción capitalista aquellos que sólo tienen su fuerza de trabajo. Segundo, el cuerpo no sería un elemento netamente orgánico, fisiológico, sino que por el contrario, un constructo moldeado por las relaciones y condiciones sociales¹⁰.

En consecuencia, el concepto de Marx se acerca al principio kantiano de que el hombre debe ser siempre un fin en sí mismo y nunca un medio para realizar un fin (Fromm, 1966). Marx manifiesta que el hombre es un ser corpóreo, viviente, real. Ahora bien, para su análisis, éste debe vincularse con estructuras mayores¹¹. “... el sujeto del intercambio entre el hombre y la naturaleza es la colectividad social la cual posee una historia y una forma específica; no es el ser sensorial individual, sino la colectividad social estructurada, en donde los individuos laboran y se reproducen” (Turner, 1989: 227).

La complejidad del cuerpo, a la vez como fenómeno natural y como producto social, puede exponerse y desplegarse también intentando hacer extensiva la noción de Marx de la alienación, al debate de la enfermedad y de las dolencias. Pues, el problema de la enfermedad en el cuerpo humano produce, a su vez, las experiencias subjetivas y objetivas de la corporeidad (Turner, 1989: 279).

Es preciso aclarar por tanto, que el factor cuerpo no es de fácil lectura dentro del entramado teórico de Marx. Sin embargo, si vemos las intenciones y la base que generan sus reflexiones, logramos atestiguar que el cuerpo, la corporeidad no constituyen una omisión, sino que más bien están subsumidas por los indicadores vinculados con los problemas a la salud de los trabajadores, su alimentación, sus aflicciones, sus viviendas, su libertad, etc¹². Hay una contemplación a la relación física del obrero, con su cuerpo, con su trabajo, y con el mundo que lo rodea. Podemos exponer entonces que en Marx el vínculo social del hombre con su cuerpo, depende en gran medida de la clase social a la que pertenece.

Cabe destacar, por último, una crítica a estos argumentos, Marx eliminó un análisis más profundo de las concepciones de las personas, desde las personas, como seres individuales, sensoriales y emocionales, como entidades que, paradójicamente, no sólo tienen su fuerza de trabajo, o tienen los medios de producción, sino como individuos que poseen cuerpos y son cuerpos.

Émile Durkheim: El cuerpo como metáfora social

Durkheim a diferencia de Marx, tiene una perspectiva más positivista, con la que busca claramente diferenciarse de otras ciencias. Bajo su visión el cuerpo, los individuos, son elementos lejanos para la sociología. “el individuo nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos” (Aron, 1996: 28). Es decir, para el autor, existe una instancia mayor, más diversa y trascendente, en donde los individuos y sus cuerpos son sólo un mero resultado de esta instancia.

“Para Durkheim, la dimensión corporal del hombre se origina en la organicidad, aun cuando ésta esté marcada por las condiciones de vida. En este sentido, se trata más de las

preocupaciones de la medicina y de la biología que de la sociología.” (Le Breton, 2002: 18). O sea, para este autor el cuerpo como materia de estudio se muestra como una realidad no muy significativa, además perteneciente a otras disciplinas. En palabras del propio Durkheim: “el hombre no es más, desde el punto de vista físico, que un sistema de células, desde el punto de vista mental, que un sistema de representaciones: bajo la una o la otra perspectiva no difiere más que en grados del animal.” (Durkheim, 1992: 213).

Ahora bien, esta perspectiva tan decisiva está fundamenta para Durkheim bajo tres motivos. Primero, el hombre en su cuerpo se transforma en una dualidad: un ser biológico y un ser social. El individuo se alimenta como producto de su necesidad biológica, pero los alimentos con los cuales nutre su cuerpo son condicionados socialmente: hay alimentos que le son permitidos y otros prohibidos. Lo mismo sucede con las partes de su cuerpo: hay partes que debe o puede mostrar y otras que debe esconder. En consecuencia, la sociedad norma y regula el comportamiento y las actividades de los individuos.

Segundo, los hechos sociales, que eran el objeto de estudio de Durkheim, no eran producto de nuestra voluntad, ni de la de los individuos, sino que estaban determinados desde afuera. El hombre nace en un sistema complejo ya establecido que lo coacciona y lo determina, aún más, para Durkheim el hombre precisa de esta regulación. Por ello el hecho social no sólo es más relevante, sino que posee significaciones por sí mismo.

Por último, el cuerpo es un espacio social por antonomasia: el cuerpo está condicionado por las distintas instituciones sociales como la familia, la religión, la educación o el trabajo. Así, en el cuerpo los hechos sociales se hacen manifiestos en la vestimenta, la comida, la sexualidad, su relación con los otros; su relación con lo divino, etcétera.

En consecuencia, podemos advertir que en Durkheim, el cuerpo, la corporalidad, no fueron estudiados como ejes centrales, pues eran fenómenos más cercanos a otras ciencias. Asimismo, su escasa vinculación con la sociología consistía en que eran uno de los tantos elementos que estaban ajustados, originados, por los hechos sociales, por tanto como fenómenos tenían menos valor y relevancia.

Siguiendo este lineamiento, un factor relevante en el pensamiento de Durkheim y que toca al cuerpo, es que éste es el espacio profano por excelencia: los dioses habitan en el alma. Y aunque no exista una concepción platónica o cartesiana del cuerpo, como una cárcel del espíritu; el cuerpo precisa ser estimulado por el contexto catártico de la colectividad para entrar en conexión con lo divino. De esta manera, Durkheim exhibe que la manifestación social del cuerpo se hace patente en la colectividad y no en la individualidad.

Durkheim creía que si pensásemos que los únicos elementos con los que está formada la sociedad fueran los individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos no podría ser más que psicológico. “En virtud de este principio, la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios” (Durkheim, 2006: 129)¹³. Esta realidad cardinal es a la que el pensamiento sociológico se ha de abocar.

Ahora bien, no obstante a estas reflexiones descorporizadas, Le Breton nos señala que el cuerpo del individuo tiene alguna importancia en tanto que fenómeno autónomo para Durkheim, pero es de carácter muy trivial en el contexto de su análisis, “...verifica en los hechos el argumento de Durkheim, quien sostiene que para distinguir a un individuo del otro “se precisa un factor de individuación”, y el cuerpo es el que tiene ese rol” (Le Breton, 2002: 29). O sea, el cuerpo es sólo un envoltorio que ayuda a diferenciar un sujeto de otro.

Adentrándonos en los planteamientos de Durkheim podemos agregar además que esa dualidad, de cuyas relevancias hemos hablado, se denomina: “homo duplex”; una existencia puramente individual de origen fisiológico cuya expresión sería el cuerpo, y otra extra-individual que sería el alma. Mas la crítica a estos planteamientos es que en ambas

elucidaciones, Durkheim no desarrolló profundamente un análisis al individuo, y menos aún a los fenómenos relacionados con su cuerpo, por considerarlo un reduccionismo¹⁴.

No obstante, algunos argumentos que podrían haber contrastado esto, estarían dados en relación a sus estudios de la religión, pues en estos expone: “En efecto, siempre se ha considerado al alma como algo sagrado, en base a esto, se opone al cuerpo que, por sí mismo, es profano” (Durkheim, 1992: 245)¹⁵. De igual manera sus investigaciones del totemismo aluden a la importancia y significación de tatuarse el tótem en el cuerpo. Mas pese a estas significaciones, no hubo, por ejemplo, un desarrollo manifiesto de la importancia simbólica que la corporalidad posee.

Es así como se aprecia que ni el individuo y mucho menos su cuerpo, tienen relevancia para el análisis o la explicación de los hechos sociales; más bien la explicación de los hechos sociales consistía en establecer las causas y las funciones que estos cumplen. “un hecho social se reconoce por el poder de coacción externo que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos” (Durkheim, 2006: 42). Es el hecho social el determinante de la sociedad, el cuerpo es sólo uno de los tantos elementos donde puede verse esto reflejado.

De esta manera, “descartando el individuo, no queda más que la sociedad; por tanto, es en la naturaleza de la sociedad misma donde hay que ir a buscar la explicación de la vida social. Se concibe, en efecto, que puesto que ella rebasa infinitamente al individuo en el tiempo como en el espacio, se encuentre en estado de imponer las formas de obrar y pensar que ella ha consagrado con su propia autoridad” (Durkheim, 2006: 128).

Para Durkheim, resultaba entonces tanto la persona como su cuerpo, productos, consecuencias de una realidad mayor, más compleja y trascendental: los hechos sociales, por ello la sociología ha de poner en éstos toda su atención, y de ahí ha de salir toda explicación que se jacte de ser sociológica.

Podemos agregar también que en las reglas que el autor explicita para el método sociológico, despliega dentro de una de ellas que: “*La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de la conciencia individual.*” (Durkheim, 2006: 135). Ritzer añade: “... cierto es que consideró al actor y sus procesos mentales como factores secundarios o, más frecuentemente, como variables dependientes cuya explicación residía en factores focales e independientes: los hechos sociales” (Ritzer, 2005: 251).

Por lo que Durkheim al proponer estudiar los hechos sociales como “cosas”¹⁶, y al determinar que los hechos sociales son modos de actuar, pensar y sentir, externos al individuo, y de mayor preeminencia, deja obstaculizada las posibilidades analíticas al cuerpo, pues éste carece de importancia.

Ahora bien, tomando el argumento de que “En el análisis de la división anatómica del trabajo, efectuado por Durkheim, la inestabilidad del deseo humano, sin las adecuadas restricciones sociales, representa una poderosa tendencia suicida en la personalidad humana” (Turner, 1989: 92). La explicación nunca remitiría al cuerpo o al individuo, pues la sociedad era algo que estaba fuera y dentro del hombre al mismo tiempo, gracias a que éste interiorizaba los valores y la moral de la sociedad, y por ello es ahí (en la sociedad) donde surge toda explicación, es ésta la que delimita y codifica al sujeto, a su cuerpo, y es por esto que, el hecho social es independiente de sus manifestaciones individuales (Durkheim, 2006: 45).

Si nos adentramos más medularmente en esta premisa, Turner nos advierte que: “Para Durkheim, la limitación y regulación del hombre-como-cuerpo debía encontrarse en la naturaleza coercitiva de los hechos morales” (Turner, 1989: 47), pues dichos hechos existen siempre con anterioridad al nacimiento de un individuo en una determinada sociedad; por lo tanto, son exteriores a él. Son colectivos porque son parte de la cultura de la sociedad, y son

coercitivos porque los individuos (sus cuerpos) se instruyen y son socializados conforme a las normas, a la moral, y a las reglas de ella, sólo por el hecho de haber nacido en ésta.

Por lo tanto, dentro de los razonamientos de Durkheim, los individuos, sus cuerpos, son pasajeros y exiguos, es la sociedad la que permanece presente antes, durante, y después de una persona¹⁷. El hombre es un cuerpo individual muy parecido a un animal que nace, crece, decrece y desaparece; mientras que la sociedad es el cuerpo social que tiene connotaciones trascendentales: la sociedad es el principio y el fin; el antes y el después. La sociedad como cuerpo social existe independientemente de los cuerpos celulares que son los individuos.

Max Weber: La ascesis del cuerpo

Weber es conocido por sus análisis sistemáticos de sociología política y del desarrollo del capitalismo y la burocratización. Su vinculación con el individuo está dada principalmente bajo los conceptos de ascetismo, disciplina y racionalización. Dentro de sus reflexiones hay dos factores interesantes en estrecha relación al cuerpo y a la corporalidad. Por un lado, las instituciones y los valores seculares del capitalismo industrial promovieron el cálculo, la eficiencia, el trabajo constante, la administración burocrática, la racionalización. Y por otro lado, la ética protestante sembró ciertas prácticas, conductas e imaginarios respecto de cómo usar el cuerpo, cómo comportarse en el trabajo, cómo llevar la vida, etc.

Cabe mencionar por tanto que la vinculación con el cuerpo en Weber se hace presente de manera más indirecta, pues se debe ir interpretando sus reflexiones y luego de esto ajustarlas a los temas del cuerpo. En este sentido, cabe mencionar resumidamente una de las ideas centrales que nos ayudará a entender el enlazamiento del pensamiento weberiano y el cuerpo:

Dentro del razonamiento weberiano, se individualiza el análisis en el concepto de acción social, en donde el autor la define como una acción en donde hay un sentido mentado por su sujeto y que está orientada hacia otro (Weber, 2002). De esta manera explicar significa, para la ciencia que se ocupa del sentido de la acción, captar la conexión de sentido en que se incluye una acción (Weber, 2002). Con esto, el individuo, su contexto y su accionar, surgen como una parte elemental en las investigaciones de Weber.

Ahora bien, bajo esta lógica, los planteamientos de Weber tocan al cuerpo y la corporalidad, ya que éste, su cuidado, lo que expresa, etc., también tienen un sentido, obedecen a algo, tienen una racionalidad de fondo. Por ejemplo, Weber muestra que bajo las ideas protestantes, el cuidado del cuerpo a través del control de las pasiones sexuales resulta clave si se quiere alcanzar el perdón y la salvación. Del mismo modo, el cálculo racional, la eficiencia, precisan de una meditación y disciplina que deja a lo afectivo, a lo visceral en segundo o tercer plano.

Es decir, la vinculación del pensamiento de Weber y el cuerpo estarían dados porque el accionar individual (incluido lo referente al cuerpo) obedece a una lógica, tiene una significación. El hombre en las sociedades modernas a sus acciones cada vez más le atribuye un sentido mentado, y esto no sólo regula o interviene en los temas, económicos, sino que en todos los ámbitos en los que se desenvuelve la vida, incluido el ámbito corporal.

Por ejemplo, así como en el pensamiento protestante el trabajo es un instrumento con el que uno puede agradar a dios, y por tanto en esta actividad uno debe entregarse, esforzarse, ser disciplinado, etc., del mismo modo, el controlar las pasiones, el celibato, el ayunar, etc., son acciones que requieren una disciplina y razonamiento, y que por tanto tienen un sentido mentado. En consecuencia, en ambas acciones hay una racionalidad que interviene, además estas acciones están orientadas hacia otro, en este caso, hacia dios.

En otros términos, “El tema central de *The Sociology of Religion* (1966) de Weber es la cuestión de cómo varias religiones, al formular la relación entre lo sagrado y lo profano,

fomentan vías de salvación ascéticas o míticas en respuesta al “mundo” (Turner, 1989: 93). Una de estas vías que el autor observa, son las prácticas que los protestantes promueven en relación al cuerpo, en dependencia a la virtud, pues, la salvación ya no podía obtenerse en forma indirecta por medio de los sacerdotes. Entonces, hubo una redistribución de las prácticas morales dentro de la sociedad que llevó a disciplinas y a regulaciones con respecto a cómo manejar las emociones, cómo resguardar el cuerpo, cómo utilizar el cuerpo, etc.

Turner nos expone que: “En la sociología de la racionalización de Weber, existe el argumento de que la totalidad de la vida se halló, cada vez más, sometida al manejo científico, el control burocrático, la disciplina y la regulación.” (Turner, 1989: 43). En este sentido, la ética protestante y el espíritu del capitalismo, más que interpretársela como un argumento acerca de los orígenes acéticos del capitalismo, debemos enfocarla como que “el análisis de Weber del ascetismo cristiano es de hecho un análisis de la racionalización del deseo” (Turner, 1989: 43).

Corolario de esto es que el individuo, y de alguna manera su cuerpo, están presentes, al igual que en Marx, si bien no de manera profundizada ni substancial, están implícitamente desplegados en las reflexiones e ilustraciones del autor. A través del control del cuerpo y sus pasiones, se encarna, por ejemplo, la ética protestante.

Siguiendo este lineamiento, Weber en su estudio de la ética protestante, sugería que “el capitalismo no puede utilizar como trabajador al representante práctico del *liberum arbitrium* indisciplinado, así como tampoco se puede utilizar (como enseñaba Franklin¹⁸) al hombre de negocios que no sabe guardar la apariencia, al menos, de escrupulosidad” (Weber 2007: 40). Por lo tanto, con estas expresiones advierte que el capitalismo sugiere un cambio profundo en la mentalidad, en donde las acciones se ajustan a una mayor reflexión, sensatez y responsabilidad.

Es decir, que las sociedades modernas precisan de un hombre disciplinado, cuya templanza mucho tiene que ver también con los cuidados y los juicios que se tienen respecto del cuerpo, del propio cuerpo y el de los demás, por ello, podemos expresar que el factor corporal es uno de los componentes presente dentro de la sintonía que se produce entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

Podemos además argumentar a este respecto que esta sintonía es histórica y cultural, pues antes del protestantismo estaba la mentalidad mayoritariamente tradicional que podría expresarse a través de la siguiente cita, proveniente de personajes de la época: “que alguien pase su vida trabajando guiado por la sola idea de bajar un día a la tumba cargado de dinero, sólo le parece explicable como producto de instintos perversos, de la *auri sacra fames*.” (Weber 2007: 52). En consecuencia, se puede establecer que las ideas e imaginarios que aparecieron a partir de la ética protestante, o del desarrollo de la sociedad capitalista (que para el caso da igual, pues se complementan), son nociones e imaginarios que afectan y reforman (incluso drásticamente) el ámbito económico, familiar, y también corporal.

Bajo lo señalado, y a modo de ejemplo, Weber (2007) en sus análisis se refiere a los metodistas que son aquellos que se cuidan metódicamente en su accionar, y también son aquellos que velan y recapacitan la relación que tienen con su cuerpo. Weber al establecer que “... lo que estimamos ser el más importante producto del protestantismo ascético: la racionalización sistemática de la vida moral” (Weber, 2007: 117), sugiere que esta moral lleva consigo una conciencia y austeridad referente a las consideraciones del cuerpo, de sus pasiones, simbolismos, y de las prácticas que se tienen con él¹⁹.

Ahondando en este punto, podemos señalar que la ética protestante ayudó tan bien al desarrollo del capitalismo, debido a que en ambos fenómenos se promueve la racionalización como un medio para alcanzar, ya sea eficiencia, eficacia o la salvación, mas esta racionalidad y disciplina favoreció, pues implicaba ponerla a prueba en todos los ámbitos; en los deseos, en el trabajo, en el ahorro, en la familia, en la sexualidad, en el cuerpo, etc.

Turner nos indica que: “el análisis del ascetismo que hace Weber puede ser visto como una teoría de la racionalización del cuerpo, en donde la disciplina monástica se usa para sofocar la incesante demanda del impulso sexual”. (Turner, 1989: 10). Es decir, “Las prácticas ascéticas del protestantismo transfirieron las negaciones del monasterio a la vida cotidiana de la familia, la escuela y la fábrica. La historia de las sociedades modernas puede verse como la racionalización de este proceso ascético a través de las ciencias del cuerpo.” (Turner, 1989: 196). Todo cambio de concepción respecto de lo moral o ético, por ejemplo, conllevan una racionalidad y sentido respecto de las acciones permitidas y prohibidas hacia el cuerpo, y el razonamiento del ascetismo de Weber da claramente cuenta de esto.

Es así como la racionalización de la que habla Weber, apunta a la disminución de los actos viscerales y a la adopción del cálculo racional. Proyecto al que también contribuye la ciencia. El mismo Weber argumenta que: “Ante todo, naturalmente, la ciencia contribuye a la tecnología del control de la vida a través de cálculos de objetos externos, así como de las actividades humanas.” (Weber, 1972: 107). El proceso de racionalización lleva también consigo la vigilancia y normativización de aspectos intrínsecamente corporales²⁰.

En este sentido, podemos ver que para Weber el cuerpo estaba dentro de sus reflexiones, si bien, no de una manera medular, sí bajo dos ejes que se complementan. Primero, éste era homologable a las afectividades, a las pasiones, a la sin razón, por lo que se requería a través de prácticas como las que promueve la ética protestante, o conductas como el acto instrumental, mitigar, controlar al cuerpo, reservorio de fogosidades que van en desmedro de la eficacia y eficiencia que se precisa en las sociedades modernas. Segundo, el cuerpo como resulta moldeado y regulado por creencias e imaginarios, se presenta como una de las tantas ilustraciones con las que Weber aclara el proceso de transformación de los sujetos dentro de las sociedades capitalistas modernas.

Dicho de otro modo, el cuerpo es uno de los tantos elementos donde puede verse cómo el cambio de mentalidad de una época determinada, transforma prácticas e imaginarios. Además, el cuerpo dentro de este cambio es visto como desfavorable para la moral y la economía, por lo que Weber lo señala como un factor que ha de ser entonces disciplinado y regulado.

En el caso de la ética protestante y el espíritu del capitalismo podemos ver que “... la Reforma sacó la negación ascética del deseo de la celda monástica para introducirla en la familia secular. El protestantismo, entonces, buscó romper la distinción entre la *elite* y la masa mediante la transformación de las prácticas de la primera en rutinas cotidianas de autocontrol” (Turner, 1989: 42). Y este autocontrol claramente pasa por un auto cuidado del cuerpo, sus imaginarios y sus emociones.

Por lo tanto, el control racional de estos impulsos, a través de las instituciones y las premisas que la ética protestante promovía del celibato y la monogamia, representan una importante dimensión del concepto rector de Weber de racionalización, en el cual el apareamiento del ascetismo, el ahorro, el cálculo y la disciplina laboral en el capitalismo, constituyó un prominente momento histórico de cambio tanto en las percepciones como en el control y la regulación del cuerpo.

Sin embargo, por último, podemos reprochar a estas observaciones que fueron menores, en tanto que si bien al principio Weber postula y defiende estudiar el sentido subjetivamente mentado de la acción individual, termina en gran medida estudiando los niveles a gran escala del mundo social. Además, “La debilidad real del análisis del ascetismo que realizó Weber consistió en que no logró considerar la distribución de las prácticas ascéticas conforme a la clase y sexo” (Turner, 1989: 134). Por lo que una crítica a sus planteamientos pasa porque además de no estudiar profundamente las nociones e imaginarios respecto del cuerpo, sus ideas no gozan de una manifiesta especificidad demográfica.

Repercusiones y conclusiones

Una vez establecida la exploración e interpretación de las reflexiones tanto de Marx, Durkheim y Weber, debemos aclarar que aquellas indicaciones respecto del cuerpo y los pensamientos de los autores, están buscadas en contextos, argumentos y explicaciones mayores, pues, el cuerpo como fenómeno sociológico dentro de la teoría de los llamados clásicos no fue una clara preocupación medular²¹.

Ahora bien, en relación al individuo sí existen mayores aproximaciones, que al ser profundizadas o interpretadas, esbozan ciertas implicancias respecto de la corporalidad, mas se debe hacer este enlace, pues los temas del cuerpo no son tratados directamente. En este sentido, estos tres autores tienen una visión de fondo diferente, y cabe comentar, en principio, sus concepciones respecto de los sujetos:

Durkheim observa individuos que se conducen bajo la influencia de una fuerza que los coacciona, y bajo esta lógica, es más relevante el todo que sus partes. En este planteamiento, los sujetos no serían agentes reales, estarían motivados por algo exterior. Para Marx, los individuos sólo adquieren capacidad de acción cuando están en relación con otros. Es decir, el sujeto de la acción es el agente social, el cual está integrado, pero no se ve “el individuo”, sino individuos que comparten una misma posición social, en oposición a otros. En Weber, los sujetos tienen la capacidad de accionar individualmente, tienen una intencionalidad, y por tanto es el autor que dentro de sus planteamientos más relevancia le otorga al accionar del sujeto²².

Ahora bien, resulta curioso señalar que los tres autores, sujetos de este artículo, estudiaron la religión. Sin embargo, como encarecidamente señala Turner, para entender la religión hay que analizar el tema del cuerpo (Turner, 1988), mas estos autores prescindieron de este tipo de análisis de una manera minuciosa.

Conjuntamente “tanto Marx como Weber consideraban el individualismo como el complemento “natural” de las disposiciones capitalistas competitivas, al legitimar los derechos de propiedad. Además, ambos pensaron que la Reforma protestante era el semillero del individualismo político y económico.” (Turner, 1988: 200). Individualismo que conllevaba una relación entre el individuo y su cuerpo. Tampoco esto provocó en los autores una mayor reflexión.

En el caso de Durkheim, al concebir “la estabilidad de la sociedad moderna como un orden basado en el consenso normativo en contra del destructor capricho del deseo individual” (Turner, 1989: 10), estaba señalando que la sociedad depende de sí misma, de sus procesos, reglas y funciones, no de los individuos. Por lo tanto, la sociología debía estudiar los hechos que se producen en la sociedad, mas no los individuos que la componen, y mucho menos la corporalidad de éstos.

En sus propias palabras: “... partiendo de esta base, apenas sí podríamos encontrar ningún hecho humano que no pudiera ser calificado de social. Todo individuo bebe, duerme, come, razona, [...] Si estos hechos fueran, pues, sociales, la sociología no tendría objeto propio, y su dominio se confundiría con el de la biología y el de la psicología” (Durkheim, 2006: 35).

Siguiendo con Durkheim, “la sociología de la religión puede interpretarse como el análisis de la interacción social entre lo sagrado y lo profano, históricamente el símbolo más potente del mundo profano es el cuerpo humano”. (Turner, 1989: 115)²³. Pero bajo el

positivismo de Durkheim, haberlo estudiado de manera profunda habría sido caer en un reduccionismo cuyas reflexiones carecerían de todo valor científico.

En el caso de los planteamientos de Marx, la sociedad no podría existir sin la reproducción constante y regular de los individuos (de sus cuerpos) y de que exista una distribución de éstos en los lugares sociales, mas Turner señala que: "... Marx utilizó siempre la palabra "hombre" en un sentido genérico, también es bien sabido que su análisis de la "esencia humana" muy raramente ofreció un examen de la ubicación de las mujeres en la sociedad y la historia." (Turner, 1989: 280). Por lo tanto el cuerpo, aun cuando está de alguna manera implícitamente presente, éste no fue ahondado, además de tener un claro sesgo de género²⁴.

Asimismo, Weber cuando "aludía a los "capitalistas" estaba considerando, por supuesto, a los capitalistas masculinos. Por consiguiente, es importante examinar el papel de las restricciones de naturaleza ascética sobre el cuerpo de las mujeres en el período del capitalismo primitivo" (Turner, 1989: 135-136). Los tres autores; Marx, Durkheim y Weber, en este sentido no se ocupan directamente del cuerpo de los individuos, y a lo que género se trata, tienen notorias ausencias.

Además, Weber al analizar el patriarcado y su conceptualización respecto a la dominación, el patriarcalismo es el "tipo puro" de dominación tradicional, mas se ve en los jóvenes, niños y en las mujeres una supuesta debilidad (Turner, 1989), debilidad que por lo demás no es explicada. Pareciera ser que para el autor es intrínseca.

Por último, podemos destacar que en Weber el cuerpo se hizo externo al actor, pese a ser un agente con capacidad de decisión. La observación a su cuerpo a su corporalidad si bien fue utilizada como eje en la explicación de sus conceptos medulares como ascetismo o racionalización, no fue profundizada como relevante por sí misma.

En consecuencia, podemos establecer que los autores clásicos en sociología, en su afán de diferenciación, regulación y ordenamiento de la disciplina, optaron por un enfoque en donde el cuerpo al ser un fenómeno complejo, en tanto es psicológico, neurológico, fisiológico, biológico, etc., no resultó claramente distinguible y elemental. El cuerpo se vio como algo natural, universal, por lo que no debía justificarse a sí mismo. Consideremos que el estudio al mismo individuo resultó en ocasiones prescindido.

Al mismo tiempo, esto estaría fuertemente influenciado por René Descartes quien representa una fase importante en el pensamiento occidental. La revolución cartesiana otorgó un estatus privilegiado a la mente como la definición de la persona ("pienso, luego existo")²⁵ y un desvalido status al cuerpo que era sólo una máquina.

Es por esto que una crítica a estos planteamientos, y a la teoría sociológica clásica general, pasa por el factor del cuerpo, en tanto que los autores llamados clásicos, si bien relacionaron de manera indirecta algunas de sus reflexiones con elementos propios del cuerpo, como buscaban distinguirse de otras ciencias, no tomaron con la suficiente consideración que el cuerpo es en gran medida la expresión del hombre, en sí mismo tenemos y somos un cuerpo²⁶, y éste no es una realidad universal, sino que obedece a aspectos intrínsecamente sociales.

Por ejemplo, en las reflexiones de Marx sobre el trabajo humano, en donde éste asume una cualidad negativa pues aliena al trabajador, y esta alienación hace que ni su trabajo ni su cuerpo le pertenezcan, es una implicación muy importante pero indirecta. El factor cuerpo, a través del concepto de alienación, está directamente ligado con la crítica al sistema de producción capitalista, es la expresión máxima de la pérdida de importancia del obrero frente a la sociedad capitalista, por lo que podemos decir que de alguna manera está considerado. Marx vio que el trabajador en su propia carne se sentía forastero, mas no profundizó este punto con la amplitud y la importancia que merece.

No abordó la relevancia y el simbolismo del hecho que los individuos se manifiestan con y a través de su cuerpo, y que por tanto, el cuerpo no es sólo un simple objeto (reservorio de la persona), es un cuerpo que vive, que habla, que interactúa. Es un cuerpo que al ser utilizado sólo como herramienta, se quebranta, se enferma, incluso más, se vuelve ajeno.

Turner expone que en la teoría clásica “la persona humana es entonces eufemísticamente calificada como un “actor social”, o un “agente social” cuyo carácter se define en términos de su posición social, sus creencias y sus valores” (Turner, 1989: 25). Por lo que, si bien podemos señalar que han habido ciertas implicancias al referirse al individuo y al cuerpo dentro de los análisis de Marx, Durkheim y Weber, éste claramente no ha tenido el peso y autonomía que merece, y respecto de lo que el análisis a la corporalidad se refiere, es casi inexistente.

Sin embargo, cabe destacar a pensadores como Simmel o Mauss²⁷, quienes proporcionaron contribuciones decisivas y prematuras para su época, pese al “...corte operado por E. Durkheim, quien identificaba corporeidad con organicidad y, por esta causa, se oponía a que las ciencias sociales pudieran pretender dedicarse a estos temas” (Le Breton, 2002: 13). Estos autores, si bien fueron una minoría, resultaron muy relevantes e innovadores en el pensamiento clásico.

Ahora bien, respecto de las repercusiones que dejaron los clásicos, podemos establecer que sus análisis tienen en alguna medida ramificaciones y mejoramientos en estudios posteriores, en donde el factor cuerpo comienza a aparecer, si bien al principio, no como un eje medular, sí como un factor complejo e interesante por sí mismo.

Por ejemplo, en el caso de Weber “ha sido considerado el teórico clásico del ascetismo y de la regulación moral del cuerpo interno que supone el ascetismo. A manera de digresión teórica, se sugiere asimismo que Weber, y no Foucault, es el prístino analista de las disciplinas sociales y la racionalización del cuerpo.” (Turner, 1989: 125), consideración y vinculación que no es menor, sobre todo pensando en las reflexiones que el autor francés luego llevó a cabo.

Al mismo tiempo Turner expone que “Estos temas de racionalización versus el deseo formaron parte del proceso global de civilización, en donde según Elias la regulación del acto de escupir es, por tanto, significativa, como una medida del individualismo y del manejo higiénico racional el espacio social” (Turner, 1989: 10). O sea, Elias es uno de los primeros sociólogos, influido en alguna medida por Weber, que ve el proceso de refinamiento en las costumbres, a través de cómo la cultura y sus premisas van apoderándose de aspectos “naturales” o “fisiológicos” como el comer, o el dormir. El proceso de civilización supone la imposición de frenos conscientes a las respuestas involuntarias del cuerpo.

En otras palabras, Elias ve cómo el cuerpo, por un lado, resulta moldeado, condicionado, por ideas propias de una época, y por otro, cómo este cuerpo comunica ciertos imaginarios y simbolismos (recuérdense sus reflexiones respecto de la etiqueta, la vergüenza, el ceremonial y la mirada)²⁸.

Bajo esta lógica, cabe destacar también de manera un poco más explícita al ya mencionado Simmel, quien abre un camino hacia el análisis del cuerpo, sobre todo con sus trabajos sobre la sensorialidad, los intercambios de la mirada o sobre la coquetería, autor que por lo demás fue contemporáneo de Durkheim y Weber, y que no se sesgó bajo el juicio cartesiano.

Asimismo, y más contemporáneos, podemos destacar a Goffman²⁹ con la actuación del yo por medio del instrumento del cuerpo socialmente interpretado, o a través de los sucesos que perturban o conmueven al yo, y a la interacción social como lo son la vergüenza y el estigma. Y aunque era característico de la obra de Goffman como etnografía de la vida social, que no se produjera nunca una teoría específica de la encarnación, alertó a los teóricos sociales sobre el papel del cuerpo en la constitución de un individuo social.

También podemos destacar los casos del ya citado Norbert Elias, Loic Wacquant, Richard Sennett, Desmond Morris, Pierre Bourdieu, Christopher Lasch, Jean Baudrillard, Anthony Giddens, Bryan Turner, David Le Breton y Michel Foucault.

Ahora bien, en la actualidad “muchas de la sociología es en esencia cartesiana en tanto que acepta de manera implícita una rígida dicotomía entre mente/cuerpo, en un período en el que la filosofía contemporánea ha abandonado en buena medida la distinción por juzgarla inválida (Turner, 1989: 26). Aún el cuerpo es un fenómeno con matices provocadores, en donde todavía no es considerado, para muchos, relevante dentro de sus análisis a la sociedad. Al parecer, algunos siguen compartiendo la idea de que los fenómenos del cuerpo en la sociedad son materia de otras ciencias.

De esta manera, y pese a los autores citados, podemos mencionar que la sociología en los tiempos presentes no ha logrado establecer visiblemente a los fenómenos del cuerpo como relevantes, como constructos complejos y significativos. Por ejemplo, en las relaciones sociales, piénsese en las relaciones cara a cara, el cuerpo interviene o se hacen patente a través de imaginarios, legitimaciones, normas, posturas, gestos, etc.

Continuando con estas ideas podemos citar a Turner quien expone que: “Si bien el problema sociológico de la acción y la estructura ha sido un tema del pensamiento social contemporáneo, el carácter del agente humano ha sido en realidad bastante menospreciado por la filosofía y la teoría social de nuestro tiempo. [...] carecemos de una investigación sociológica de los rasgos sociales de los cuerpos y de la encarnación humanos en la sociedad capitalista industrial contemporánea” (Turner, 1989: 9).

Dado lo anterior, podemos exponer entonces que la sociología precisa de más enfoques y autores que tomen al cuerpo como uno de los elementos relevantes dentro de sus investigaciones. El cuerpo, aquello que en gran medida somos, que tenemos y nos tiene, es bastante significativo en tanto que es el lugar en donde se da gran parte de la interacción, la socialización que genera consecuencias tanto en el yo como en el mundo. El cuerpo es el lugar de emociones contingentes, no es sólo un envoltorio que nos acoge, o un instrumento que nos permite vivir, hablar, movilizarnos e interactuar, sino que también es un fenómeno social y cultural, materia de símbolo y objeto de representaciones, legitimidades y de imaginarios.

La categoría cuerpo otorga visualidad al sujeto, nos permite ver la relación del hombre con los demás y consigo mismo. Además, nos permite un valiosísimo diálogo con otras disciplinas, pues unifica la existencia humana en todas sus formas: biológica, psicológica, cultural, simbólica y social. En los tiempos actuales y dado la gran cantidad de fenómenos sociales e incluso económicos y políticos en los que el factor corporal es claramente medular³⁰, la sociología no puede continuar con enfoques descorporizados.

La sociología contemporánea tiene poco que decir acerca del hecho más obvio de la existencia humana, a saber, que los seres humanos tienen, y en cierta medida son, cuerpos. En ello hay “una mojigatería teórica con respecto a la corporeidad humana que constituye un vacío analítico en el corazón de la investigación sociológica” (Turner, 1989: 57). Y esto, sin considerar a los casos citados, está en alguna medida influenciado por el legado que dejaron los planteamientos de los sociólogos llamados clásicos, que tuvieron un enfoque que tocaron los temas del cuerpo sólo de manera indirecta.

A modo de ejemplo, en el caso de Marx y su legado, Turner nos expone que: “Mi opinión es que ni el marxismo ni la sociología han intentado, en tiempos recientes, producir una teoría del cuerpo; es desafortunado que esta ausencia en la teoría social haya sido aprovechada por los proponentes de la sociobiología, la cual es en buena parte reduccionista en cuanto al enfoque” (Turner, 1989: 228). “Los marxistas, por tanto, pueden ser criticados junto con los sociólogos debido a que tienden a ignorar al cuerpo y a desomatizar las relaciones sociales” (Turner, 1989: 279).

El cuerpo, su lenguaje, sus expresiones, sus legitimaciones, sus afecciones, sus discursos, su entidad, sus simbolismos e imaginarios, su potencia política, su potencia religiosa, el cuerpo puesto en la médula de la escena social, se presenta como un objeto de estudio complejo, y como tal no puede no abordarse, o abordarse de una manera lineal, simplista o trivial, por la sola adición de elementos.

El cuerpo no se puede concebir solamente como un organismo físico, sino también como una serie de creencias, significados, enfoques, emociones, ideologías, que permiten establecer una historia encarnada en cada sujeto y de paso en la sociedad. Es ya inaplazable una sociología que tome en seria consideración al cuerpo.

Por último, si vemos que los debates fundamentales que han configurado a la sociología desde sus inicios hasta nuestros tiempos, pasan por las relaciones entre las dicotomías: naturaleza/cultura, individuo/sociedad, mente/cuerpo, actor/estructura, micro/macro, lo psicológico/ lo simbólico³¹, distinguiremos que son bifurcaciones cuya bisagra es el cuerpo. Es decir, si se quiere una mayor comprensión de los fenómenos sociales, esto puede ser conseguido a través de un análisis profundo y conciliador respecto de estas dicotomías. En donde claramente el cuerpo y la corporalidad juegan un papel enmarañado pero muy significativo y revelador.

Bibliografía

Aron, Raymond 1996. *Las etapas del pensamiento sociológico I. Montesquieu – Comte – Marx – Tocqueville*. Editorial Fausto. Argentina.

Duek, Celia e Inda, Graciela 2005. “Individualismo metodológico y concepción del estado en Max Weber”: *La acción individual como productora del orden político*. *Universum*, vol.20, no.1, p.22-37.

Durkheim, Émile 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Akal. Madrid, España.

----- 1964. *Las reglas del método sociológico*. Editorial Dedalo. Buenos Aires, Argentina.

----- 2004. *La división del trabajo social*. Editorial Libertador. Buenos Aires, Argentina.

Fromm, Erich 1966. *Marx y su concepto del hombre*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.

Elias, Norbert 1993. *El proceso de la civilización*. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Editorial Fondo de Cultura Económica. Argentina.

Goffman, Irving 2004. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Editorial Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.

----- 1995. *Estigma. La identidad deteriorada*. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

Le Breton, David (2002). *La sociología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.

Mauss, Marcel (2006). *Manual de etnografía*. Editorial, Fondo de Cultura Económica. Argentina.

Marx, Karl - Friedrich Engels (1997). *Manifiesto comunista*. Editorial El Viejo Topo. España.

----- (2003). *El Capital* (Selección de textos). Editorial Libertador. Buenos Aires, Argentina.

----- (2007). *Los debates de la Dieta renana*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Simmel, George (2003). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Ritzer, George (2005). *Teoría sociológica clásica*. Editorial McGraw Hill. México.

Turner, Bryan (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en la teoría social*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, México.

----- (1988). *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.

Weber, Max 2007. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editorial Andrómeda. Buenos Aires, Argentina.

----- (1972). *La ciencia como vocación. Ensayos sobre la sociología contemporánea*. Editorial Planeta – Agostini. Barcelona, España.

----- (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.

¹* El autor agradece los comentarios de la Dra. Sandra Leiva y del Dr. (c) Miguel Ángel Mansilla.

Egresado de la carrera Licenciatura en Sociología, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. Este artículo corresponde a una parte del primer capítulo de la tesis: Análisis foucaultiano al cuerpo como fenómeno de consumo: “*La estimulación para ser delgados, hermosos y bronceados*”. Correo electrónico: alexis.sossa@gmail.com

² Debemos tener en consideración que cuerpo y corporalidad no son lo mismo. Cuerpo debe ser entendido como una realidad objetiva que, a la manera de un objeto, posee una estructura delimitada. En cambio la corporalidad tiene una historicidad determinada. Esto último permite sostener que la corporalidad obedece a una construcción cultural, social e histórica. Además, que el cuerpo vive o se expresa por medio de su corporeidad. Por último, que esta construcción y modificación es permanente.

³ Se pretende identificar si expresan alguna relevancia práctica, simbólica, cultural, histórica, etcétera.

⁴ Parcialmente utilizaremos también los siguientes textos: En Marx: *El Manifiesto comunista* (1997); *Los debates de la dieta Renana* (2007); en Durkheim: *La división del trabajo social* (2004); *La formas elementales de la vida religiosa* (1992); en Weber: *Economía y sociedad* (2002); *La ciencia como vocación* (1972).

⁵ En este sentido nos apoyaremos, principalmente, en revisiones ya realizadas por parte de los siguientes autores: Turner (1989), Le Breton (2002) y Fromm (1966).

⁶ Cabe señalar que para abordar a Marx debemos entenderlo como un sociólogo-economista, pues le era imposible entender a la sociedad moderna sin referirse al funcionamiento del sistema económico. Éste es el determinante fundamental de la estructura y el desarrollo de la sociedad. Además, se debe considerar que en su obra hay una fuerte influencia de su militancia política.

⁷ Tengamos presente que un objeto para tener valor tiene que ser útil y debe tener inserto en su origen, o en su manipulación, cierta cantidad de trabajo humano, a su vez, este se mide en tiempo.

⁸ El tiempo y la fuerza que los trabajadores tienen vendido es un recurso de su comprador y, como tal, sólo debe ser utilizado en único beneficio del capitalista.

⁹ En este sentido, para Marx el trabajo en el sistema capitalista está dispuesto para la explotación de una clase a otra, por lo que la dominación y la lucha de clases es inherente al proceso de producción.

¹⁰ Se podría agregar además que el cuerpo está presente en tanto que instrumento y herramienta de lucha y resistencia en el proceso revolucionario, mas esta indicación es una interpretación más indirecta, pues conlleva implícita una utopía visionaria, en donde los cuerpos a través de la toma de conciencia del proletariado pasarían de cuerpos “en sí” a cuerpos “para sí”.

¹¹ Debemos siempre tener en cuenta que en Marx el hombre está sujeto a las condiciones de la base económica o infraestructura, esta es la base material que determina tanto la estructura social, su desarrollo, como su cambio.

¹² Ya el joven Marx (2007) intervenía a favor de los individuos más pobres a través de las páginas de la Gaceta Renana, en ésta hablaba acerca del robo de la leña, la miseria de los campesinos y el aprovechamiento de los propietarios de los bosques.

¹³ Durkheim ejemplifica esto señalando que la dureza del bronce no está ni en el cobre, ni en el estaño, ni en el plomo que han servido para formarlo, pues son cuerpos blandos o flexibles, la explicación está en su mezcla (Durkheim, 1964). Esto es lo verdaderamente relevante.

¹⁴ A modo de ejemplo, en *La división del trabajo social* (Durkheim, 2004) se refiere a la felicidad, al matrimonio, la amistad y su vinculación con el sujeto, mas sin una profundización que dé luces de la importancia autónoma del individuo para el pensamiento sociológico.

¹⁵ “Para Durkheim, la esencia de la religión es la división del mundo en fenómenos sacros y profanos. No es la creencia en un dios trascendente: hay religiones, aún superiores, sin dios.” (Aron, 1996: 55). Es decir, los fenómenos religiosos provienen más de factores sociales que de factores divinos.

¹⁶ Propone estudiar los hechos sociales como “cosas” no porque éstos sean cosas materiales, físicas, sino por sus características de ser observables y verificables empíricamente por medio del método científico.

¹⁷ El punto de vista de Durkheim se califica a veces de realismo social, en el sentido de que atribuía realidad social definitiva al grupo y no al individuo.

¹⁸ Se refiere al filósofo estadounidense Benjamín Franklin.

¹⁹ Recordemos las ideas de pecado, ayuno, penitencia, abstinencia, y las sugerencias para el control de las pasiones.

²⁰ Estas ideas se pueden ver luego profundizadas con las nociones de bio-poder de Foucault.

²¹ Podríamos establecer que quien más se aproxima a los temas del cuerpo es Marx, luego Weber y en última instancia Durkheim.

²² Podemos decir entonces que en el caso de Marx su enfoque se constituye desde una idea de clase (visión macro). En Durkheim desde una idea funcional dentro de un todo más amplio y trascendental como la sociedad. Y Weber considera a la acción desde la perspectiva del sentido individual que el sujeto le atribuye (visión micro).

²³ En palabras actuales debemos advertir que todo aquello que está relacionado con el cuerpo es pasaporte al infierno o al cielo.

²⁴ Respecto a los temas que tengan que ver con la mujer, los argumentos de Marx están sólo en relación a que la precarización del trabajo en el sistema capitalista, conlleva que tanto las mujeres como los niños tengan que trabajar.

²⁵ En este sentido me refiero a su obra más influyente: El Discurso del método, con la ya citada: “Cogito, ergo sum”.

²⁶ Ejemplo de esto es que al referirnos al cuerpo lo podemos hacer en primera y tercera persona a la vez, como al decir: en la muerte quiero que mi cuerpo sea cremado.

²⁷ Resulta curioso destacar que Marcel Mauss fue uno de los pensadores más influyentes a la hora de estudiar los fenómenos del cuerpo, si tomamos en cuenta que fue sobrino y discípulo de Durkheim. Este autor ha inspirado el pensamiento de Nietzsche y posteriormente a Foucault en lo que respecta al estudio e importancia del cuerpo.

²⁸ Además, podemos destacar sus contribuciones a la sociología del deporte donde también toca temas que se relacionan con el cuerpo.

²⁹ Autor que posteriormente influencia tanto a las reflexiones del interaccionismo simbólico como a Anthony Giddens.

³⁰ Por ejemplo, el mercado de las cirugías estéticas o de los concursos de belleza, la importancia de la apariencia física en los políticos, etc.

³¹ También podemos agregar las disputas con respecto a; género, razón/emoción, los estudios de sexualidad, etc.