

Universitat de Barcelona
Departament de Teoria i Història de l'Educació
Programa de doctorat: *Educació i democràcia*
Bienni 2000-2002

Cos i discursivitat
pedagògica:
Bases per a la ideació corporal

Per a obtenir el títol de doctor per la Universitat de Barcelona

Jordi Planella Ribera

Director: Dr. Conrad Vilanou Torrano

2003

ÍNDIX DE TAULES	8
ÍNDIX DE FIGURES	9
CAPÍTOL 0. PRESENTACIÓ	13
0.1. COSSOS, RESISTÈNCIES I SUBJECTIVITATS	13
0.2. DELS ACTORS I LES SEVES NARRATIVES CORPORALS	16
CAPÍTOL 1. PLANIFICACIÓ DE LA INVESTIGACIÓ	19
1.1. INTRODUCCIÓ	19
1.2. JUSTIFICACIÓ	20
1.3. OBJECTIUS	25
1.4. PLA DE TREBALL	26
1.5. METODOLOGIA	30
1.5.1. <i>La temporalitat hermenèutica</i>	33
1.5.2. <i>La lingüísticitat hermenèutica</i>	34
1.5.3. <i>L'esteticitat hermenèutica</i>	35
1.6. EL SIGNIFICAT DE L'HERMENÈUTICA	36
1.6.1. <i>El cercle hermenèutic</i>	38
1.7. L'HERMENÈUTICA EN LA COMPRESIÓ DELS DISCURSOS PEDAGÒGICS SOBRE EL COS	41
1.8. EL TREBALL AMB TEXTOS EN PEDAGOGIA: ACOTANT LA NOCIÓ DE DISCURS	43
1.9. RECAPITULACIÓ	46
CAPÍTOL 2: BASES PER A L'ELABORACIÓ D'UNA EPISTEMOLOGIA DEL COS	49
2.1. INTRODUCCIÓ	49
2.2. EPISTEMOLOGIA CORPORAL	50
2.3. SIGNIFICATS I ETIMOLOGIES CORPORALS	57
2.3.1. <i>El cos i la seva etimologia</i>	58
2.3.2. <i>El cos des d'una perspectiva lexicogràfica</i>	61
2.3.2.1. La construcció del cos en els diccionaris de la llengua general	63
2.3.2.2. La construcció del cos en els diccionaris terminològics de Ciències Socials	69
2.3.2.3. La construcció del lèxic corporal en els diccionaris de Pedagogia	72
2.3.3. <i>Cap a una definició del cos simbòlic</i>	76
2.4. RECAPITULACIÓ	80
CAPÍTOL 3: GENEALOGIA DEL COS	83
3.1. INTRODUCCIÓ	83
3.2. L'ENTRADA DEL COS A LA HISTORIOGRAFIA	85
3.2.1. <i>Filogènesi: la història particular del cos</i>	86
3.3. EL COS I LA MIRADA HISTÒRICA	88
3.3.1. <i>El naixement d'un dualisme corporal: perspectives i controvèrsies</i>	89

3.3.2. <i>Controvèrsies sobre el cos en la cultura cristiana</i>	100
3.3.3. <i>La percepció del cos a la modernitat: quan els cossos són màquines</i>	107
3.3.4. <i>El cos objecte de la mirada: del control a la medicalització</i>	112
3.3.5. <i>Discursos corporals de guerra i postguerra</i>	115
3.4. LA CIRCULARITAT DE LA HISTÒRIA DEL COS	119
3.5. RECAPITULACIÓ	121
CAPÍTOL 4: TEORIA DEL COS EN EL SEGLE XX	123
4.1. INTRODUCCIÓ	123
4.2. MODELS TEÒRICS EN L'ESTUDI DEL COS	125
4.3. EL COS EN L'ANTROPOLOGIA DE TRASPÀS DE SEGLE	131
4.4. EL COS COM A CENTRE DE GRAVETAT	133
4.5. LA PSICOANÀLISI I LA PRESÈNCIA DEL COS	135
4.6. TÈCNiques I USOS SOCIALS DEL COS	138
4.7. LA MIRADA DEL COS I LA DENÚNCIA DE LA SEVA DOCILITAT	141
4.8. EL COS EN LA TEORIA FEMINISTA	145
4.9. ANTROPOLOGIA I SOCIOLOGIA DEL COS	147
4.10. EL COS I LA SOCIETAT DE LA INFORMACIÓ	150
4.11. QUEER THEORY	153
4.12. PEDAGOGIA I HERMENÈUTICA DEL COS	155
4.13. RECAPITULACIÓ.	160
CAPÍTOL 5: LA CONSTRUCCIÓ SOCIAL DEL COS	163
5.1. INTRODUCCIÓ	163
5.2. LA TEORIA CONSTRUCCIONISTA	164
5.2.1. <i>El construccionisme social i la postmodernitat</i>	168
5.2.2. <i>Els postulats del construccionisme social</i>	171
5.3. DELS COSSOS BIOLÒGICS ALS COSSOS SOCIALS	175
5.3.1. <i>La norma i la natura</i>	176
5.4. LA CONSTRUCCIÓ SOCIAL DEL COS	178
5.4.1. <i>Les metàfores del cos i la seva construcció</i>	180
5.4.1.1. El cos mercaderia	181
5.4.1.2. El cos pornografia	182
5.4.1.3. El cos llenguatge	184
5.4.1.4. El cos dominació	186
5.4.1.5. Cossos institucionals	187
5.4.1.6. Cossos pragmàtics	188
5.4.1.7. Cossos com a models discursius	189
5.4.1.8. Corpofília	190
5.4.1.9. Corpofòbia	192
5.4.1.10. El cos resistència	193
5.5. LA CONSTRUCCIÓ DE COSSOS <i>FREAK</i>	195

5.5.1. <i>La conceptualització del monstre</i>	197
5.5.2. <i>El coneixement científic i els monstres</i>	202
5.5.3. <i>El monstre com a Das Unheimliche</i>	206
5.5.4. <i>L'estigma corporal</i>	209
5.5.5. <i>L'exhibició de la diferència humana</i>	211
5.5.6. <i>La monstruositat en la pedagogia</i>	214
5.6. RECAPITULACIÓ	217

CAPÍTOL 6: HIGIENITZACIÓ I CONTROL PEDAGÒGIC DELS COSSOS DELS EDUCANDS

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

6.1. INTRODUCCIÓ	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
6.2. LA CONSTITUCIÓ D'UNA PEDAGOGIA DELS COSSOS HIGIÈNICS	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
6.2.1. <i>La fonamentació científica d'una educació d'arrel biològica</i>	¡Error! Marcador no definido.
6.2.2. <i>Higiene i pedagogia</i>	¡Error! Marcador no definido.
6.3. LA PEDAGOGIA TOTALITÀRIA DEL COS	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
6.3.1. <i>Els totalitarismes</i>	¡Error! Marcador no definido.
6.3.2. <i>Biologia i nació en la pedagogia política de les races</i>	¡Error! Marcador no definido.
6.3.3. <i>Pedagogia totalitària dels cossos</i>	¡Error! Marcador no definido.
6.3.3.1. <i>Vers una pedagogia del totalitarisme</i>	¡Error! Marcador no definido.
6.3.4. <i>L'educació corporal en els Estats totalitaris</i>	¡Error! Marcador no definido.
6.4. LA PEDAGOGIA CORRECTIVA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
6.5. LA CONSTRUCCIÓ DE COSSOS HETERONORMATIUS DES DE L'HEGEMONIA PEDAGÒGICA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
6.6. RECAPITULACIÓ	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTOL 7: LA PEDAGOGIA DE LA SUBJECTIVITAT CORPORAL

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

7.1. INTRODUCCIÓ	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
7.2. DISCURSIVITAT CORPORAL EN LA PEDAGOGIA NATURALISTA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
7.2.1. <i>El naturalisme romàntic en la pedagogia de Rousseau</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.2.2. <i>Els cossos en la pedagogia a "plein air": el cas de l'Escola del Mar</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.2.3. <i>La recuperació pedagògica del cos a l'Escola Nova</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.2.4. <i>La psicomotricitat i el cos de l'infant en l'educació</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.3. L'EDUCACIÓ DEL COS DES DE LA PERSPECTIVA CULTURALISTA	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
7.3.1. <i>Psicoanàlisi i educació: l'alliberament del cos de l'educand</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.3.1.1. <i>Les aportacions de Wilhelm Reich a una pedagogia del cos</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.3.2. <i>L'educació del cos simbòlic</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.3.3. <i>El retorn neoromàntic a la naturalesa i la seva pedagogia</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.3.3.1. <i>Revolució sexual i pedagogia</i>	¡Error! Marcador no definido.
7.4. PEDAGOGIA DEL COS EN MOVIMENT	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

7.5. RECAPITULACIÓ

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTOL 8: LA PRESÈNCIA DEL COS EN ELS DISCURSOS PEDAGÒGICS

CONTEMPORANIS

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

8.1. INTRODUCCIÓ

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

8.2. L'INICI D'UNA NOVA HERMENÈUTICA CORPORAL

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

8.2.1. *La nova discursivitat corporal*

¡Error! Marcador no definido.

8.2.2. *Pedagogia intel·lectual versus pedagogia somàtica: la insistència en el dualisme*

¡Error!

Marcador no definit.

8.2.3. *Cos, poder i educació*

¡Error! Marcador no definit.

8.2.4. *Pedagogia del cos a la frontera*

¡Error! Marcador no definit.

8.3. SUBJECTIVITAT CORPORAL I PEDAGOGIA *QUEER*

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

8.3.1. *La qüestió queer en pedagogia*

¡Error! Marcador no definit.

8.3.2. *Deconstruir pedagògicament l'anormalitat corporal*

¡Error! Marcador no definit.

8.3.5. *Experiències, propostes i treballs entorn al cos des de la pedagogia queer*

no definit.

¡Error! Marcador no definit.

8.4. RECAPITULACIÓ

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTOL 9: NOUS USOS SOCIALS DEL COS EN EL SEGLE XXI

DEFINIDO.

9.1. INTRODUCCIÓ

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

9.2. ELS COSSOS POSTHUMANS

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

9.2.1. *La cibersocietat, els móns possibles i l'esclatxa digital*

¡Error! Marcador no definit.

9.2.2. *Els cossos cyborg*

¡Error! Marcador no definit.

9.2.3. *Una vida amb cossos postorgànics*

¡Error! Marcador no definit.

9.3. EL COS NO ACCEPTAT: DISSENY, ARQUITECTÒNICA I CIRURGIA CORPORAL

DEFINIDO.

9.3.1. *La construcció de patrons estètics o la invalidació dels cossos existents*

9.3.2. *La feminitat dels cossos no acceptats*

¡Error! Marcador no definit.

9.3.3. *La fabricació dels cossos estèticament correctes: la silicona en el quiròfan*

no definit.

9.3.3.1. *Genealogia de la cirurgia estètica*

¡Error! Marcador no definit.

9.3.3.2. *Cirurgia i implants: arquitectònica d'un cos per acceptar*

¡Error! Marcador no definit.

9.3.4. *El cos renovat*

¡Error! Marcador no definit.

9.4. EL COS TRANSSEXUAL

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

9.4.1. *La presó del cos: els transsexuals*

¡Error! Marcador no definit.

9.4.2. *Aproximació quantitativa al transsexualisme*

¡Error! Marcador no definit.

9.4.3. *Identitats corporals transgenèriques*

¡Error! Marcador no definit.

9.5. COSSOS TATUATS, COSSOS ANELLATS

¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

9.5.1. *Cossos escrits, cossos tatuats*

¡Error! Marcador no definit.

9.5.2. <i>El cos anellat o els metalls incorporats</i>	<i>;Error! Marcador no definido.</i>
9.5.3. <i>La transformació corporal com a ritual d'iniciació</i>	<i>;Error! Marcador no definido.</i>
9.6. RECAPITULACIÓ	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTOL 10: PEDAGOGIA I HERMENÈUTICA DEL COS SIMBÒLIC: BASES PER A LA IDEACIÓ CORPORAL **;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

10.1. SOBRE LA PEDAGOGIA HERMENÈUTICA	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.2. ELS COSSOS I LA PEDAGOGIA HERMENÈUTICA: UNA PRIMERA APROXIMACIÓ	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.2.1. <i>Cos i cultura en l'educació</i>	<i>;Error! Marcador no definido.</i>
10.2.2. <i>La formació d'un subjecte pedagògic: per anar més enllà dels cossos objectivats</i>	<i>;Error! Marcador no definido.</i>
Marcador no definido.	
10.3. PERFORMATIVITAT CORPORAL	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.4. PEDAGOGIA DE LA NARRATIVITAT CORPORAL	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.5. UNA PEDAGOGIA DEL TACTE I DELS SENTITS	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.6. ESCENOGRAFIES I TERRITORIS PER A UNA PEDAGOGIA DEL COS SIMBÒLIC	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.7. PEDAGOGIA I MESTISSATGE CORPORAL	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.8. PEDAGOGIA DEL COS OPRIMIT	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.9. PEDAGOGIA I PROJECTE D'IDEACIÓ CORPORAL	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
10.9.1. <i>El cos en el projecte d'ideació personal</i>	<i>;Error! Marcador no definido.</i>
10.9.2. <i>Pedagogia de la comprensió corporal</i>	<i>;Error! Marcador no definido.</i>
10.9.3. <i>Pedagogia de l'autonomia corporal</i>	<i>;Error! Marcador no definido.</i>
10.10. PEDAGOGIA DE LA CORPOREÏTAT	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTOL 11. COS I DISCURSIVITAT PEDAGÒGICA: CONCLUSIONS, APORTACIONS I VIES DE CONTINUÏTAT **;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

11.1. CONCLUSIONS	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
11.2. APORTACIONS DE LA TESI DOCTORAL	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
11.3. VIES DE FUTUR	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

CAPÍTOL 12: BIBLIOGRAFIA **;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.**

12.1. BIBLIOGRAFIA GENERAL	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
12.2. OBRES DE REFERÈNCIA	;ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.

Índex de taules

Taula 1.1: Fases de treball de la tesi doctoral.....	29
Taula 1.2: La recerca des del model humanista segons Plummer (1983)	31
Taula 1.3: Definicions de discurs	44
Taula 2.1: Concordances en l'epistemologia corporal	56
Taula 2.2: Conceptualització corporal: les definicions dels diccionaris de la llengua general ...	67
Taula 2.3: Contraposició entre Körper i Leib.....	78
Taula 3.1: Comparació entre cos i societat en el Polycraticus	104
Taula 5.1: Postulats del construccionisme social	172
Taula 5.2: Pornografia vs. erotisme.	184
Taula 5.3: Les metàfores del cos institucional	188
Taula 5.4: Les categories de monstre segons Foucault	201
Taula 5.5: Les categories de monstres segons Winslow	205
Taula 5.6: La definició de Unheimliche en diferents llengües segons Freud.....	207
Taula 5.7: Tipologies d'estigma segons Goffmann.....	210
Taula 6.1: Pedagogia kantiana vs pedagogia herbatiana.....	¡Error! Marcador no definido.
Taula 6.2: Classificació de les combinacions racials en relació amb el poble gitano	¡Error! Marcador no definido.
Taula 6.3: La formació corporal femenina i masculina en les pedagogies totalitàries.....	¡Error! Marcador no definido.
Taula 6.4: Cos i societat en la nova ordenació social.....	¡Error! Marcador no definido.
Taula 7.1: Els diferents naturalismes	¡Error! Marcador no definido.
Taula 7.2: Les capes de la corporeïtat segons Reich.....	¡Error! Marcador no definido.
Taula 8.1: El control corporal en la pedagogia	¡Error! Marcador no definido.
Taula 8.2: Construcció binària de les identitats sexuals.....	¡Error! Marcador no definido.
Taula 9.1: Distribució del nombre de tatuatges entre la població adolescent;	¡Error! Marcador no definido.
Taula 9.2: Comparació entre rituals corporals primitius i postmoderns;	¡Error! Marcador no definido.

Índex de figures

Figura 1.1: El tot i les parts en l'hermenèutica.....	39
Figura 1.2: El Cercle Hermenèutic en la nostra recerca.....	40
Figura 2.1: Fonaments epistemològics i terminològics d'una pedagogia del cos simbòlic	76
Figura 3.1: Perspectives dels dualismes platònic i cartesià.....	109
Figura 3.2: L'ànima i la persona en controvèrsia amb el cos.....	110
Figura 3.3: Elements del procés de negativització corporal.....	111
Figura 3.4: La circularitat de la història corporal.....	119
Figura 4.1: Processos maduratiu i educatiu segons Fullat	157
Figura 4.2: Pedagogia i hermenèutica del cos segons Vilanou	159
Figura 5.1: Els mecanismes de construcció social de la realitat.....	167
Figura 5.2: Els fonaments del cos des de Marzano i Dostie.....	176
Figura 5.3: El zoon politikon com a vertebració de la natura i la cultura	177
Figura 6.1: L'educació segons Bain (1915)	¡Error! Marcador no definido.
Figura 7.1: L'Escola Nova com a alternativa a la pedagogia corporal cristiana i cartesiana	¡Error! Marcador no definido.
Figura 7.2: Tensions entre forma exterior i sensacions interiors de la corporeïtat.....	¡Error! Marcador no definido.
Figura 8.1: La frontera i la normalitat/anormalitat.....	¡Error! Marcador no definido.
Figura 8.2: Influències socials en la pedagogia queer.....	¡Error! Marcador no definido.
Figura 8.3: Influències teòriques de la pedagogia queer	¡Error! Marcador no definido.
Figura 8.4: La pedagogia i la normativitat	¡Error! Marcador no definido.
Figura 10.1: L'avaluació del subjecte pedagògic des del cos-poder.....	¡Error! Marcador no definido.
Figura 10.2: Triangle grec de projecció personal.....	¡Error! Marcador no definido.

Durante mucho tiempo, bajo el dominio de una determinada tradición filosófico-religiosa, el cuerpo sufrió todo tipo de exclusiones. De hecho, sufrió la más grave de todas ellas: no alcanzar ni siquiera la categoría de tema. Cuando por fin logró recuperar el lugar que merecía, lo hizo de un modo tan cruel que su protagonismo pasó a convertirse en dictadura. Incluso logró establecer un culto, el culto al cuerpo, reconocido por todos como acompañante magnífico del espectáculo y las imágenes. Pero junto a este culto de adoración, el protagonismo del cuerpo tuvo que aceptar el de sus caracteres: pluralidad, diferencia, finitud, maleabilidad, ...

[Hernández, 2003:11]

Qué temeridad, en fin, qué candor, pretender añadir algo a los discursos sobre el cuerpo desde una perspectiva académica, próxima a la ciencia. Seguramente por eso los poetas, muy conscientes de la inmesidad inabarcable del asunto, han venido diciendo que solo se puede (o se debe) hablar de lo que ellos sienten, a título individual: del cuerpo propio, o del cuerpo ajeno en tanto que objeto hipotético de la atención personal.

[Ramírez, 2003:13]

Capítol 0. Presentació

Al dar directrices a los jóvenes sobre la vida con [...] una orientación psicológica errónea, la educación se comporta¹ como si les equipase para ir a una expedición polar con ropa de verano y con mapas de los Lagos italianos.

[Freud, *El malestar de la cultura*]

-Cuando yo uso una palabra —insistió Zanco Panco con un tono de voz más bien desdeñoso— quiere decir lo que yo quiero que diga ..., ni más ni menos.

-La cuestión —insistió Alicia— es si se puede hacer que las palabras signifiquen cosas diferentes.

-La cuestión —zanjó Zanco Panco— es saber quién es el que manda ..., eso es todo.

[Carrol, 1973:116]

0.1. Cossos, resistències i subjectivitats

Una tesi doctoral pot ser llegida com una metàfora de la *performativitat*: sense un programa prèviament tancat ens anem endinsant en un bosc d'idees que mica en mica ens ajuden a configurar i ordinar l'entramat de discursos. I si una tesi doctoral pot ser llegida des de la metaforització de la performativitat és perquè porta implícita la idea de trajecte, de camí, fins i tot de ritual. En el nostre cas ha representat amb certesa encarnar vivament aquesta metàfora que ens ha comportat passar per diferents processos, entre els quals, un trasllat d'expedient i un “tornar a començar” deixant enrera un primer projecte de tesi mai desenvolupat. Però tal i com la mateixa pedagogia performativa suggereix, allò important no és arribar al final, sinó la vivència del camí; el camí ha

representat un veritable procés formatiu en el sentit que ens proposa Gadamer: *educar és educar-se*, però sobretot un procés de *corporeïtzació* de la mateixa tesi.

Al treballar en la recerca hem tingut presents experiències pròpies que es trobaven lligades al paper del cos en la nostra formació. Aquestes han anat des de la disposició regulada dels cossos a les escoles de La Salle (on els pupitres es trobaven sempre pulcrament ordenats i els nostres gestos eren prèviament configurats) fins a pràctiques de resistència en les protestes d'estudiants del curs 1986/1987 (on només a través de la mobilització corporal era possible fer sentir la nostra veu). El cos s'expressava com a text, com a fons i forma oposant-se a l'exercici bionormatiu en el qual les polítiques educatives reformistes ens volien situar. Segurament no érem conscients que el cos era l'element clau en aquella protesta i hem hagut d'esperar a la reflexió que hem dut a terme anys més tard per a descobrir-ho.

Però no només hi ha hagut aquests dos exercicis viscuts —si parlem des d'una posició binària— com a *educand*; hem tingut presents també experiències viscudes des de la posició d'*educador*. Aquestes han estat, sobretot, la negació, per part de moltes institucions que treballen en projectes educatius amb persones amb discapacitat, de possibilitar que els subjectes pedagògics siguin els actors de les seves corporeïtats. La relegació, en els discursos i les praxis, dels subjectes a categories que no els corresponien (si tenim en compte el que altres subjectes amb les mateixes edats poden i no poden fer), feia que restessin submergits en cossos simbolitzats com a “infantils” quan en realitat eren cossos d'adults, cossos sexualitzats que textualitzaven, malgrat les accions simbolitzadores, aquesta necessitat. També hem tingut molt present el treball amb adolescents en situació de risc social i la seva vivència corporal. Amb aquests ha estat possible la posada en pràctica de bona part de les idees que es dibuixen al llarg de les pàgines de la tesi. Des de la gestió autònoma del propi projecte corporal, fins a la crítica oberta cap a les polítiques de control corporal i d'instauració del poder en els cossos dels subjectes que les administracions pretenien executar a través d'institucions com les nostres. Des d'aquesta doble perspectiva de *cos viscut en la praxis com a educand* i de *cos viscut en la praxis com a educador* hem pogut contrastar bona part dels textos i discursos interpretats i compresos en la mirada hermenèutica de la pedagogia del cos simbòlic.

Però aquesta tesi també és un exercici de crítica a la pedagogia normativa que intenta viure d'esquena als successos i canvis que esdevenen a l'àgora de la *polis*. Cal que ens preguntem perquè la pedagogia no pot (o no vol) preocupar-se per molts dels fenòmens que succeeixen a l'entorn dels seus investigadors. Darrera d'aquestes pàgines hi ha moltes hores d'*observació de cossos* que deambulen per aquesta àgora i d'interpretació dels textos que aquests mateixos cossos transmeten a través de la praxis de la seva corporeïtat. Sense aquest exercici de contemplació de les corporeïtats, moltes de les idees que hem transmès al llarg del nostre discurs no haurien estat possibles. Ens hi van ajudar aquells que s'escandalitzaren quan vam posar de costat les paraules *cos* i *pedagogia*, ornamentades, per exemple, amb els termes *tatuatge* i *piercing*. Vam haver de resistir, novament, al seu intent de no endinsar-nos en terrenys pedagògicament no normatius. La lectura de Britzman ens evidencià que era important seguir explorant aquests territoris, i foren algunes de les preguntes que es plantejava aquest autor les que ho feren més real: “¿Es posible que el proyecto educativo se convierta algún día en un punto de encuentro para las revueltas deconstructivas? ¿Podría la pedagogía suscitar reacciones éticas que fueran capaces de rechazar las condiciones normalizantes del origen y del fundamentalismo, aquellas que recharán la sumisión?” (2002:197).

També és un exercici contestatari i atrevit per parlar d'hermenèutica i enfocar la metodologia de recerca a través del diàleg amb textos, autors i situacions de la vida quotidiana. La frase que Ruiz pronunciava en una de les seves obres més recents va estar present en la nostra tria metodològica: “los partidarios del análisis cuantitativo ridiculizan el carácter fantasmagórico y fantasioso, totalmente carente de rigor de control, de las viñetas e historietas de vida de los estudios cualitativos” (2003:11). No es tractava de desestabilitzar les metodologies quantitatives, sinó de poder experimentar-ne d'altres que han estat les emprades quan el que hi ha posat en joc, per exemple, és el tema del *discurs*. Per poder ubicar-nos i construir el nostre discurs des d'aquesta metodologia ha estat necessari construir un marc metodològic que, per altra banda, ens ha dotat d'una base hermenèutica, que possiblement sense la seva necessitat, no hauríem adquirit. El treball amb els textos s'ha portat a terme amb la intencionalitat de produir “teoria”, una producció teòrica que per a Larrosa consisteix a “reorganizar la biblioteca, colocar unos textos junto a otros, con los que aparentemente no tienen nada que ver, y producir así un nuevo efecto de sentido” (1995:259).

0.2. Dels actors i les seves narratives corporals

Aquesta tesi no hauria estat possible sense el suport, el diàleg, el tacte i la corporeïtat de moltes persones. Els primers que hi han estat interessats i que hi han participat d'una o altra forma han estat alguns dels nostres alumnes, especialment aquells que han reflexionat i/o encarnat corporeïtats no normatives o no ortodoxes². Amb alguns d'ells hem compartit i encarnat idees que ens permeten posar de costat la pedagogia i el cos. Aquestes converses prengueren diverses direccions, entre les quals cal situar els seus *piercings* i tatuatges (sorpresos, d'entrada, que un professor es mostrés interessat per aquests temes) com a espais d'encarnació i d'inscripció subjectiva. També i sobretot a mesura que la nostra recerca avançava, dialogàrem sobre les nostres identitats sexuals. ¿Com ens havíem de definir? ¿Heteronormatius? ¿Què podia significar i on havíem de situar els nostres cossos des d'aquesta perspectiva? Començaren a circular idees, pràctiques i vivències dels cossos no heteronormatius. Termes com *Gay* i *Lesbiana* ens conduïren a la *Queer Theory* que poguérem discutir amb alguns d'ells.

La reflexió sobre les nostres identitats era rellevant, perquè ens demanàvem: ¿quin paper juga l'educació sexual en l'educació? ¿Quin model sexual transmetem? ¿Quins gèneres donem per vàlids? Els estudiants amb qui vam dialogar eren de 2n i 3r curs d'Educació Social i molts d'ells ja treballaven en aquest camp professional o estaven a punt de fer-ho. Parlar i discutir d'aquests temes era rellevant per poder entendre la pedagogia del cos des d'una altra perspectiva. En Lluís, la Laia, la Mercè, la Patrícia, en Francesc, l'Asun, la Patri, la Isabel, en Joan i alguns altres ens ajudaren a entendre aspectes i detalls dels cossos que altrament hagués estat més difícil de captar.

Un dels temes de discussió foren els cossos de les persones amb discapacitat. Aquest treball, tot i que ubicat dins de la tesi doctoral (Capítol 5, les *Corporeïtats Freaks*), forma part d'un projecte més ampli denominat *Seminari de Teoria Crítica i Dis-*

² Especialment aquells que van compartir amb nosaltres el *Seminari d'Introducció a la Salut Mental* (2001-02), on llegírem i discutírem entorn dels textos de Foucault i Guillermo Borja, i els del *Seminari d'Anàlisi de la Pràctica Educativa* (2002-03), on posàrem en joc idees, sensacions, cossos i experiències de treball amb subjectes amb corporeïtats no normatives.

K@pacitat, dedicat a estudiar, discutir i compartir altres formes d'entendre, interpretar, comprendre i acompanyar a les persones amb discapacitat: ¿Quins són els models normatius i els models no normatius en les formes, les estètiques, els usos, les olors, els tactes i les conductes dels nostres cossos? En el marc de l'assignatura *Intervenció amb persones amb discapacitat* també discutirem molts d'aquests temes partint de la visió de la pel·lícula *Hazme bailar mi canción*, on la protagonista, Júlia —una noia amb paràlisi cerebral— apareix nua i mantenint relacions sexuals amb un subjecte sense cap discapacitat aparent. El cos de la Júlia era un acte de resistència, contestació i pedagogia. Ens mostrarà que hi havia una altra hermenèutica dels cossos de les persones amb discapacitat i que no necessàriament havien de construir-se des de la seva negativitat. Molts imaginaris varen caure amb la pel·lícula i la discussió entorn d'aquests temes.

És així com la nostra investigació parteix de textos i autors, però també de la nostra experiència relacional i reflexiva amb i entorn de la corporeïtat, que tal i com Touraine apuntava es construeix tenint molt present que “la idea de Sujeto tiene sus raíces con la experiencia vivida” (1997:91). És per aquest motiu que volem insistir en la idea que part de la construcció d'aquesta tesi passa per a nostra experiència viscuda de la corporeïtat, però també de molts altres actors i de les seves narratives corporals.

Capítol 1. Planificació de la investigació

La hermenèutica contemporànea intenta una interpretació comprensora de lo real como lenguaje, el cual implica un sentido simbólico de carácter humano. Con lo primero la hermenéutica realiza un giro lingüístico-consensual, por lo segundo la hermenéutica realiza un giro antropológico-cultural. Pues bien, este doble quiebro antropolingüístico posibilita el tránsito de la modernidad a la posmodernidad.

[Ortiz-Osés, 2000]

Más aún, la definición del problema siempre es provisional, porque la tarea central del análisis cualitativo es averiguar si la definición está bien definida, si la comprensión del fenómeno no está viciada ella misma por una comprensión viciada o viciosa.

[Schutz, 1964]

1.1. Introducció

Un dels temes clau a l'encetar la tesi doctoral ha estat la concreció de la metodologia de recerca i la planificació de la mateixa. Després de diferents temptatives (metodologia històrica, etnogràfica, etc.), hem optat per endinsar-nos a estudiar les possibilitats d'enfocar-la des de la perspectiva *hermenèutica*. Teníem alguns precedents en relació amb l'hermenèutica, però fou la lectura de diferents treballs, alguns d'ells tesis doctorals, que havien estat realitzats des d'aquesta perspectiva, que ens feren decantar vers aquesta metodologia.³ Ja havíem enfocat des de l'hermenèutica el nostre treball de DEA, titulat: *Pedagogia hermenèutica del cos simbòlic* (2002). Però ha estat sobretot el descobriment del treball de Pagano (2001) el que ens ha servit per afrontar de forma sistematitzada els aspectes metodològics de la nostra recerca. També ha estat

³ Alguns d'aquests treballs foren: Caumeil (2000), Pagès (1992), Gómez (2001), Esteban (2002), Vilanou (2002, 2003), Curran (2002), McKeehen (1998), Fullat (1993, 2002a), Pagano (2001) i Mèlich (1994b).

imprescindible el suport i l'orientació en la lectura de textos d'hermenèutica del Dr. Vilanou. La lectura del llibre de Ruiz (2003) ens ha permès sistematitzar un conjunt important d'idees entorn a la investigació qualitativa, que altrament ens hagués demanat una recerca molt més àmplia, però que estava fora dels objectius i les possibilitats reals d'aquesta tesi doctoral. En aquest procés ens semblà rellevant una de les afirmacions que feia Ruiz: “el elemento central de la investigación interaccionista es la captura de la esencia de ese proceso de interpretación (o de atribución de significado) a los símbolos” (2003:43). Havíem pres la decisió d'estudiar la perspectiva simbòlica dels cossos, i aquest plantejament ens apropava a la nostra intencionalitat. Amb aquesta finalitat ens semblà també que els tres punts clau de l'*interaccionisme simbòlic* eren rellevants en el procés que volíem seguir:

- La font central de tota dada la constitueixen les interaccions humanes
- Les perspectives dels participants i la seva habilitat per captar el paper dels altres (empatia) són centrals en la formulació d'aquesta teoria
- La forma com els individus defineixen la situació determina la naturalesa i el significat dels seus actes i de la situació mateixa⁴.

Des d'aquesta perspectiva teníem enfocat el camí metodològic que ens havia de permetre estudiar *el cos en els discursos pedagògics*, i enteníem que la millor forma d'aproximar-nos a l'objecte d'estudi era fer-ho des d'una metodologia que ens permetés alhora la dialogicitat (amb els textos i els autors) i la interpretació (de les coses dites i dels silencis).

1.2. Justificació

La present recerca es justifica des de diferents punts de vista. En primer lloc, des del **punt de vista personal**, com a educador social i pedagog preocupat per la presència/absència del cos en la praxis educativa. Aquesta preocupació sobre la praxis, iniciada i alimentada durant els anys d'exercici professional (1988-1999), es va anar

⁴ Thomas, citat per Ruiz (2003:43).

convertint en una preocupació per la presència/absència del cos en els discursos pedagògics quan vam començar a treballar com a professor a la universitat, en la formació d'educadors socials, treballadors socials i psicopedagogs. En aquest context ens començà a preocupar el privilegi que es donava a allò "intel·lectual" i la relegació a ubicació en espais poc considerats(o fins i tot desconsiderats) d'allò relacionat amb les corporeïtats dels subjectes.

En segon lloc, des d'un **punt de vista epistemològic**, que entén la realitat corporal des del *construccionisme social*. Aquest enfocament permet parlar d'una dimensió simbòlica del cos que ha estat elaborada culturalment. No és justificada la mirada unívoca als cossos interpretats només des de la seva condició física i biològica. Donat que el cos ha passat de ser domini de l'anatomia cap als discursos de les Ciències Socials, el gir epistemològic estava plenament justificat. Nosaltres hem anat resseguint aquesta perspectiva simbòlica i cultural al llarg de la tesi doctoral, per bé que en moltes ocasions contrastada amb la seva perspectiva física i biològica.

En tercer lloc des del **punt de vista hermenèutic**⁵. La tradició hermenèutica, impulsada a la segona meitat del segle XX per Gadamer, no ha estat desenvolupada en el camp de la pedagogia, tot i que existeixen exemples de treballs realitzats en aquesta línia.⁶ L'hermenèutica permet concebre el cos polièdricament i interpretar-ne les seves diferents construccions, amb la finalitat d'arribar a *comprendre* la vivència corporal que els subjectes tenen.

⁵ En aquest sentit ens posicionem en la línia dels treballs de Pagano (2001), Fedeli (1994), Gennari (1992) i Vilanou (2002). Tal i com afirma Pagano: "La pedagogia ermeneutica è una Bildung, è un intimo processo di formazione dell'uomo nella sua totalità di anima e corpo" (2001:19). O en la perspectiva hermenèutica de Vilanou: "queda claro que para la pedagogía hermenéutica la formación tiene algo de personal e individual, es decir, de autoformación, actitud que se canaliza a través de un proceso de autointerpretación que siempre permanece abierto a nuevas comprensiones" (2002).

⁶ Entre d'altres són rellevants els treballs de Fullat (1993, 2002). En especial la sistematització les bases de l'hermenèutica com a mètode en la investigació no formal que proposa en el primer d'aquests treballs. Sobre les dificultats per a emprar els mètodes hermenèutics i fenomenològics en pedagogia Mèlich diu que "en España, desgraciadamente, la pedagogía se ha visto muy sensible a filosofías tales como el positivismo o el neopositivismo, con sus distintas variantes (cibernética, teoría de sistemas ...), pero muy poco a lo que los alemanes llaman *Geisteswissenschaftliche Pädagogik*, y que abarcaría teorías y métodos tales como la hermenéutica, la dialéctica o la misma fenomenología" (1994).

En quart lloc des del punt de vista de la **línia de recerca** encetada per Conrad Vilanou. Aquesta línia, sorgida dels treballs inicials sobre *història de l'educació física*, passà a centrar-se en el *cos i la seva presència en determinats discursos*. En aquest sentit la tesi doctoral es vertebrava perfectament amb aquest treball i d'altres sorgits i desenvolupats en el marc del Seminari Iduna de Pedagogia Estètica.⁷

En cinquè lloc des del **punt de vista de la innovació pedagògica**. Entre els anys 1980 i 1990 comencen a aparèixer alguns treballs de pedagogia que tracten sobre la dimensió simbòlica del cos, per bé que de forma molt parcial. La nostra tesi doctoral recull aquestes aportacions inicials, juntament amb els nous treballs apareguts, sobretot a partir de l'any 2000. Nosaltres hem sistematitzat algunes de les idees d'aquests treballs i proposat una *pedagogia de la ideació corporal*.

I finalment la tesi **suposa la continuïtat** dels dos treballs de recerca desenvolupats durant el segon curs de doctorat i titulats: *El cos com a valor emergent en els joves* (2001) i *La construcció del cos en el període d'entreguerres* (2002). Igualment, suposa seguir treballant en la línia de la recerca exposada en la defensa del Diploma d'Estudis Avançats duta a terme el 25 de setembre de 2002 al Departament de Teoria i Història de l'Educació (Facultat de Pedagogia, Universitat de Barcelona) amb el títol de *Pedagogia i Hermenèutica del Cos Simbòlic*⁸.

Aquest conjunt de motivacions ens han conduït a interrogar-nos i reflexionar sobre diverses qüestions: ¿quina ha estat la realitat corporal al llarg dels diferents períodes de la història? ¿Com s'han construït, lexicogràficament parlant, els significats corporals en obres de referència com els diccionaris? ¿Quin paper juga el cos en l'elaboració de discursos teòrics des de les Ciències Socials? ¿Quin tipus de pedagogia ha existit, si prenem el cos com a element vertebrador? ¿Perquè s'ha privilegiat la incidència pedagògica del cos físic i s'ha mantingut al marge la del cos simbòlic? ¿Quins canvis es donen en la concepció del cos a partir dels discursos postmoderns? ¿És possible parlar d'una pedagogia de la ideació corporal? Tots aquests interrogants, relacionats,

⁷ Que ha tingut lloc en el marc del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona des de 1997.

⁸ El Tribunal del DEA estava format pels doctors: Jaume Trilla (president), Carme Panchón i Montse Payà.

contraposats i perfilats ens feren decantar per estudiar: *La presència del cos en els discursos pedagògic* i proposar les bases per a la *ideació corporal*.

Per tal de concretar la idea inicial hem començat a treballar en les línies següents:

a) Com s'ha construït el cos a través de la història?

Som conscients que el cos ha estat construït de formes diferents a través de cada moment històric. Les societats han anat imprimint les seves ideologies en els cossos dels ciutadans. Des d'aquesta òptica es fa palès que els cossos del S. XXI, malgrat ser encara *cossos*, tenen moltes característiques que els fan diferents dels cossos de les societats antigues. Pensar els cossos en clau històrica permet atorgar-los la condició de narrativitat. La lectura històrica dels cossos ens apropa a la idea de discursos, de cossos que a través de la seva presència diuen i comuniquen. La narrativitat els ubica en la categoria de subjectivitat, front a la possibilitat de ser concebuts com a cossos *cossificats*. La lectura dels cossos des de la història dóna sentit a una hermenèutica i a una lectura circular. Aquesta circularitat té a veure amb els moviments cíclics de les impregnacions en els cossos dels ciutadans.

b) Quin lloc ocupa el cos en els discursos de les Ciències Socials?

La condició d'historicitat provoca la condició de narrativitat, i aquesta la de reflexivitat. Des de sempre els filòsofs han reflexionat entorn del cos, en especial a partir de les seves relacions amb l'ànima. El segle XX, sobretot en la seva segona meitat, ha concentrat una part significativa de la discursivitat corporal. El cos ha esdevingut el protagonista de les Ciències Socials. Des de la sociologia a la teologia, passant per la semiòtica i la psicologia, han estudiat i reflexionat sobre la presència del cos. Els treballs empírics revisats ens anuncien aquesta presència entre les quals és destacable la proposta de Turner (1989, 1994) on reclama l'espai central del cos a les Ciències Socials. Aquesta presència del cos en les Ciències Socials és rellevant per entendre la presència/absència del cos en els discursos pedagògics. Saber si hi ha hagut o no transferència d'aquest tema d'interès és un dels elements claus en la nostra recerca.

c) *Quins models corporals s'han produït des de les pedagogies contemporànies?*

La presència històrica del cos i la inscripció en ell a través de les diferents pedagogies planteja un interrogant en relació amb quins cossos determinen els currículums. Des d'aquesta òptica podem parlar de pedagogies que possibiliten el que denominem com *heterodòxia corporal* i pedagogies que produeixen *ortodòxies corporals*. Aquests dos models acaben creant construccions binàries de les corporeïtats, doncs produeixen cossos normalitzats i cossos anormalitzats, cossos que es troben dins els *cànons normals* i cossos que habiten més enllà de les fronteres de la *canonització corporal*. La pedagogia es converteix aleshores en un dels elements rellevants per a l'*exercici de regulació corporal*, perquè a través d'ella alguns d'aquests cossos podran ser redreçats i reincorporats a la categoria de normalitat corporal, mentre que els altres seran relegats, definitivament, als marges d'aquesta categorització. Al llarg del segle XX s'han donat aquestes dues pedagogies corporals i han pogut ser reconstruïdes i estudiades al llarg de la tesi doctoral.

d) *És possible pensar en una pedagogia que potencii la ideació corporal del educand?*

A través de les lectures que exposen alguns models de pedagogies hermenèutiques (Pagano 2001, Vilanou 2003, Agnello 1982, Gadamer 2001) s'emfatitza en la possibilitat de pensar l'educació com *autoeducació*. En la línia del que Gadamer va definir com "educar és educar-se", pensàvem que era possible explorar una línia pedagògica que contemplés la possibilitat que cada educand desenvolupi el seu projecte d'ideació corporal. La postmodernitat ha portat la multiplicitat de mirades als cossos i allò que és més rellevant és precisament que el cos és una matèria primera no finalitzada i que cada subjecte pot finalitzar el seu propi cos. La pedagogia contempla aquesta possibilitat que es fonamenta en la peformativitat que situa el cos, no des d'un currículum tancat, sinó des d'un currículum obert.

1.3. Objectius

La bibliografia que fa referència al cos en els discursos pedagògics està augmentant, tot i que ho fa moderadament. En aquest sentit estem assistint a un canvi de mirada que possibilita en els últims anys que el cos sigui interpretat des d'una perspectiva positiva, deixant enrera les hermenèutiques que ens el presenten des de la més exclusiva negativitat. De forma molt relentida assistim a un gir que ens presenta una pedagogia que no cerca *educar els cossos*, sinó *educar a través dels cossos*. Partint dels treballs de Fullat (1989, 2002) i Vilanou (2001, 2002, 2003), ens proposem estudiar un conjunt de variables que es troben lligades a aquesta pedagogia. És així com podem afirmar que és necessària la revisió de l'absència del cos en els discursos pedagògics que han d'incidir en la presència del cos en la praxis que els correspon.

A partir del conjunt de premisses inicials ens hem proposat de donar resposta als interrogants següents:

- La construcció social del cos, entesa des d'una perspectiva històrica, ha influït en la seva concepció actual?
- Quins són els mecanismes que permeten entendre els cossos més enllà de la perspectiva biològica?
- Els diccionaris juguen algun paper rellevant en la construcció que cada societat fa dels cossos?
- La dimensió simbòlica del cos ha estat absent dels discursos i les polítiques pedagògiques?

Aquestes preguntes que ens hem formulat ens han permès de concretar el següent objectiu general i els objectius específics que se'n desprenen:

- **Conèixer el grau de presència del cos en els discursos pedagògics contemporanis.** D'aquest objectiu general se'n desprenen els següents de més concrets:

- 1) Estudiar i sistematitzar els *coneixements* existents sobre el cos
- 2) Reconstruir la presència del cos des d'una *perspectiva històrica*
- 3) Desxifrar els elements que configuren una pedagogia del *cos físic*
- 4) Interpretar les pedagogies dels *cosos simbòlics*, oferint noves perspectives a les existents fins a l'actualitat
- 5) Constatar i exposar un *canvi en la presència del cos*, a partir dels discursos postmoderns
- 6) Proposar les *bases d'una pedagogia* que permeti la ideació corporal
- 7) Apuntar línies per a la *futura aplicació en la praxis pedagògica* de l'estudi desenvolupat i dels seus resultats.

1.4. Pla de Treball

Compartim amb Ruiz (2003) la necessitat de plantejar plans de treball des de la metodologia qualitativa, tot i que aquests seran només provisionals i sotmesos conscientment a probables canvis. Així, per a Ruiz (2003:54) “una de las características más fundamentales de este diseño es precisamente su flexibilidad. El diseño supone una toma de decisiones que, se sabe y se acepta de antemano, deberán ser alteradas a lo largo de la investigación”. També Latorre i al. insisteixen en el procés de recerca com un exercici continuat i flexible:

El proceso cualitativo se puede entender como un continuum que admite una gran flexibilidad en el diseño de las distintas fases que lo configuran. Entre las que se da una continua retroacción, de modo que cada una de ellas se construye sobre la información de las otras. De ahí que el diseño de investigación permanezca abierto y flexible a cambios y redefiniciones posteriores (Latorre i al., 1996:205).

Després del que hem presentat fins al moment vam organitzar un *Pla de Treball* estructurat en les fases següents:

Fase I: Primera aproximació a l'objecte d'estudi. Ens proposàvem començar a estudiar quins treballs, quines recerques i quines mirades existien des de les Ciències Socials al cos humà, prioritzant-ne una *hermenèutica subjectiva*. Es tractava de guiar aquest apropament al tema a partir de les idees prèvies que amb anterioritat havien treballat el nostre tema o temes semblants, es trobessin o no en la nostra disciplina. Partint d'alguns treballs inicials d'autors com Le Breton, Turner i Vilanou, vam poder construir un primer mapa de temes de recerca entorn al cos en les Ciències Socials. En aquesta primera presa de contacte amb el tema, es començava a dibuixar el *problema* que volíem investigar i necessàriament l'enfocament des del qual volíem abordar la nostra recerca.

Fase II: Estudi de la documentació i la literatura existent sobre el cos, des de la seva dimensió social i cultural. Ens vam centrar, sobretot, en els treballs de Le Breton (1985, 1990, 1992, 1999a, 2002, 2003), Turner (1982, 1989, 1994), Vilanou (2001b, 2002a, 2002b), Fullat (2002a, 2002b), Brohm (2001), Andrieu (1993), Berthelot i al. (1985), Laín Entralgo (1987, 1989a, 1989b, 1995) i Detrez (2002). La fase de recollida de documentació va tenir diferents moments clau, començant abans de la nostra matriculació en el curs de doctorat del Departament de Teoria i Història de la Facultat de Pedagogia de la Universitat de Barcelona, i acabant en el mateix moment de tancar la redacció de la tesi.⁹ El

⁹ En aquest procés de recollida de fonts documentals hem treballat amb diferents metodologies, perspectives, bases de dades i contextos geogràfics. Així, vam començar amb un buidatge de les tesis doctorals existents a l'Estat espanyol, per tal de concretar el format i el tema d'estudi, i descartar-ne d'altres. En concret vam utilitzar la base de dades de tesis doctorals del CSIC i de TdX del Catàleg Col·lectiu de les Universitats Catalanes. D'aquesta darrera base, on s'hi troben tesis doctorals a text sencer en format PDF, n'hem utilitzat algunes a nivell documental i a nivell metodològic. Entre d'altres, cal citar: M. Lozano (2001) *La construcción del imaginario de la maternidad en Occidente*, UAB; M. Montenegro (2001) *Conocimiento, Agentes y Articulaciones. Una mirada situada a la intervención social*, UAB; A.I. Garay (2001) *Poder y subjetividad. Un discurso vivo*, UAB; G. Vanegas (2002) *La institución educativa en la actualidad. Un análisis del papel de las tecnologías en los procesos de subjetivación*, UAB; M. Aramburu (2000) *Bajo el signo del gueto. Imágenes del inmigrante en Ciudad Vella*, UAB.

També vam consultar altres bases de dades de tesis doctorals a través de la Biblioteca Virtual de la UOC. Bona part dels textos, documents no publicats, llibres, articles, etc. que hem emprat per construir la nostra tesi doctoral, han estat llegits, treballats o fotocopiats en diferents biblioteques. La primera biblioteca que vam utilitzar fou la Bibliothèque de l'École d'Éducateurs de BUC-Resource, de Versailles i la Bibliothèque de l'Université de la Sorbonne de París. Ràpidament vam adonar-nos que l'estudi del cos des d'una perspectiva simbòlica o subjectiva havia estat molt investigat a França. D'aquesta forma vam descobrir els treballs de Le Breton, que han estat claus en la nostra tesi doctoral. Les dues altres biblioteques amb les quals vam treballar la recollida inicial de dades foren la Biblioteca de la USP de Sao Paulo i la Biblioteca de la PUC, també de Sao Paulo. En aquestes biblioteques vam recollir moltes dades de les

fet que sigui un tema de marcat interès per les Ciències Socials, ha provocat un veritable allau de publicacions els darrers tres anys. Aquest fet ha comportat que en realitat la revisió documental s'hagi anat duent a terme fins al final de la redacció de la tesi doctoral.

Fase III: Construcció del marc teòric entorn al cos des de la seva perspectiva social i cultural. A partir de les lectures anteriors i a través de la metodologia hermenèutica es tractava d'estudiar:

- La construcció dels significats corporals a través de la seva etimologia i les obres lexicogràfiques
- Els fonaments epistemològics dels estudis sobre el cos que el configuren com un objecte d'estudi i de recerca
- La seva condició d'historicitat que l'ha anat configurant al llarg dels segles
- Els elements i variables que permeten entendre el cos des del construccionisme social i que possibiliten noves mirades més enllà del positivisme biològic.

Fase IV: Estudiar i interpretar els dos grans models pedagògics que han existit durant el segle XX. Per tal de fer-ho ens hem centrat en les pedagogies que cerquen educar el cos, sobretot a partir de la seva biopolitització, i a través de *currículums corporals tancats*, i en aquelles pedagogies que busquen educar a través del cos, possibilitant-ne al màxim el seu desenvolupament, i partint de *models curriculars oberts*. Però si aquests han estat els models existents al llarg

recerques que sobre el cos s'havien portat a terme al Brasil, fins a l'any 2000. També poguérem constatar la gran quantitat de publicacions que existien sobre el tema, i algunes de concretes que ho feien des de la pedagogia.

A casa nostra ens hem centrat en el treball de recerca i recollida documental a les biblioteques següents: Pedagogia i psicologia (Universitat de Barcelona), Història (Universitat de Barcelona), Filosofia (Universitat de Barcelona), Econòmiques (Universitat de Barcelona), Lletres (Universitat de Girona), Biblioteca Campus Jaume I (Universitat Pompeu Fabra), Biblioteca de Catalunya, Biblioteca de la Universitat de Perpinyà, Biblioteca de Ciències de la Comunicació (Universitat Ramon Llull), Biblioteca d'Educació Social (Universitat Ramon Llull), Biblioteca Rosa Sensat, Biblioteca de la Facultat de Filosofia i Teologia (Universitat Ramon Llull), Biblioteca de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Girona, Hemeroteca de la Universitat Autònoma de Barcelona, Biblioteca Virtual de la Universitat Oberta de Catalunya.

del segle, en el traspàs de segle XX al segle XXI nous discursos pedagògics han ofert noves mirades al cos, en especial repensant el dualisme, el seu control i la seva ubicació en un territori fronterer. Entre aquests nous discursos emergeix el que ha estat designat com pedagogia *queer*, que es proposa repensar la pedagogia que construeix cossos a partir d'estructures binàries que configuren espais de normalitat/anormalitat corporal.

Fase V: Redacció de l'informe final i elaboració de les bases per a una pedagogia de la ideació corporal. Ens hem centrat, després de tots els treballs previs, en la tasca d'elaboració de l'informe final a partir de les diferents aproximacions, mirades i interpretacions del cos i de la seva pedagogia. En aquest sentit, el guió que vam elaborar de forma prèvia, s'ha anat construint i reconstruint a mesura que la redacció de l'informe avançava. La darrera part de l'informe s'ha centrat a plantejar una proposta d'aplicació dels models pedagògics estudiats en un context concret.

La taula següent sintetitza les fases que ha seguit aquest treball que acabem de detallar:

Taula 1.1: Fases de treball de la tesi doctoral

	FASES DE TREBALL
FASE I	Primera aproximació al tema d'estudi. Redacció de les preguntes inicials que ens han de guiar la recerca.
FASE II	Revisió de la literatura científica i concreció del tema d'estudi. Elaboració de les preguntes/reflexions que de forma més àmplia ens permetran aprofundir en els diferents temes objecte d'estudi. Aprofundiment en la metodologia hermenèutica.
FASE III	Selecció de fonts documentals i tria dels autors. Buidatge de les informacions i primera interpretació. Elaboració del marc teòric de la tesi: <i>La construcció social del cos</i>. Contrast de teories, visions i construccions socials del cos. Estudi bibliomètric de les últimes fonts documentals sobre pedagogia corporal.
FASE IV	Segona interpretació de la primera proposta hermenèutica de la pedagogia corporal. Anàlisi de la producció de teoria sobre l'educació corporal en el moment actual.
FASE V	Redacció de l'informe de tesi. Proposta de les bases per a una pedagogia de la ideació corporal.

[Elaboració pròpia]

Malgrat pugui semblar el contrari a partir de la presentació que n'hem fet, no cal dir que el procés seguit no ha estat un procés lineal, sinó que hem treballat de forma circular, com la mateixa hermenèutica planteja en les seves bases.

1.5. Metodologia

La tesi doctoral que presentem parteix d'un enfocament multidisciplinar que es proposa interpretar el cos des de diferents perspectives. Per tal de poder afrontar aquest objectiu una part de la tesi té per finalitat descriure fenòmens, situacions, concepcions i percepcions corporals. Però com a acte previ a la descripció hi trobem necessàriament l'elecció. Hem hagut de triar uns autors, uns textos i determinats enfocaments que ens han aprofitat, a través d'un primer contacte, a la temàtica corporal. Aquesta primera tria ja ens ha posicionat en l'ordre d'allò interpretatiu, perquè quan hem triat ja hem començat a interpretar una realitat concreta, privilegiant uns textos i uns autors i no uns altres.

Dels múltiples enfocaments metodològics possibles (empíric, etnogràfic, etc.) ens hem decantat per la **metodologia qualitativa** i en concret per l'**hermenèutica**, degut a la gran quantitat de possibilitats que ens ofereix aquesta mirada epistemològica al tema del cos. En aquest sentit, hem seguit algunes de les propostes de Ruiz (2003) que ens han permès endinsar-nos amb més concreció i profunditat en el paradigma humanista, en front de les possibilitats d'apropament que el paradigma positivista ens podia oferir. És per això que ens ha semblat rellevant el que Plummer proposa en relació amb aquesta mirada humanista dels objectes d'estudi i que es pot esquematitzar de la forma següent:

Taula 1.2: La recerca des del model humanista segons Plummer (1983)

Característiques	CONCRECIÓ EN EL MODEL HUMANISTA
Punts de mirada de l'estudi	Centrats en allò humà Dóna importància als aspectes subjectius
Epistemologia	Fenomenologia Relativista
Tasca a desenvolupar	Interpretar Comprendre Descriure Observar
Estil	Càlid Suau Imaginatiu
Teoria	Inductiva Concreta
Valors	Compromís ètic i polític Igualitarisme

[Extret de Ruiz (2003:13), basat en Plummer (1983)]

La idea de treballar amb discursos, plantejats fonamentalment a través de textos, començava a concretar-se. Es feia evident que la tesi doctoral estaria enfocada a la *comprensió* i *interpretació* del cos en els discursos pedagògics. En aquesta aproximació Ruiz també proposa que “la interacción humana constituye la fuente central de datos. La capacidad de las personas (empatía) para captar a los demás y sus conductas es un elemento central para entender cómo funciona la interacción” (2003:15). I per tant, interaccionar a través de la dialogicitat ha estat una constant al llarg de la tesi doctoral.

A banda del conjunt d'aspectes que hem exposat, n'hi ha d'altres que ens han permès prendre la decisió de triar aquesta metodologia. Aquests aspectes són:

- *Es tracta d'una tesi d'àrea*, propera a la teoria de l'educació, la història de la pedagogia i la pedagogia general. Es mou, de fet, en el terreny fronterer entre la teoria i la història, i en el llindar de la filosofia de l'educació¹⁰. Aquest compartir coneixements i enfocaments es fonamenta en el seu propi sentit: es tracta d'un treball que combina la reflexivitat i la diacronicitat. Aquesta combinació permet

¹⁰ En aquest sentit seguim la proposta de Fullat quan diu que “la teoria de l'educació explicarà els esdeveniments educadors, no tant mitjançant les causes com a través de models que els descriguin de manera sintètica, per tal de respondre a la pregunta: “per què l'educació s'esdevé com s'esdevé?” (1996, Vol. I, 45).

assolir les diferents perspectives que fan del cos un element polièdric, i que permet pensar-lo des de múltiples possibilitats i no només des de l'ara i aquí.

- *La metodologia hermenèutica és una de les metodologies emergents* en el camp de la recerca pedagògica i creïem que era una de les possibles línies a explorar, donat que ens permetia apropar-nos als nostres temes d'interès amb una certa comoditat. Exemples com els treballs de Pagès (1992), Pagano (2001), Fullat (1997) i Esteban (2002) recolzaven fermament aquesta decisió¹¹.

- *L'hermenèutica pedagògica és una de les línies seguides*, entre d'altres, pel Dr. Vilanou i la nostra tesi doctoral s'emmarca conceptualment i metodològica en el Projecte de Recerca de la seva càtedra de Pedagogia General que porta per títol: *Pedagogia hermenèutica culturalista*. Dins del projecte hi trobem un dels temes que entronquen perfectament amb la nostra perspectiva: *Memoria, hermenéutica y educación: Viabilidad de una pedagogía hermenéutico-culturalista*. En aquest sentit, ens sembla rellevant el que afirma Vilanou en relació amb la mirada hermenèutica dels fenòmens educatius: “observamos la revitalización de la memoria histórica como un elemento clave para repensar la pedagogía a través de la filosofía hermenéutica que pretende –en el momento presente– sustraer la experiencia humana de los dogmatismos o relativismos unidireccionales dominantes” (2003, Vol. II, 385).

Per a la pròpia ontologia de l'hermenèutica creïem que aquesta metodologia s'ajustava al nostre projecte de tesi doctoral. El nostre objectiu era estudiar la presència del cos en els discursos pedagògics per passar a proposar les bases d'una pedagogia de la ideació corporal. L'hermenèutica pedagògica se sustenta en tres supòsits: temporalitat, lingüística i esteticitat que seguidament desenvolupem.

¹¹ L'hermenèutica és una metodologia que cada vegada més es troba incorporada en els manuals de metodologia d'investigació de les Ciències Socials en general i de la pedagogia en concret. En són un exemple: Morse (1994) i Apel (1996) per a les Ciències Socials en general, i Ödman (1990), Zuluaga (1990), Orlando (1997), Granese (1975), entre d'altres, per a la pedagogia.

1.5.1. La temporalitat hermenèutica

La *temporalitat*, en el marc de l'hermenèutica, fa referència a la presència del subjecte en la història, o si es vol, del *subjecte corporeïtzat* en la història. No és possible prendre autoconsciència sense el reconeixement de la pròpia historicitat. Al darrera d'aquesta idea s'hi troba una orientació fenomenològica que es preocupa d'atribuir al fenomen educatiu un valor, i a vincular-lo al moment en el qual es manifesta. La fenomenologia es caracteritza per ser una teoria que cerca *l'essència dels fenòmens*¹². Des d'aquesta perspectiva el subjecte entra en relació amb la història i ho fa no des del coneixement positivista, sinó des de la intuïció *eidètica* que proposa Husserl. Aquesta aproximació es troba lligada a l'experiència del subjecte en la vida quotidiana (*Lebenswelt*), a través de les seves relacions i vivències, més que no pas a la quantificació i/o positivització de les variables a través de les quals podem estructurar-ho. La historicitat, llegida des de l'hermenèutica de Gadamer, ens apropa al problema de la contingència radical, aspecte aquest, que obliga a tenir present la idea de la finitud radical. És en aquest sentit que Domingo ens recorda que “el tiempo no se presenta a la reflexión únicamente como una de las formas de percepción del sujeto, sino que en la reflexión sobre su finitud cada sujeto conoce el tiempo como su propia limitación y emplazamiento, como el dato radical que determina el horizonte de sus posibilidades” (1991:157)¹³.

Aquesta dimensió històrica marcarà la recerca pedagògica en el sentit que proposa Pagano i ens apropa a la perspectiva que oferim en la nostra tesi en relació amb el cos del subjecte:

La ricerca pedagogica deve guardare alle correnti più significative del pensiero del Novecento come la fenomenologia, l'esistenzialismo e l'ermeneutica che le consentono di non appiattirsi sui modelli paradigmatici delle scienze naturali e che le offrono la possibilità di affrontare le questioni educative tenendo presente che l'uomo è totalità di corpo e spirito e quindi deve saper vivere nelle

¹² Es tracta de l'explicació dels fenòmens que són donats a la consciència. Sobre l'orientació fenomenològica de la recerca pedagògica, Mèlich planteja que: “numerosos investigadores, sobre todo germánicos, pero también norteamericanos y holandeses han utilizado la fenomenología en su análisis de los fenómenos sociales y pedagógicos. Tenemos, por citar solamente los más representativos, a Aloys Fischer, Bollnow, Langeveld, Meyer-Drawe, Beekman, Luckmann, Van Manen, Lippitz ... “ (1994:46).

¹³ El temps, en l'hermenèutica, passa a ser *temps meditat*, i ho és no en el sentit de temps *científic* o *historiogràfic*, sinó que ho és com a condició de possibilitat.

storia senza trascurare lo sguardo verso il metafico e il trascendente (Pagano, 2001:26).

Per tant, ens trobem posicionats en una recerca més propera a les categories d'historicitat i d'esteticitat, que no pas a un conjunt de dades matemàtiques que poden caracteritzar a la pedagogia "científica"¹⁴. I en aquesta condició d'historicitat refermada amb el discurs de Pagano, hi trobem la unitat del cos i l'esperit, proposant una hermenèutica en la qual l'antropologia monista es troba impregnada d'aquesta necessitat de privilegiar l'home des de la seva globalitat, i no des de la seva fragmentació bipolar. I en aquesta nova proposta, s'obre la necessitat de partir d'una pedagogia que "preconcebeixi" els subjectes educands des de posicions binàries que estructurin el bé i el mal, el just i l'injust, el normal i l'anormal, etc.

Però la idea de la historicitat, entesa des de la diacronicitat, ens condueix a pensar ja en la idea del *cercle hermenèutic* i que Pagano entén com que "l'intepretazione non ha mai fine, è alla ricerca continua de nuovi significati, per essa la verità non esiste di per sé, ma è nella interpretazione stessa" (2001:34). Un dels elements clau del cercle hermenèutic és el subjecte que interpreta i que es troba immers directament en el procés interpretatiu, essent-me part integrant i, per tant, sense partir de la intencionalitat d'aproximar-se a l'objectivitat.

1.5.2. La lingüisticitat hermenèutica

Plantejar l'hermenèutica des de la lingüisticitat és partir de la concepció de l'home com a animal hermenèutic, simbòlic i lingüístic (i no pas exclusivament *racional*) que viu en un entorn que ell mateix inaugura i construeix (Garagalza, 2002:26). L'aproximació entre hermenèutica i lingüisticitat cal cercar-la en els orígens de l'exegesi bíblica, que es trobava íntimament lligada a la filologia. Aquest *animal lingüístic* del quan ens parla Garagalza és el que emprarà el llenguatge per articular comunicativament la seva

¹⁴ Gadamer, a *Verdad y método*, deixa clar que en el segle XX la construcció del pensament científic ha seguit dominat pel model de les Ciències de la natura: "la autorreflexión lógica de las ciencias del espíritu (...) está dominada enteramente por el modelo de las ciencias naturales" (1977:31).

experiència, doncs és a través del llenguatge que el subjecte manifesta la seva tradició. Però si el tema del llenguatge és un tema clau en l'hermenèutica, hem de tenir present una apreciació feta per Gadamer a *Home i llenguatge* on denuncia la falsa interpretació del llenguatge deguda a una traducció de la paraula *lógos* per raó, enlloc de centrar-la com llenguatge.

La lingüisticitat és una de les expressions més profundes de l'home i una via per tal de poder expressar la seva identitat i la seva diversitat: “la lingüisticidad es algo que impregna el modo de estar-en-el-mundo del hombre histórico” (Palmer, 2002:257). Aquesta aporta el terreny comú entre aquell que interpreta i el text que ha de ser interpretat, com si es tractés d'un organisme entre subjecte i objecte, tot proposant un món intermedi, en el sentit que el mateix Gadamer anunciava: *el llenguatge no fonamenta, obre camins*.

1.5.3. L'esteticitat hermenèutica

La possibilitat que la pedagogia hermenèutica contempli l'accés del subjecte a la bellesa (esteticitat) és un dels punts rellevants en la nostra tesi. L'esteticitat fa referència a l'experiència del subjecte davant un objecte artístic. En el decurs d'aquesta *experiència*, el subjecte no es limita a captar l'*objecte*, sinó que va més enllà de les dades objectives per captar la seva essència. Es tracta de poder arribar a captar la plenitud del significat de l'obra, que transmet idees de l'experiència viscuda pel subjecte i que li permetrà obrir horitzons del sentit sempre nous. L'educació del gust, la formació de la capacitat del saber estar estèticament, aprendre a fer judicis sensibles, potenciar la capacitat imaginativa i fonamentar poder comprendre les emocions, formarien part del conjunt d'aprenentatges lligats a la pedagogia hermenèutica (Cooper, 1992)¹⁵. En aquesta construcció, la naturalesa representa allò *natural*, mentre que l'obra d'art allò *ideal*. I allò ideal necessita d'una acció de *desvel·lament* i *desocultament* que només és possible

¹⁵ La necessitat de l'educació a través de l'art i d'una educació en l'art és una reclamació feta per Gadamer (1977:111).

a través de la formació de la consciència estètica. A través d'aquesta consciència l'obra d'art passarà de categoria objectual a categoria experiencial per part del subjecte.

En tot el procés hermenèutic, el moment de la trobada amb l'obra d'art serà clau, especialment pel que representarà en el seu aprenentatge entorn d'allò que és i allò que no és estètic¹⁶. És així que el subjecte comprèn que “la pedagogia ermeneutica —valorizzando il momento dell’esperienza, dell’incontro con l’opere d’arte— fa prevalere comme obiettivo educativo il perseguimento dela qualità estetica di un’opera rispetto agli aspetti contenutistici della stessa” (Pagano, 2001:80).

El més important de les tres característiques que hem exposat sobre la pedagogia hermenèutica és, al nostre entendre, que historicitat, lingüïsticitat i esteticitat no han de ser enteses de forma separada. Les tres dimensions posen el subjecte en situació de saber viure el propi temps.

1.6. El significat de l'hermenèutica

La paraula hermenèutica deriva del terme grec *hermēneuin* (interpretar) i significa, en el seu sentit originari, teoria de la interpretació¹⁷. Podem afirmar que la interpretació no és pròpiament un dels procediments metodològics de les ciències de l'esperit, sinó la forma constitutiva de ser de l'home en el món i que aquesta forma de ser en el món és la que possibilita la mateixa interpretació. Però *hermēneios*, *hermēneuin* i *hermēneia* fan referència al déu missatger amb peus alats, Hermes¹⁸. Connecta amb la idea de fer comprendre allò que d'entrada es troba situat més enllà de la comprensió humana. Hermes transmetia allò que els homes no podien entendre, era el missatger del destí de

¹⁶ Tal i com apunta Collelldemont, “si revivim el nostre procés formatiu realitzat a través de les experiències estètiques, de segur que tots podrem esmentar-ne algunes de les que han tingut lloc en el marc de l'experiència artística. Probablement, l'art ens ha ensenyat a tots a mirar més detingudament, a descobrir l'insospitat o a pressentir noves percepcions de la realitat” (2002:37).

¹⁷ El terme apareix en diferents autors des de l'antiguitat. Els més rellevants són: Plató, Aristòtil, Jenofont, Plutarc, Eurípides, Epicur, Lucreci, etc.

¹⁸ Tal i com afirma Palmer: “los griegos atribuyeron a Hermes el descubrimiento del lenguaje y la escritura, herramientas que la inteligencia humana utiliza para captar el significado y transferirlo a otros” (2002:30).

la humanitat, l'encarregat de conduir els homes vers la comprensió. L'hermenèutica pot tenir múltiples lectures que han estat estudiades per Palmer i que es poden estructurar en les tres categories següents:

- *Hermēneuin com dir*: fa referència a la norma d'expressar alguna cosa i a l'estil com l'expressem. Un exemple seria la interpretació que fa un músic d'una determinada peça. Aquesta lectura del terme es relaciona amb la funció bàsica d'Hermes, que no és altra que afirmar i expressar.
- *Hermēneuin com explicar*: aquesta variant de la interpretació posa èmfasi en l'aspecte discursiu de la comprensió. Les paraules no només diuen coses, sinó que també les relacionen i aclareixen. Conjuntament apunta a la idea que el significat és una qüestió de context i que el procediment explicatiu proporciona l'escenari per a la comprensió.
- *Hermēneuin com traduir*: interpretar significa traduir. La traducció, però, és una forma especial del procés interpretatiu bàsic que consisteix a comprendre. Igual que Hermes, el traductor és un mediador entre un món i l'altre. El llenguatge esdevé un dipòsit d'experiència cultural.

Es tracta de tres aproximacions possibles al terme que ens permeten copsar amb més precisió allò que pretenem en aquesta apartat. Existeixen altres lectures entorn a què és i què no és hermenèutica. És així que per a Dilthey es tracta d'una base metodològica per a totes les disciplines centrades en la comprensió de l'art, els fets i escrits de l'home (*Geisteswissenschaften*). Per la seva banda, Heidegger situa l'hermenèutica del *Dasein* com l'explicació fenomenològica de la pròpia existència humana. Per a Gadamer, l'hermenèutica no ha de ser entesa com la reflexió sobre el mètode, ni com la proposta d'un mètode concret d'interpretació, sinó que es proposa qüestionar el sentit del mètode, a través de reivindicar la legitimitat de l'experiència del sentit. Tal i com apunta Garagalza, serà Gadamer el que “reincorpora al discurso filosófico actual la palabra hermenéutica, renovándola y sacándola de su reclusión en el ámbito especializado de la filología o de la exégesis” (2002:26). Aquesta aportació de Gadamer a l'hermenèutica serà coneguda com “el gir hermenèutic”.

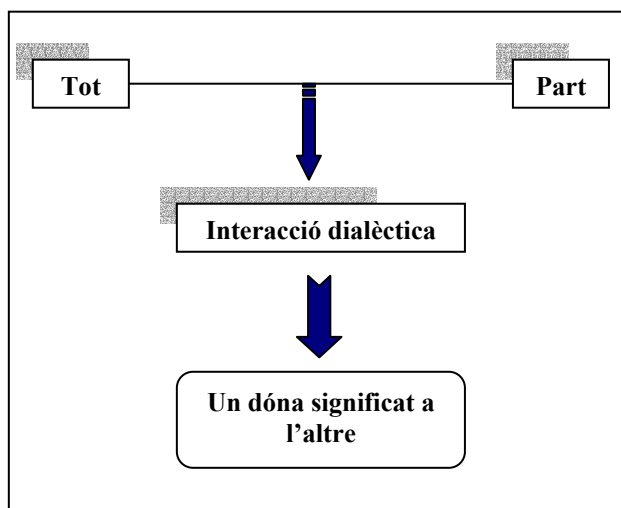
Per tant, no podríem parlar pròpiament d'una metodologia, sinó de la nostra forma d'estar en el món i de com a través de la nostra experiència llegim (interpretem) el que ens passa, el que ens envolta, les nostres interaccions amb els altres subjectes i si es vol els discursos que a través de la dialogicitat aquests altres subjectes comparteixen amb nosaltres.

Però malgrat aquesta definició de l'hermenèutica més enllà de la metodologia, existeixen elements que configuren aquesta aproximació de l'hermenèutica com a element que ens pot facilitar l'assoliment de determinats objectius. Entre d'altres és clau la lectura de l'hermenèutica des del que s'ha denominat *cercle hermenèutic*.

1.6.1. El cercle hermenèutic

La comprensió és bàsicament un procés referencial i, per tant, entenem a través d'un procés comparatiu. Allò que comprenem es forma en una espècie de cercles contituïts per diferents parts. És aleshores que estem en condició de poder comprendre, perquè “comprendemos el significado de una palabra sola relacionándola con el resto de la frase, y recíprocamente el significado de toda la frase depende del significado de cada una de las palabras que la forman” (Palmer, 2002:114). Des d'aquesta perspectiva, la comprensió quedaria estructurada de la forma següent:

Figura 1.1: El tot i les parts en l'hermenèutica



[Elaboració pròpia]

És així com l'acció de comprendre passa per un procés circular que la lògica no pot acabar d'explicar per quins mecanismes es porta a terme el procés. Si seguim el que anuncia Schleiermacher, és una qüestió comparativa i en part intuïtiva¹⁹. La part d'intuïció és un element clau del cercle hermenèutic. Si ho analitzem des d'una perspectiva espacial, el cercle hermenèutic suposa una zona de comprensió compartida²⁰. Aquesta comprensió parteix de la idea de comunicació dialògica que es fonamenta en una *comunitat de significat compartit*. Això demana tenir alguns coneixements previs sobre el tema abans d'endinsar-nos en un procés dialògic de comprensió²¹. Aquests coneixements previs (*pre-understanding*) són significatius en el procés del cercle hermenèutic, perquè permeten revitalitzar i reexperimentar la nostra “experiència” prèvia (Ödman, 1990:64). Podem entendre aquesta idea a partir d'un exemple. Quan ens disposem a fer la lectura d'un autor de la categoria com Nietzsche, Plató o Marx, si abans no podem captar la direcció general del seu pensament, les seves afirmacions per

¹⁹ Els treballs de Schleiermacher fan referència a les conferències que entorn a l'hermenèutica realitzà durant l'any 1819, que tenien per objectiu formular una hermenèutica general com l'art de la comprensió. És rellevant la seva publicació sobre pedagogia: Schleiermacher (1999a).

²⁰ Ruiz coincideix, des d'una perspectiva diferent, amb aquesta mateixa proposta del treball circular: “el anàlisi cualitativo de contenido, como cualquier otro anàlisi cualitativo, procede de forma cíclica y circular, y no de forma secuencial y lineal. Concluido un primer paso, se pasa al siguiente para, con frecuencia, volver de nuevo a la fase primera y reiniciarla con una información más rica y completa” (2003:201).

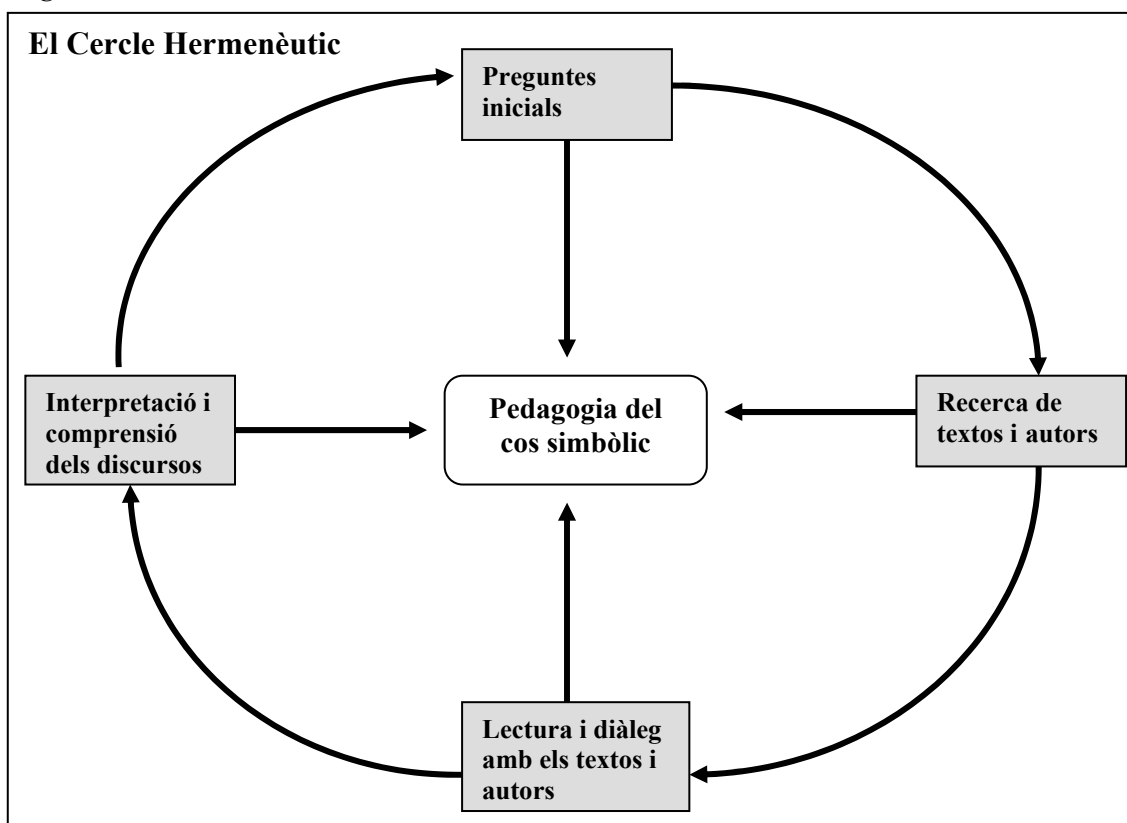
²¹ Palmer en fa referència dient que “a esto se le puede llamar preconocimiento mínimo necesario para comprender, sin el cual no se puede saltar al círculo hermenéutico” (2002:115).

separat fàcilment poden quedar buides de contingut. Allò que és significatiu del cercle hermenèutic és que parlant i oient han de compartir el llenguatge i el tema del seu discurs.

La metodologia que ens proposem segueix algunes de les idees que sobre recerca apunten Maykut i Morehouse (1994)²²:

- tindrà un caràcter exploratori i descriptiu
- el disseny serà emergent i s'elaborarà a partir de les informacions recollides
- el mostreig serà intencional, recolzant-se en criteris interns
- el paper de l'investigador s'emfatitza com a instrument principal de la recerca
- els mètodes de recollida d'informació són qualitius, les dades s'analitzen inductivament: les categories i els patrons emergents es construeixen sobre la base de la informació que s'obté.

Figura 1.2: El Cercle Hermenèutic en la nostra recerca



²² Citat per Latorre i al. (1996:200).

1.7. L'hermenèutica en la comprensió dels discursos pedagògics sobre el cos

Hem apuntat en més d'un paràgraf d'aquest capítol la pertinència de l'aproximació hermenèutica per assolir els objectius que ens hem marcat en la nostra tesi doctoral. Hi ha, però, tot un conjunt d'aspectes que la fan encara més precisa i pertinent:

- la seva posició des de l'home com a *bios* i com a *politikós*. Tractant-se d'una complementarietat entre natura i cultura que impregna les pàgines de la nostra tesi doctoral
- la pedagogia hermenèutica com a *Bildung* que entén l'educació com un procés íntim de formació de l'home des d'una perspectiva holística del cos i l'ànima
- la pedagogia hermenèutica no proposa un model pedagògic canònic, sinó que el proposa obert, a la mateixa vivència i comprensió dels subjectes
- resitua el subjecte en el centre de la pedagogia, i alhora de la recerca pedagògica, més enllà de la insistència en la recerca d'objectivitat²³
- parteix de la pròpia experiència, del reconeixement del subjecte com a actor, que com a subjecte històric cerca el diàleg.

En la nostra tesi doctoral l'hermenèutica ens ha de servir, per apropar-nos als textos i als autors i per poder comprendre allò que ens diuen. A través de l'hermenèutica arribem a una millor comprensió de les preguntes que havíem obert a l'iniciar la tesi doctoral. Col·locar els autors, els textos, les qüestions prèvies i la nostra subjectivitat en el cercle hermenèutic ens ha permès donar sentit i significat a les interaccions que han tingut lloc a través de la dialogicitat dels diferents actors esmentats. La comprensió, si seguim l'anunci que fa Neef:

²³ Sobre aquest aspecte concret Vilanou apunta que “queda claro que para la pedagogía hermenéutica la formación tiene algo de personal e individual, es decir, de autoformación, actitud que se canaliza a través de un proceso de autointerpretación abierto a nuevas comprensiones” (2002a).

Es en si un profundo acto creativo; tenemos entonces por un lado, la persona que sabe y porque sabe hace. Hay gente que sabe hacer poesía, hay otras que son poetas; hay gente que sabe hacer música, hay otros que son músicos; hay gente que hace ciencia y hay otros que son científicos; eso es en el fondo la profunda diferencia. Ahora, no hay nada malo en hacer poesía, música o ciencia, lo que es malo es quedarnos solamente en el hacer, si nunca se llega a ser, y sólo se puede llegar a ser cuando dejamos o por lo menos hacemos un esfuerzo por dejar de ser fragmentados y nos integramos a aquello con quién o con qué queremos potenciarnos como seres humanos, es allí entonces donde podríamos decir que el que comprende es aquel que hace y que es, porque comprender es ser parte de, es penetrar la realidad (Neef, 1996:3).

Es tracta, tal i com Guba i Lincoln apunten de “establecer un proceso repetitivo en relación con las construcciones existentes (a las que se les dio sentido) para analizarlas y hacer de sus elementos algo sencillo y comunicable a otros” (1994:23).

En aquest procés hi ha hagut diferents elements que han estat clau:

- *La tria dels autors* ha estat ja un procés hermenèutic. Hem posat dins el cercle determinats autors i no d’altres, doncs entenem amb Laplantine (1996) que: “tout est déjà une mise en forme”. La tria dels autors ens ha portat a determinats discursos, que essencialment han privilegiat una determinada mirada als cossos (més fonamentada en allò simbòlic) que no pas d’altres (que es fonamentaven en la seva dimensió més física).
- *La tria dels textos*, ja que no tots els autors tenien orientacions similars i aquestes havien de centrar-se en els aspectes corporals. L’anàlisi textual ha estat la geografia quotidiana en la qual ens hem mogut al llarg del procés²⁴.
- *L’estructura mateixa de la tesi* en la qual trobem un primer gran apartat dedicat a l’epistemologia del cos (etimologia, teoria, història, construcció social) centrat en la discursivitat de les Ciències Socials. Comprendre els discursos de les Ciències Socials era un pas previ necessari per poder arribar als de la Pedagogia.
- *La recerca documental* que ens feia moure’ns per diferents contextos geogràfics i lingüístics, privilegiant aquells que incloïen la qüestió corporal en les seves discursivitats, però alhora privilegiant aquells en els quals subjectivament ens

²⁴ Sobre aquest aspecte Navarro i Díaz apunten que “el análisis textual delimita un gran campo metodológico, que a grandes rasgos resulta identificable con el dominio de las técnicas cualitativas. La gran división metodológica y epistemológica que recorre las ciencias sociales coincide en buena medida con la diferencia que marca el uso de técnicas de análisis textual, respecto del uso de técnicas no textuales” (1994:177, citat per Gómez, 2000:6)

movíem millor. Tot i així ens hem obert a altres contextos que oferien noves mirades a les corporeïtats dels subjectes pedagògics.

- *La reflexió compartida* amb diferents subjectes, més enllà dels autors dels textos. Aquests, tal i com hem apuntat en aquest mateix capítol, van des del nostre director de tesi fins a estudiants, amics i companys professors que han compartir amb nosaltres el camí de construcció del nostre propi discurs.

Finalment, el plantejament de la perspectiva hermenèutica concorda amb el que proposen Maykut i Morehouse (1994) quan afirmen que:

*La metodología constructivista se orienta a interpretar los fenómenos sociales, y por consiguiente los educativos, y se interesa por el estudio de los significados e intenciones de las acciones humanas desde la perspectiva de los propios agentes sociales. Se sirve de las palabras, de las acciones y de los documentos orales y escritos para estudiar las situaciones sociales tal y como son contruidas por los participantes.*²⁵

1.8. El treball amb textos en pedagogia: acotant la noció de discurs

Hem anat situant el nostre “material de treball” en la seva perspectiva física com a *textos*, però no ens interessen tant els textos com la part “simbòlica” d’aquests textos que designem com *discursos*. Apunta Mardones que “el significado de un texto sólo puede aprehenderse sobre el trasfondo de una precomprensión, que desarrollamos al crecer en nuestra cultura” (1991:117). Aquest rerafons és variat, però es dibuixa tenint present els sabers generals de la pedagogia que han estat construïts històricament i que ens permeten rellegir algunes coses dites en una nova clau: *la corporeïtat dels subjectes pedagògics*. I si el text imprès ens anuncia idees de determinats autors, el discurs va una mica més enllà, anunciant-nos la seva *Weltanschauung*. En la idea de discurs es troben inherents alguns dels elements clau anunciats pels postulats postestructuralistes: la

²⁵ Citat per Latorre i al. (1996:199).

identitat, el jo, el canvi social i individual i les relacions de poder. Aquestes són algunes de les definicions possibles de discurs:

Taula 1.3: Definicions de discurs

Autors	Definició
Potter i Wetherell (1987:74)	<i>Conjunt de pràctiques lingüístiques que mantenen i promouen certes relacions socials.</i>
Burr (1996:55)	<i>Un discurs fa referència a una sèrie de significats, metàfores, representacions, imatges, històries, afirmacions, etcètera, que, d'alguna manera, produeixen col·lectivament una determinada versió dels esdeveniments.</i>
Parker (1992:5)	<i>Un sistema d'afirmacions que construeix un objecte.</i>

[Elaboració pròpia]

Allò que ens interessa del discurs són les idees que els autors diuen, com les diuen, però també aquelles que no diuen, perquè com Ruiz ens avança: “del contenido del texto, se puede inferir información relativa a las características, personales o sociales del autor del mensaje” (2003:195). L'autor ens situa en el seu context, però —i això encara passa més en relació amb els temes corporals que estem estudiant— també amb la seva vivència personal de la corporeïtat. I aquests textos situats en els seus contextos ens parlen del sentit simbòlic, de la seva no unicitat literal de lectura, de les possibilitats de no coincidència en la seva interpretació, etc.

Però treballar circularment amb els textos i els discursos ens demana que ambdós siguin sotmesos a múltiples lectures i manipulacions, sense que amb la lectura i/o categoritzacions inicials siguin suficients. És per això que requereix un exercici de retorn als textos i a les idees, per a extreure'n altres idees que tot i trobar-se en el text, no havien estat compreses o interpretades en aquesta direcció.

Si tornem a la noció de discurs, que és l'objecte central d'aquest apartat, veurem que els discursos van molt més enllà dels textos escrits, o si volem, que els textos no són només elements físics escrits en un paper, sinó que també són textos les pel·lícules, els anuncis, els cossos, etc. Aquests darrers han passat a ser un espai d'inscripció subjectiva on el subjecte transmet i socialitza el seu discurs. És així que Burr ens proposa que “atès que

no hi ha pràcticament cap aspecte de la vida humana que no signifiqui alguna cosa, tot el que ens envolta pot assolir la categoria de text” (1996:57). I a mesura que anem filant els “textos de la nostra vida” donem forma als nostres discursos, que alhora aquests perfilen la nostra identitat. Però aquesta identitat discursiva no és fruit de la nostra tria sinó de les nostres interaccions amb els contextos socioculturals²⁶. Però si la discursivitat ens permet extreure la subjectivitat de l’autor, no podem deixar de banda la mateixa noció d’investigador inherent als models qualitatius. Es tracta de partir de la noció d’investigador com a instrument de mesura, que per a Bisquerra es concreta de la forma següent:

En la investigación cualitativa el investigador es el instrumento de medida. Todos los datos son filtrados por el criterio del investigador. Por consiguiente los resultados pueden ser subjetivos. Para evitar este peligro el investigador debe adiestrarse en una disciplina personal, adoptando una “subjetividad disciplinada”, que requiere auto-conciencia, examen personal, reflexión continua y ‘análisis recursivo’. La ‘comprensión intersubjeiva’ es otro procedimiento que se suele utilizar (Bisquerra, 1996:257).

Allò que hem utilitzat com a “matèria primera” i com a “material simbòlic” per a treballar i construir el nostre discurs han estat els textos d’autors de les Ciències Socials i més en concret de la Pedagogia, extraient-ne les imatges i metàfores que se’n poden desprendre, les idees i les construccions binàries. Aquests textos han estat sotmesos a múltiples lectures i manipulacions. També han estat confrontats (sobretot aquells que feien referència a les Ciències Socials) a aspectes pedagògics, per tal de poder-ne inferir informacions i extreure’n idees i conclusions que altrament no haurien estat possibles.

²⁶ Per a Burr aquest fenomen esdevé de la forma següent: “cada component és construït a partir dels discursos que la nostra cultura ens posa a l’abast (sexe, formació, sexualitat, etcètera), i nosaltres som el producte final que resulta de la combinació de determinades versions dels elements disponibles. Les matèries primeres a partir de les quals es construeix la identitat d’un jove aturat de raça negra, per exemple, són els discursos relacionats amb l’edat, la raça, la feina i la masculinitat” (1996:57).

1.9. Recapitulació

Ens hem centrat al llarg del capítol a plantejar tots aquells aspectes que tenen a veure amb la planificació de la investigació. Hem començat exposant les motivacions que ens havien conduït a triar aquest objecte d'estudi i l'hem ubicat en un projecte de recerca més ampli, i en l'àrea de coneixement de teoria i història de l'educació. La justificació de l'objecte d'estudi ha passat per sis punts que engloben la pertinença d'aquesta tesi doctoral: personal, epistemològic, hermenèutic, línia de recerca, innovació pedagògica i continuïtat a d'altres treballs encetats.

Aquesta primera acotació ens ha permès treballar amb algunes preguntes inicials que han guiat el trajecte de la nostra recerca:

- com s'ha construït el cos a través de la història?
- quin lloc ocupa el cos en els discursos de les Ciències Socials?
- quins models corporals s'han produït des de les pedagogies contemporànies
- és possible pensar en una pedagogia que potenciï la ideació corporal dels educands?

De les preguntes inicials, n'hem construït un objectiu concret: *conèixer el grau de presència del cos en els discursos pedagògics contemporanis.*

Per fer-ho, ha calgut planificar-ho a partir de cinc fases diferents: primera aproximació a l'objecte d'estudi, estudi de la documentació i literatura, construcció del marc teòric, estudi i interpretació dels discursos i redacció de l'informe final. Però si bé aquestes fases poden ser llegides, literalment, en un sentit lineal, el nostre procés de treball ha estat circular, seguint el procés que marca la mateixa hermenèutica.

Ha estat a partir d'aquesta orientació hermenèutica que hem enfocat tot el treball metodològic de la nostra tesi. A partir de la dialogicitat amb textos i autors, i a través

d'un procés de comprensió, hem captat allò que ens ha semblat essencial dels discursos i ho hem traslladat al nostre esquema de tesi.

Capítol 2: Bases per a l'elaboració d'una epistemologia del cos

Le retour en force du corps sur la scène philosophique, sa réhabilitation ontologique, sa promotion à la dignité de "l'être-pour-nous", procèdent d'une constatation empirique: le corps existe et il fait savoir en faisant intrusion dans l'ordre du Logos, en brisant les chaînes qui l'ont maintenu jusqu'alors dans les caveaux du musée philosophique.

[J-M. Brohm, 2001:2]

2.1. Introducció

Encetar una tesi doctoral que té per objecte l'estudi del cos humà i la seva construcció social ens obliga a partir de l'anàlisi del seu significat, de les seves excepcions i de l'etimologia que li ha donat forma i l'ha anat construint al llarg dels segles. En aquest apartat ens proposem reflexionar entorn de la ciència i dels discursos que es produeixen sobre el cos des de la seva dimensió social i analitzar quin estatus de solidesa científica ha assolit, amb la finalitat de consolidar els capítols posteriors.

La necessitat de reflexionar al voltant de l'epistemologia està motivada per la proliferació de discursos entorn al cos. Aquest aspecte fa necessària la revisió dels arguments que condueixen aquest conjunt de discursos vers la *teoria del cos*. La necessitat de reflexionar i construir una teoria del cos es fonamenta en la idea de constituir un corpus de coneixements que permeti sistematitzar les idees proposades i definides entorn d'aquesta temàtica. La necessitat és una demanda plantejada per una part dels autors que des les Ciències Socials s'han endinsat en reflexions, estudis i recerques que giren sobre el cos. Una demanda que en part ha obtingut respostes però que segueix presentant múltiples interrogants.

No és el nostre objectiu respondre aquests interrogants, sinó sistematitzar i ordenar els coneixements i discursos existents que conflueixen en una epistemologia del cos. Per tal de concretar el que configura l'estatut científic dels sabers al voltant dels cossos, hem sistematitzat i ordenat aquells discursos de les Ciències Socials que s'han plantejat el cos com a element discursiu central. Amb aquesta finalitat oferim les bases per a la constitució d'una epistemologia corporal.

2.2. Epistemologia corporal

Abans d'endinsar-nos en els aspectes més significatius de l'epistemologia volem aturar-nos a analitzar el terme en qüestió i la relació que manté amb els estudis i recerques sobre el cos. Epistemologia és un concepte que prové de la forma grega *epistème*, i que significa coneixement i teoria del coneixement²⁷. El terme grec no fa referència a qualsevol coneixement, sinó a aquell coneixement que de forma aproximada avui conceptualitzem i definim com a *ciència*. Aquest tipus de coneixement pot ser qualificat de “saber ben fonamentat” perquè ha estat construït seguint determinades normes que l'ordenen i el sistematitzen. Per a Batesson, G. (1977), l'epistemologia es relaciona amb les lleis de les quals ens valem per donar sentit al món, i fent referència a la noció de problema, afirma que primer de tot existeixen els problemes de com coneixem alguna cosa, de com coneixem quina classe de món ens trobem i quina tipologia de criatures som que podem conèixer alguna cosa²⁸. L'epistemologia també és definida per Thiebaut (1998) com l'estudi de “las creencias y los conocimientos racionalmente justificados y,

²⁷ Foucault dedicarà part de la seva obra a reflexionar al voltant del concepte *episteme*, (tot i que ho fa de forma més detallada a *Les mots et les choses*). L'autor dirà en relació amb el sentit d'*epistémè* “es necesario representarse más bien el dominio de la episteme moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones. Sobre una de ellas colocarían las ciencias matemáticas y físicas (...); en otra dimensión, estarían las ciencias (como las del lenguaje, la vida, de la producción y distribución (...)) En cuanto a la tercera dimensión, se trataría de la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo” (1968:333).

²⁸ El tema de l'epistemologia té un paper rellevant en el seu llibre *Steps to an ecology of mind*. Quan parla d'epistemologia i ontologia adverteix que “usaré en el presente ensayo el término único de “epistemología” para abarcar ambos aspectos de la red de premisas que gobiernan la adaptación (o mala adaptación) al ambiente humano y físico. Para emplear el vocabulario de George Kelly, son éstas las reglas mediante las cuales un individuo “construye” su experiencia” (1998:344).

en concreto de los conocimientos científicos”. El fet que els coneixements als quals es refereix Thiebaut siguin racionalment justificats, els diferencia d’altres tipologies de coneixement no justificades de forma racional²⁹. Per la seva banda Larrosa, des de la pedagogia, es refereix a l’epistemologia dient que:

El discurso epistemológico suele ser visto como primariamente referencial. Es decir, como un discurso en el que se dice algo sobre algo. Sobre la ciencia en este caso. En esta perspectiva, el discurso epistemológico sobre un campo determinado será aquél que tenga por objeto producir una descripción epistemológica de ese campo (Larrosa, 1990:15).

És així com l’epistemologia permet la construcció del coneixement d’una determinada àrea i, no de qualsevol manera, sinó que ho fa amb la finalitat que el resultat de la seva tasca sigui normatiu i referencial. Aquest és el cas d’alguns dels treballs que han tingut el cos com a objecte d’estudi, tot i que encara són pocs els que han dedicat part de la seva producció a sistematitzar i reflexionar sobre a la seva epistemologia. Les recerques de Brohm, possiblement, siguin les que han donat més fruit en l’elaboració d’una epistemologia del cos. Tal i com apunta aquest mateix autor:

Universitairement je me suis efforcé de donner consistance à une épistémologie de la transversalité et de la complémentarité qui inscrit la corporéité dans un horizon transdisciplinaire en n’hésitant pas à emprunter librement, sans totem ni tabou, ses questionnements, ses problématiques, ses références à divers champs du savoir, de la phénoménologie à l’ethnopsychanalyse, de la métaphysique à l’anatomophysiologie (Brohm, 2001:VII).

L’esforç per elaborar una epistemologia no es pot limitar a la tasca desenvolupada per un sol investigador, sinó que l’epistemologia del cos està constituïda per un corpus de coneixements construïts —compartidament— per aquells autors que han elaborat saber al seu voltant. Entre aquest corpus de coneixements hi trobem el treball de Bayard (1992) en el qual l’autora proposa que: “le travail épistémologique réalisé autour des concepts de corps et de soi semble, depuis ces vingt dernières années, être marqué par

²⁹ En relació amb el tema de l’epistemologia i la influència del pensament mític en la seva construcció Durand, en un treball recent, manifesta que té com a objectiu interrogar-se sobre “los referentes mitológicos que marcan, acompañan y quizá permiten el reencarnamiento de una ciencia sociológica debilitada desde hace tiempo por el exclusivo método del recuento de los hechos exclusivos y el mitologema -¡reprimido como tal!- del sentido de la historia heredado de los providencialismos y mesianismos judíos y cristianos” (1997:156).

une croissante hétérogénéité”³⁰. Aquesta disparitat d’aproximacions, de mirades, de models i de formes de definir i interpretar el cos, a la qual fa referència Bayard, quedarà palesa al llarg dels capítols de la primera part de tesi. Si estudiem les diferents disciplines que s’han aproximat teòricament al cos (la història, la filosofia, la medicina, la pedagogia, la psicologia, la sociologia, l’antropologia, la història de l’art, etc.), ens adonarem del representatiu volum de coneixements que sobre aquest tema s’han produït. Si bé la diversitat d’enfocaments, disciplines i mirades al cos és significativa, aquesta disparitat pot comportar que els treballs que es facin caiguin en una confusió de punts de vista teòrics que dificultin l’assoliment de l’objectiu perseguit³¹.

Un dels treballs que ha impulsat més la tasca d’elaboració d’un corpus de coneixements sobre el cos ha estat el número especial de la revista *Current Sociology* dedicat a “Les Sociologies et le Corps”, i editat l’any 1985 per la *International Sociological Association* (ISA). El volum, publicat no en forma d’articles sinó com a informe-monografia, revisa críticament les publicacions realitzades al voltant del cos fins a l’any 1985. El treball de *Current Sociology* és en si mateix una epistemologia del cos, perquè les 697 referències bibliogràfiques exposades permeten ordenar la teoria del cos des del segle XIX fins a la data d’edició de la revista. La tasca de recerca que es proposen els autors del monogràfic s’inicia plantejant les qüestions següents:

- *quel était le rapport du corps à l’objet d’étude ou bien, s’il était lui-même des auteurs?*
- *quelles dimensions de la corporéité étaient retenues?*
- *quels concepts étaient mis en oeuvre pour appréhender le corporal?*

El treball posterior d’analitzar, revisar i estudiar el conjunt de publicacions sobre el cos, condueix als autors a les conclusions següents:

³⁰ Altres autors que tracten el cos des de la perspectiva social i que inclouen apartats sobre epistemologia a les seves obres són: Turner (1983), Le Breton (1992) i Brohm (2001).

³¹ En aquest sentit Reischler (1983) avisa del perill que la diversificació extremada d’aproximacions pot provocar la dispersió de la substància i de la coherència del *cos*. Si tothom construeix el seu model de cos, quin estatut teòric podem compartir?, es demana aquest autor.

- Existeixen múltiples dimensions socials de la corporeïtat, especialment des de disciplines com la medicina, la demografia, la biometria, l'ergonomia; la sociologia, però, té (l'any 1985) una mirada molt tangencial al tema del cos.
- Una pràctica corporal pot aferrar-se al punt de vista contextual, social, institucional o cultural en el qual es troba inscrita.
- La conceptualització de la corporeïtat resta, en termes sociològics, limitada i dependent de teoritzacions sociològiques parcials.
- El cos, com a ser social, és el resultat d'un doble joc social entre allò orgànic i allò social (1985:136).

Però malgrat aquestes primeres conclusions sobre l'epistemologia del cos, per a Le Breton les dificultats en la consecució d'una epistemologia es concreten en les dues ambigüïtats següents:

- Les concepcions del cos tenen alts nivells de variabilitat d'una cultura a l'altra
- L'ús del terme *cos*, enlloc del terme *persona*, pot caure en el parany d'un plantejament dualista no conscient (1992:40).

L'intent de construcció d'una epistemològica del cos s'ha traduït en una destacable producció de treballs des de la *sociologia del cos*. Les recerques de Turner (1983), Le Breton (1992), Berthelot (1983), Guibentif (1991) i d'altres autors, es pregunten per la consistència epistemològica d'una sociologia del cos. Le Breton considera que la sociologia del cos demana un conjunt de condicions especials per tal de poder existir i aquestes s'agrupen entorn d'una constel·lació de fets socials que configuren el significat del cos (1992:41). Aquests exercicis discursius que cerquen construir una sociologia del cos prenen tres direccions diferenciades:

- a. una sociologia *contrapunt*, on el cos funciona a manera d'analitzador de la realitat social (el cos és la base epistemològica)
- b. una sociologia funcional (amb la finalitat d'aplicar-la a la realitat)
- c. una sociologia del cos (produint *teoria del cos*)

Però tot i aquesta enunciada heterogeneïtat i ambigüïtat en els treballs entorn del cos, podem afirmar que existeixen alguns punts de convergència que són els que fonamenten el nostre discurs al voltant d'una epistemologia corporal. El fet que determinats autors, àrees de coneixement, disciplines i escoles de pensament presentin sinèrgies en relació amb el tema cos, possibilita la construcció conjunta (i la interpretació de la mateixa, si ens posicionem des de l'hermenèutica) de discursos al voltant del cos. Aquestes convergències al voltant d'una epistemologia del cos es poden ordenar a partir dels quatre punts següents:

- El primer punt de convergència és l'acceptació que ***el significat "cos" és una "ficcio"***. No es tracta de definir i pensar el cos com a quelcom irreal o inexistent, sinó que es tracta de pensar-lo com a construït socialment, en el sentit que no ve donat de forma natural sinó que està elaborat socialment i cultural per cada societat i cada moment històric. Le Breton dirà que és necessari partir del supòsit que "le corps n'existe pas à l'état naturel, il est toujours saisi dans la trame du sens, même dans ses manifestations apparentes de rebellion" (1992:37). De fet, la idea que el cos és construït socialment és, per a Turner, el fonament principal de la sociologia moderna. Citant el treball de Parsons *The Structure of Social Action* publicat el 1937, manté que "the epistemological foundations of modern sociology are rooted in a rejection of nineteenth-century positivism, specially biologism which held that human behavior could be explained causally in terms of human biology" (1996), i que, per tant, en el camp de la sociologia, el significat de les accions socials no es poden limitar a la biologia i la fisiologia. La dimensió social del cos pren, a la llum dels nous enfocaments teòrics sobre el cos, múltiples opcions hermenèutiques que permeten justament entendre'l com un element social i no exclusivament com a un element natural.
- El segon element clau en la constitució d'una epistemologia del cos és que ***el cos és constitutiu de la persona***. Aquesta constitució de la persona es fonamenta en el ressorgiment d'alguns models antropològics no dualistes, que permeten —de nou— entendre el cos des d'antropologies que no dicotomitzen a la persona. Aquest enfocament es tradueix en la simbolització de la construcció del cos, que possibilita que el subjecte encarni el seu cos, el representi i el visqui com a

unitat psicosomàtica. En aquesta línia s'ha encaminat el treball de García quan fa referència a l'acte d'encarnar els cossos: “La reapropiación y secularización del concepto de encarnación facilita aquella superación (fent referència a l'antropologia dualista) y ayuda a ver en la corporalidad el lugar básico donde se funden y diluyen muchos de los dualismos modernos” (1994). Aquesta orientació pren un significat especial per a nosaltres, doncs en la concepció antropològica de la pedagogia el fet de parlar del cos com a constitutiu de la persona obre les portes a la construcció d'un discurs hermenèutic entorn a una pedagogia integral.

- El tercer element de concordança en la constitució d'una epistemologia del cos es fonamenta en la idea que *el cos és un dels eixos centrals en els discursos de les Ciències Socials* en el context cultural postmodern. El cos ha passat d'una situació d'oblit en el marc teòric de les Ciències Socials a esdevenir un punt central, gairebé de referència obligatòria, en els seus discursos. En relació amb la posició del cos com a element central dels discursos, Porter aposta per partir de la idea que: “La antropología cultural ha proporcionado a los historiadores, tanto en la teoría como en la práctica, lenguajes para analizar los significados sociales del cuerpo, en especial en la circunstancia de los sistemas de intercambio social; y de forma similar, la sociología, y sobre todo la sociología médica, ha animado a los historiadores a tratar el cuerpo como encrucijada entre el yo y la sociedad” (1993:257-258). Fet que ha provocat un gir significatiu en les Ciències Socials, que ha permès oferir una mirada interdisciplinària, cada vegada més àmplia, al cos.
- La quarta concordança té el seu origen en *un canvi de concepció del cos*. Històricament han coexistit diferents percepcions del cos i fins fa poc temps, aquest ha estat vist sota la influència de la percepció negativa del cos per part del platonisme, del cristianisme i del cartesianisme, com quelcom essencialment negatiu. Serà a partir dels anys setanta que la concepció del cos i la seva percepció social s'interpretarà més positivament. Aquest gir de perspectiva pot ser anunciat com l'abandonament d'un cicle de *negativitat* i el començament d'un cicle de *positivitat* corporal. La positivització ha estat reafirmada per diferents autors, que des de múltiples disciplines han insistit en la possibilitat

de l'exercici hermenèutic en clau positiva. Possiblement la més representativa —pel que significa en la història de la negativització del cos— sigui el treball de Martini (2001) *Elogi del cos*³². Allí el cardenal parteix d'un interrogant inicial: *qui sóc?*, per arribar a respondre el següent: “En efecte, el nostre cos és primer subjecte i més que un objecte; és subjecte no simplement del tacte i de la vista, sinó de totes les nostres accions” (2001:28). Aquesta idea, juntament amb el treball de Chittister on reafirma aquest gir vers una concepció teològica del cos, ens permet afirmar que assistim clarament a un canvi hermenèutic que ara permet entendre el cos des d'una perspectiva positiva. L'autora diu al respecte que “creer que la materia es mala y el espíritu bueno, y que ambos están definitivamente separados, es una postura lamentable y sumamente limitada” (2001:100).

Les quatre concordances en la constitució d'una teoria del cos queden emmarcades en el quadre següent:

Taula 2.1: Concordances en l'epistemologia corporal

CONCORDANCES EN L'EPISTEMOLOGIA DEL COS	
Primera concordança	El cos és entès com un constructe, com una ficció.
Segona concordança	El cos és entès com allò constitutiu de la persona.
Tercera concordança	El cos és concebut com l'eix central dels discursos de les Ciències Socials.
Quarta concordança	Actualment, ens trobem en un cicle de positivitat del cos.

[Elaboració pròpia]

Aquesta anàlisi de sinèrgies en la constitució d'una epistemologia del cos permet afirmar que hi ha hagut un canvi rellevant en els objectes d'estudi de les diferents

³²El fet que des de l'Església Catòlica es proposin discursos en els quals es deixa de negativitzar el cos significa, malgrat que no siguin textos d'abast general, un gir important en la percepció del cos. A la presentació del llibre l'autor ens diu “Malgrat tot, voldria intentar expressar alguna cosa sobre aquesta realitat sintètica que és el cos humà, en el qual i entorn del qual d'alguna manera tot té lloc, i a propòsit del qual circulen múltiples teories, s'enfronten actituds, es desenvolupen tantes dialèctiques” (Martini 2001:9-10). En tot aquest canvi de mirada a les qüestions corporals i la seva positivització, hi jugarà un paper essencial el Concili Vaticà II.

disciplines. L'obra de Foucault, possiblement, sigui la que més ha posat en joc el cos com a element vertebrador social i la que ha permès encetar un canvi de mirada damunt la seva realitat i entorn a les pràctiques de les quals n'ha estat objecte. En aquest sentit, l'anàlisi que fa durant els anys 70 ja pretenia demostrar com el cos havia passat d'una concepció fonamentada en el poder (*calia corregir els cossos "desviats"*), a una situació de control social dels cossos (*aquests no podien tenir autonomia*) i com, finalment, s'havia arribat a la vigilància del cos en la societat productiva del segle XIX (*els cossos havien de restar sotmesos a la vigilància ocular*). A diferència d'altres èpoques, la imposició d'un poder de tipus disciplinar, se centrà en els cossos dels subjectes, perquè el poder toca els seus cossos i s'insereix en les seves accions. Els treballs del filòsof francès permeteran posar en circulació idees que seran rellegides a la llum d'altres disciplines, esdevenint el catalitzador d'una important producció de coneixement. La influència dels seus treballs en l'epistemologia del cos sigui, segurament, la que més marcarà als teòrics de les Ciències Socials que s'endinsin a estudiar i elaborar teoria del cos.

2.3. Significats i etimologies corporals

La reflexió sobre la constitució d'una epistemologia del cos ens condueix als territoris de les lexicografies i les etimologies. És des d'aquesta perspectiva que ens plantegem les preguntes següents:

- Quin és l'origen etimològic del terme cos?
- Com s'ha anat construint en diferents llengües, especialment les llengües antigues de la Mediterrània?
- Quina és la perspectiva macrosocial del cos en la lexicografia?
- Quina és la perspectiva microsocial del cos en la lexicografia?

Donar respostes a aquestes preguntes inicials requereix estudiar, analitzar, revisar i criticar alguns diccionaris etimològics, d'ús, ideològics, terminològics, etc. per plantejar

una primera conclusió en relació amb el tipus de concepte que ens disposem a estudiar al llarg de la tesi doctoral.

2.3.1. El cos i la seva etimologia

Entre els termes originaris que designen el cos en la llengua hebrea hi trobem tres conceptes que ens permeten afirmar la seva visió unitària de l'home³³. Els termes als quals fem referència són *Bāsār*, *Nefesh* i *Ruah*, i cadascun dels mots serveix per referir-se al cos detalladament.

El terme *Bāsār* passa a ser traduït al grec com *Sarx* i al llatí com *Caro* (carn, i en determinades ocasions, cos). En paraules de Gevaert (1995:73) "La carne no significa el cuerpo en oposición al alma espiritual; significa todo el hombre, corpóreo y espiritual, unidad psicofísica, bajo el aspecto de ser débil y frágil". El sentit que pot tenir *Bāsār* és també el de relació social, aquella part que ens permet entrar en comunitat (comunicar-nos) amb els altres. En algunes ocasions, *Bāsār* serveix per designar a l'home sencer, monísticament i sense concepcions dicotòmiques de la persona.

Nefesh va passar a ser traduït en la tradició grega com a *Psyché* i, en la llatina, com a *Anima*³⁴. En el seu origen, *Nefesh* significava coll, òrgan per respirar; és, de fet, una entitat espiritual i corpòria alhora. Per a Galimberti "designava il carattere indigente e bisognoso della vita umana" (1983:35). *Nefesh* és identificat moltes vegades amb la sang, raó per la qual els hebreus no poden menjar sang ni aliments que la continguin.

³³ A *The Anchor Bible Dictionary* hi trobem que el terme hebreu que s'usa per designar *body* (cos) era *gwiyyá*, i no pas els altres tres conceptes que esmentem. Veure Noel (1992).

³⁴ Tal i com afirma Duch "resulta prou evident que el terme hebreu <alè> (*nefes*) és un dels termes més importants de l'antropologia de l'Antic Testament: hi apareix 755 vegades. Aquest mot és traduït 600 vegades per *psyché* en la versió grega dels textos bíblics" (2003:67). Seguint el que planteja Rochetta "el término *nephesh* aparece más de 750 veces en el AT y abraza una amplia gama de acepciones. En sentido traslaticio designa la vida y por ende el ser humano que vive (...) El hombre no se limita a tener un *nephesh*: es *nephesh*, es un ser que vive y tiende a realizarse como tal" (1993:33).

Ruah fou traduït al grec com a *Pneuma* i al llatí com a *Spiritus*. *Ruah* vol dir literalment respiració o vent, i indica una relació entre l'home i Déu. Seguint a Gevaert, *Ruah* “indica una relación especial del hombre con Dios” (1995:73).

Amb aquests exemples volem mostrar com alguns aspectes que en determinades antropologies s'interpreten bé com a psíquics o bé com a corporals, en la llengua semita cal interpretar-los inseparadament com a psíquics i corporals³⁵. Gevaert (1995) posa com a exemple el desig de beure o de menjar, que no es trobaria en l'ordre de les coses que fan referència a l'estat corporal, sinó que, en la idea de desig, la psique hi juga un paper fonamental connectada amb el cos. Totes les parts del cos humà ocupen un rol central en el pensament hebreu, no només com a elements del llenguatge (figuracions, metàfores i sinèdoques), sinó també com a òrgans, pròpiament, dits de la vida psicossomàtica. La manca de la dicotomia entre cos i ànima feia que s'atribuïssin als òrgans corporals els sentiments i pensaments que considerem, abans que res, com a activitats psíquiques o intel·lectuals. Cal remarcar que els termes semítics i la seva antropologia no traspassen ni a la cultura ni a la llengua grega.

Per als grecs és clara l'existència d'un conjunt de termes per a designar al cos, i per a designar-lo específicament separat de la seva ànima. La paraula més concreta que es relaciona amb el nostre cos és el *sôma*, *somatos* (que feia referència a cos, cadàver i individu), tot i que també existeix el terme *sarx*, *sarkos* (que significava carn, cos viu). De fet es tracta de dos mots que en paraules de Duch “no mantenen unes significacions consolidades i constants, sinó que, amb una certa freqüència, mostren unes notables oscil·lacions d'un mot a l'altre” (2003:102). El terme *sôma* designava originàriament al cadàver (de la mateixa manera que encara ho designa el terme cos) justament perquè servia per a especificar què restava de l'home després del seu traspàs, de la seva mort. Aquesta relació entre *sôma* i cadàver té lloc per “todo lo que en él encarnaba la vida y la dinámica corporal, queda reducido a una pura figura inerte, a una efigie, a un objeto de espectáculo y de deploración del otro, antes de que quemado o enterrado, desaparezca en lo invisible” (Vernant, 1991:21).

³⁵ En un sentit semblant Tresmontant (1953) afirma que “L'hébreu est une langue concrète qui ne nomme ce qui existe. Aussi, n'a-t-il pas de mot pour signifier la *matière*, pas plus que pour de corps, puisque ces concepts ne visent pas des réalités empiriques contrairement à ce que nos vieilles habitudes dualistes et cartésiennes nous portent à croire. Personne n'a jamais vu de la matière, ni un corps, au sens où le comprend de dualisme substantiel” (1953:53).

Existeixen altres conceptes grecs per a designar aspectes relacionats amb el cos. És el cas de *demās* que emprat en la seva forma acusativa fa referència a la mida, la talla, l'aparença externa d'un individu fet de parts reunides³⁶. Aquest terme apareix moltes vegades connectat a *eidōs* i *phūē* que fan referència a l'aspecte visible del que ha crescut i s'ha desenvolupat de forma correcta. També podem relacionar-ho amb *chrōs* que serveix per a designar l'aparença externa, la pell, la superfície de contacte amb un mateix i amb l'altre, així com la “carnositat” (Vernant, 1991).

El terme cos que empren en la llengua catalana i cuerpo en la castellana, procedeix del vocable llatí *corpus*, *corporis*, i significa carn, individu, cadàver. D'aquestes concepcions etimològiques antigues, el terme ha anat derivant vers altres formes en la llengua catalana. Així, trobem *corpus*, que és un terme que prové de l'expressió llatina *corpus Christi* i que significa cos de Crist i que té múltiples usos referencials en la llengua actual. També *còrpora* és una de les derivacions de *corpus*; considerat un terme semiculte, plural de cos. Per a Corominas aquest terme té una connexió directa amb el terme alemany *Körper*³⁷. Finalment, el terme *corporal* (emprat per Ramon Llull a *Blanquerna*) és l'origen de l'adverbi *corporalment* i que més endavant donarà el terme *corporeïtat*.

Altres termes que deriven del terme cos són: *anticòs*, *cossar* (donar cos o consistència a alguna cosa), *cossatge* (cos de persona atenent a la configuració o proporcions), *corporació*, *corporal* (en les seves variacions de *bicorporal*, *incorporal*, *corporalitat*, *corporalment*, etc.), *corporatiu* (amb les seves variacions de *corporativament*, *corporativisme*), *corpori* (*bicorpori*, *corporeïtat*, *corpòriament*, *corporificar*, *incorpori*, etc.), *corpus* i *corpúscle*. El terme ha anat evolucionant significativament vers altres sentits i interpretacions. Pel que fa al tema d'interès de la nostra tesi doctoral destaquem el neologisme “*hipercorporal*”. Es tracta d'una expressió utilitzada per Llamas (1994) quan planteja que aquest adjectiu es fa servir per designar que “ser sobre todo cuerpo significa dejar de ser otras cosas; abandonar la posición de existencia en esferas distintas de la material”.

³⁶ Seguint a Vernant, “el verbo *demō* significa: elevar una construcción por estratos superpuestos, como se hace para levantar una pared de ladrillos” (1991:22).

³⁷ Estudiarem en aquest mateix capítol el terme *Körper*, juntament amb el terme *Leib*, tots dos recollits per la fenomenologia de Husserl. Els termes seran rellevants per estudiar les formes d'entendre el cos en els discursos pedagògics.

Un altre ús derivat de *cos* és el verb *incorporar*. Es tracta d'un terme que s'utilitza des del segle XIV a partir de l'obra de Ramon Muntaner. És utilitzat habitualment per definir l'acció de posar-nos drets, de passar d'estar estirats a estar "incorporats". El verb *incorporar* dóna un sentit determinat al plantejament que proposem entorn del *cos* en el discurs pedagògic. Aquesta presència és reafirmada per Isidori en el pròleg del llibre de Fullat quan diu que "gli atti educativi trasformano progressivamente il corpo da educare in corpo parzialmente educato" (2002:18). A través de l'educació el *cos* permet a la persona formar part del *cos* social, la societat. L'acció per a fer-ho passa pels diferents processos d'incorporació social. D'aquest concepte se'n poden derivar: *desincorporar*, *incorporable*, *incorporació*, *reincorporar*.

2.3.2. El cos des d'una perspectiva lexicogràfica

Si ho analitzem de forma estrictament lingüística, els diccionaris estableixen un model lèxic i gramatical des del qual s'emetem judicis sobre la llengua i es defineixen els sentits que donem a les paraules. És així com en els diccionaris s'estableix i es determina, sobretot a través dels diccionaris normatius, allò que és millor de dir i fins i tot el que no es pot dir, o el que no s'ha dit mai. Ha partir d'aquesta premissa hem fet una revisió crítica de diferents diccionaris que permeten estudiar, tant a nivell de macroestructura com de microestructura, com s'ha anat construint la concepció del cos.

La presència o no presència del termes permet estudiar com la macroestructura rebutja determinats conceptes (sobretot en els diccionaris terminològics estudiats) i en privilegia d'altres. La forma com són definides les entrades i l'orientació que es dóna a cadascuna d'elles imposa, a través d'un sistema ideològic, determinades concepcions sobre les paraules descrites.

És per això que consultar un diccionari ens permet conèixer quina és la definició de l'ús del terme que generalment se'n fa. Però tal i com afirma Cabré:

Els diccionaris no són mers instruments lingüístics al servei dels professionals del llenguatge o dels parlants en general, sinó que són per damunt de tot, eines culturals i didàctiques que, amb una certa dosi de perversió, vehiculen una determinada imatge del món i difonen un sistema de valors específics; són objectes ideològics que donen fe de la codificació i de l'actualitat d'una llengua i que permeten identificar els parlants d'una mateixa comunitat (1993:20).

És sobretot pel fet que darrera d'una definició i d'un concepte s'hi troba amagada una determinada ideologia i un sistema de valors que pensem que és rellevant interpretar la concepció que del cos es té en els diccionaris. Des d'aquesta perspectiva, compartim amb Fullat que cal tenir present el context sociohistòric i l'ús que dels conceptes es fa, ja sigui en l'àmbit dels especialistes, sigui en el món del llenguatge col·loquial (2002c).

Per tal de poder contextualitzar la nostra proposta, hem estructurat l'estudi dels termes des de la seva perspectiva a lexicogràfica a partir de tres grans eixos:

- Diccionaris de la llengua general
- Diccionaris terminològics de les Ciències Socials
- Diccionaris de Pedagogia

En cadascun d'aquests grups de corpus hem analitzat la macroestructura i la microestructura, interpretant les coses dites i les no dites, i les entrades incorporades i les obviades.

2.3.2.1. La construcció del cos en els diccionaris de la llengua general³⁸

El *Diccionari de la Llengua Catalana* (DEC, 1993) de l'Enciclopèdia Catalana defineix cos com:

- 1a)** Agregat de totes les parts materials que componen l'organisme humà. **b)** Persona. Separació de cossos i de béns. **c)** Cadàver. A les cinc ja era mort. Vetllar el cos. De cos present. **f)** *El cos de Jesucrist*. L'hòstia consagrada. **g)** *En cos i ànima*. Enterament, sense reserves. **h)** Ésser com un cos sense ànima. Ésser més de l'altre món que d'aquest.
- 2a)** Tota la persona llevat del cos. El cap fou trobat en un vall, i el cos, deu passes lluny.
- 3a)** El tronc per oposició al cap i als membres.

En aquesta primera aproximació al terme és rellevant la concepció que els autors infereixen al terme oposant-lo frontalment a l'ànima. La concepció del **cos** està lligada amb la materialitat i per tant aquest és el fonament de la construcció dicotomitzada de l'home. Si el cos es relaciona amb la part físico/material de la persona, emprar el terme per designar el cadàver, reforçarà aquesta negativitat existent entorn del terme. Aquesta concepció es troba lligada a les creences gregues i cristianes que propugnen la immortalitat de l'ànima. Si l'home és dividit en dues parts, l'ànima s'eleva cap al món immaterial (món de les idees, etc.) i el cos, amb l'inici de la consegüent putrefacció, restarà al terra.

En la seva primera aproximació al terme el *Diccionari de la Llengua Catalana* (DIEC) de l'Institut d'Estudis Catalans el defineix com: “Agregat de totes les parts materials que componen l'organisme de l'home o d'un animal (oposat, en l'home, a l'ànima). Un

³⁸ Els diccionaris consultats per a sistematitzar la concepció del cos a la llengua han estat:

- Diccionari de la Llengua Catalana* (DIEC) de l'Institut d'Estudis Catalans
- Diccionari de la Llengua Catalana* (DEC) de l'Enciclopèdia Catalana
- Diccionari general de la Llengua Catalana* (Pompeu Fabra) (PF)
- Diccionario del Español Actual* (DEA)
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (DRALE)
- Diccionario de uso del español actual* (MM)
- Grande Dizionario della Lingua italiana* (GDLI)
- Vocabolario della Lingua Italiana* (VLI o Zingarello)
- Le Petit Robert* (PR)
- The Shorter Oxford English Dictionary* (SOED)
- Oxford Advanced Learner's Dictionary* (OALD)

cos vivent, mort. Un cos robust, feble. Cal tenir cura de l'educació del cos. No pensar sinó en la salut del cos". Es fa palesa la insistència del DIEC (1995) en la perspectiva antropològica dualista, quan remarca, entre parèntesis, l'oposició existent entre el cos i l'ànima. Una de les accepcions que proposa per al cos és la de persona i que per tant estaria en la línia d'assimilar el concepte cos al concepte persona. Les diferències entre el DIEC (1995) i el DEC (1993) són pràcticament inexistents. Aquest segon defineix el cos com "agregat de totes les parts materials que constitueixen l'organisme humà". La segona accepció del terme es centra en definir el cos, també, com "persona". Incloure aquesta perspectiva permet pensar en una mirada no dividida entre cos i ànima, per bé que la primera definició serà la que ens introduirà al significat del terme.

Pel que fa a la concepció del cos en els diccionaris de llengua castellana, en el *Diccionario del Español Actual* (DEA, 1999), Manuel Seco defineix el cuerpo com un "conjunto de la estructura física de un humano, un animal o un vegetal". El cos representa exclusivament la part física de la persona i no hi ha cabuda per a una hermenèutica corporal fonamentada en la perspectiva simbòlica del mateix. Allò corporal és sinònim d'allò físic i allò físic es troba contraposat a allò psíquic, veritable nucli central de la persona. En el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (DRALE, 1992) es fa referència a *cuerpo* dient que "en el hombre y en los animales, (és la) materia orgánica que constituye sus diferentes partes". La ubicació del cos es manté en la línia d'allò material i d'allò físic. En la definició del DRALE es matisa l'entrada cuerpo dient que és "lo que tiene extensión limitada y produce impresión en nuestros sentidos por calidades que le son propias". En la mateixa línia el *Diccionario de uso del español* (MM, 1966) defineix el cuerpo com "cualquier porción de materia. Figura de una persona considerada des de el punto de vista de su belleza". Com a tret diferencial de les altres definicions és remarcable aquesta relació del terme amb la **bellesa de la persona**. Així doncs, en els diccionaris de la llengua castellana consultats el cos es limita a ser entès com quelcom físic, sense possibilitat de ser interpretat des de la seva vessant simbòlica.

Són dos els diccionaris de llengua italiana que hem triat per estudiar-ne la concepció que del cos en fan. El *Grande Dizionario della Lingua Italiana* GDLI (1964), editat per Salvatore Battaglia, proposa diferents aproximacions al concepte que estem definint. Entre d'altres, n'hi ha una que segueix la mateixa argumentació que el DIEC en la qual

el corpo és definit com “*la parte fisica e materiale che contituisce la struttura dell’uomo: e implica l’idea di un organismo sche si articola in tante parti o membra, concorrendo a forma un’unità*”. En el diccionari italià es deixa oberta la possibilitat d’entendre el cos com un dels membres que performen la unitat de la persona però que no té perquè està necessàriament contraposat a la ment. De fet, i aquest plantejament és molt significatiu per a l’enfocament que donem a la nostra tesi doctoral, en el mateix diccionari es proposa que per extensió el cos es pot entendre com “*uomo, persona*”. En el *Vocabolario della Lingua Italiana* (Zingarello, 1994) s’entén el corpo com la “*parte di materia che occupa uno spazio e presenta una forma determinata*”. Que el cos sigui conceptualitzat com part de la matèria elimina la possibilitat de definir-lo i interpretar-lo com a inscripció (simbòlica o real) i el limita a l’existència material. Aquesta definició es complementa amb l’afirmació que es tracta del “*complesso degli organi che costituiscono la parte materiale e organica dell’uomo e degli animale*”. Dels dos diccionaris en llengua italiana revisats, només el GDLI permet la possibilitat d’entendre el cos com a sinònim de persona, mentre que el Zingarello situa el cos com una part de la persona, clarament separada de la part espiritual i/o psíquica. Cal insistir que el GDLI és dels pocs diccionaris que obren la possibilitat de pensar en el cos com a persona.

El diccionari de llengua francesa que hem consultat és *Le Petit Robert* (PR, 1993) i aquest defineix *corps* com “*la partie matérielle des êtres animés*”. Aquesta primera definició revisada en llengua francesa és breu, però molt concisa. La paraula clau de la definició és sense cap mena de dubte “matérielle”. Concreta la definició del cos dient “*l’organisme humain part opposition à l’esprit, à l’âme*”. No només insisteix a remarcar el caràcter materialista del cos, sinó que també reafirma l’oposició entre cos i ànima.

Dels dos diccionaris anglesos, *The Shorter Oxford English Dictionary* (SOED, 1973) entén *body* com “*the physical or material frame of man or of any animal; the whole material organism*”. A l’igual que en la major part de definicions del cos en els diccionaris generals de la llengua italiana, castellana, francesa, catalana i anglesa, es limita a entendre el cos com la part materials de la persona. Per la seva banda l’*Oxford Advanced Learner’s Dictionary* (OALD, 2000) defineix *body* com “*the whole physical structure of a human being or an animal*”. Però allò rellevant d’aquest diccionari no és

pròpiament la definició que fa del cos, sinó els conceptes relacionats amb els cos que ofereix. Entre d'altres hi podem trobar com a subentrades:

- *body-building*: “the activity of doing regular exercises in order to make your muscles bigger and stronger”
- *body-language*: “the process of communicating what you are feeling or thinking by the way you place and move your body rather than by words”
- *body piercing*: “the making of holes in parts of the body as a decoration
- *the body politic*: “all the people of a particular nation considered as an organized political group”

L'OALD és, dels diccionaris consultats, el que incorpora els usos sociolingüístics més actuals del cos i amb més claredat. Hem resumit les diferents concepcions del cos en els diccionaris de la llengua general en el quadre següent:

Taula 2.2: Conceptualització corporal: les definicions dels diccionaris de la llengua general

Diccionari	Definició	Enfocament/ Perspectiva
PF	Agregat de totes les parts materials que componen l'organisme de l'home o de l'animal (oposat, en l'home, a l'ànima).	Dualista. Marcadament contraposat a la part espiritual de l'home.
DIEC	Agregat de totes les parts materials que componen l'organisme de l'home o d'un animal (oposat, en l'home, a l'ànima).	Dualista. El cos es contraposa a l'ànima. Dóna, però, un cert enfocament monista en l'accepció de cos entès com a persona.
DEC	Agregat de totes les parts materials que constitueixen l'organisme humà.	Dualista. El cos es contraposa a l'ànima. Dóna, però, un cert enfocament monista en l'accepció de cos entès com a persona
DRALE	En el hombre y en los animales, (<i>és la</i>) materia orgánica que constituye sus diferentes partes.	Dualista. Es centra en la idea de cos a equivalent a matèria orgànica.
DEA	Conjunto de la estructura física de un humano, un animal o un vegetal.	Dualista. El cos només es relaciona amb allò físic, i no amb allò personal encarnat.
MN	Cualquier porción de materia. Figura de una persona considerada desde el punto de vista de su belleza.	Limita el terme a qüestions relacionades amb allò material.
Zingarello	Parte di materia che ocupa uno spazio e presenta una forma determinata.	Dualista. Centre la idea de cos en allò físic, representable i que ocupa un espai físic.
GDLI	La parte física e materiale che contituisce la struttura dell'uomo: e implica l'idea di un organismo che si articola in tante parti o membra, concorrendo a forma un'unità.	Materialista. Deixa oberta la possibilitat d'entendre el cos des d'una perspectiva monista
PR	La partie matérielle des êtres animés	Materialista i dualista. Se centra exclusivament en la perspectiva material del cos.
SOED	The physical on material frame of man on of any animal; the whole material organism.	Se centra en la perspectiva física del cos.
OALD	The whole physical structure of a human being or an animal	Se centra en la perspectiva física del cos, però ofereix altres entrades com body-building, body-piercing, body-language, etc.

[Elaboració pròpia]

Dèiem al principi d'aquest apartat que els diccionaris reflecteixen la realitat, essent eines culturals i didàctiques. Vist des d'aquesta perspectiva, es fa evident que en la lectura dels diccionaris la concepció que del cos es desprendreà estarà marcada pels principis següents:

- ***El cos fa referència a la part física de la persona.*** Aquesta part física es limita a allò anatómic, ossi o orgànic, essent, per tant, concebuda exclusivament des d'una perspectiva materialista. A la llum de les lectures dels diferents diccionaris, és una de les conclusions que se'n desprenen amb més claredat.
- ***El cos s'entén en contraposició a l'ànima.*** L'antropologia que sustenta la majoria dels diccionaris és una antropologia de caire dualista. És justament en aquest punt on es posa en evidència la dificultat per incorporar en aquestes obres de referència els nous usos socials que es donen al terme. Sovint acabem transmetent a través dels diccionaris el pòsit que les diferents cultures han anat deixant en la construcció del cos.
- ***El cos es concep com a sinònim de persona***³⁹. Són rellevants les aportacions fetes per alguns dels diccionaris que obren les portes a una hermenèutica subjectiva del cos. Malgrat la interpretació general que hem realitzat en els dos punts anteriors, l'hermenèutica lexicogràfica permet veure l'escletxa oberta a noves concepcions corporals. El fet que algunes de les obres entenguin en cos com a persona s'ajusta a la recuperació de mirades no restringides al terme.

Tal i com veurem en el capítol cinquè, el cos es troba construït socialment, però justament és aquesta construcció que es realitza a través del llenguatge la que vertebrada determinades concepcions del cos i no altres. Aquestes concepcions es concreten en un canvi hermenèutic vers l'antropologia monista en la qual el cos forma part integral i indissociable de la persona. Aquestes noves concepcions, però, costa que siguin introduïdes en els diccionaris de referència i en els diccionaris normatius. Aquesta dificultat es fonamenta, seguint Estopà i al., en el fet que “els diccionaris reflecteixen una determinada visió de la realitat, darrere de les paraules hi ha tota una cultura i una tradició que hem anat arrossegant amb el pas del temps” (2001). La societat evoluciona de forma ràpida i, per raons dels costos que implica fer la revisió dels diccionaris (humans, econòmics, etc.) sovint triguen anys a incorporar els termes i les variacions socials en les concepcions dels termes.

³⁹ Malgrat que es tracta d'una perspectiva molt tangencial, creiem que és rellevant destacar l'aportació que al respecte en fan alguns dels diccionaris estudiats.

2.3.2.2. *La construcció del cos en els diccionaris terminològics de Ciències Socials*

A banda de les definicions dels diccionaris de la llengua general i dels discursos inherents a elles, hem revisat les concepcions que alguns dels diferents diccionaris d'especialitat de les Ciències Socials fan del cos. No tots els diccionaris de Ciències Socials —sociologia, teologia, filosofia, psicologia, antropologia— inclouen el cos entre els seus termes i aquest fet ens permet posicionar-nos a nivell de la macroestructura. És significatiu que ens preguntem perquè no hi figuren, especialment en determinats diccionaris, termes relacionats amb el cos. Hem seleccionat aquells que han fet aportacions a la definició del cos que hem considerat que eren més significatives. Alguns dels diccionaris que han obviat el terme els hem referenciat en notes a peu de plana quan tractem cadascuna de les disciplines.

Pel que fa al cos en les obres lexicogràfiques de **Sociologia** podem afirmar que són pocs els que han incorporat la veu cos. El més significatiu és *The Social Science Encyclopedia* (1985) editada per Kuper & Kuper. En aquesta enciclopèdia hi figura l'entrada *Sociology of the Body* redactada per Turner⁴⁰. El fet que el 1985 ja haguessin incorporat una entrada sobre sociologia del cos mostra l'interès en el context anglòfon per la justificació d'aquesta especialitat de la sociologia. Allí Turner planteja que “*the sociology of the body would involve the reproduction bodies in time, the regulation of bodies in space, the restraint of the interior body and the representation of the exterior body*”. També al *Diccionario de Sociología* (1995) editat per Boudon ha incorporat la veu cos. Aquest no és definit des d'una perspectiva materialista, sinó que els autors creuen que “*la mayor parte de las prácticas sociales pone en juego el cuerpo (gestos de trabajo, movimientos, cuidados personales, etc.*”⁴¹.

⁴⁰ Allí Turner planteja el següent en relació amb el cos: “with changes in consumption and distribution in modern society, it is the exterior of the body which becomes the focus of social activity; to be slim is to be morally valuable. The sociology of the body is thus a necessary feature of a range of traditional dichotomies (nature/culture, self/society, body/mind) which lies as the root of sociology” (1985:77).

⁴¹ No han incorporat l'entrada cos ni el diccionari escrit per Roberto Garvía (1998) *Conceptos fundamentales de sociología*. Madrid: Alianza, ni el diccionari coordinat per S. Giner, E. Lamo de Espinosa i C. Torres (1998) *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza. Tampoc hi consta en el *Dictionary of Critical Sociology*, ni en el *Sociology Dictionary* editat per la Real Feather Institute for Advanced Studis in Sociology.

La major part dels lèxics de **Teologia** consultats han introduït la veu cos. D'entre aquests el *Vocabulaire Biblique* dirigit per Von Allment el 1956 assimila la veu *cos* a la veu *home*. En aquest cas no es presenta una versió del terme, que d'entrada es concebi com a dicotomitzada, sinó que proposen el *cos* com allò que és constitutiu i indissociable de "l'home". A *The Anchor Bible Dictionary* (1992) el terme *cos* és definit a partir de la concepció bíblica (Antic Testament i Nou Testament) i hel·lenística. Es defineix el *cos* com: "*the word for body appears in a number of theologically significant contexts in the NT. Consequently, it is important to note this usage and to seek its antecedents in the Jewish and Hellenistic world of the time*". L'espai que dediquen al *cos* és el més ampli, precís i concret de tots els diccionaris revisats (tant de llengua general com de les diferents especialitats).

Ferreter i Mora diu al *Diccionario de Filosofía Abreviado* que "el concepto cuerpo ha sido tratado desde diversos puntos de vista, pero en la mayor parte de los casos se ha referido a lo que aparece como un modo de extensión". El *cos* en la majoria de casos s'interpreta no com allò constitutiu i central de la persona, sinó com l'extensió (física, material, etc.) de la mateixa. Ferrater ressalta el renaixement de l'interès del *cos* en la filosofia, sobretot amb la influència de la fenomenologia de Husserl. El *Dictionary of Philosophy of Mind* inclou una entrada amb el terme *dualism* on es fa referència a la perspectiva dualista de Descartes i a alguns dels autors dualistes contemporanis. Sobre aquests darrers planteja el següent: "More recently, some philosophers have suggested that the interaction problem is not due to a problem with a dualist ontology, but a problem with our notion of causation". La *Internet Encyclopedia of Philosophy* també inclou la veu *dualism* fent referència al problema entre la ment i el *cos*. Comença fent referència a l'origen del terme dualisme i a un dels autors que varen sistematitzar algunes de les idees: "the term "Dualism" was originally coined by Thomas Hyde around the beginning of the eighteenth century. As a metaphysical theory, dualism states that the world is made up of two elemental categories which are incommensurable"⁴². A.M. Sánchez expressa al *Diccionario del pensamiento contemporáneo* (1997) que "el hombre está inmerso en el mundo a través del cuerpo. Mi cuerpo, el que yo vivo, es el punto de partida con relación al cual se ordenan las cosas, los existentes. No podemos ya hablar de dualismo alma-cuerpo, es más, es preferible

⁴² Consultat a la biblioteca virtual de la Universitat Oberta de Catalunya (www.uoc.edu).

hablar de corporalidad, de carácter corporal del hombre, o del hombre como espíritu encarnado, antes que de cuerpo, pues así nos acercamos más a una comprensión unitaria de la persona". En aquesta aproximació i plantejament, la visió monista és ben clara. Per a Sánchez el cos, o "l'esperit encarnat" com planteja l'autor, no és la part material, sinó que és la concreció, l'habitabilitat del cos o el que seria el mateix, la vivència de la corporeïtat.

La major part de **diccionaris de Psicologia** que hem consultat han obviat introduir la veu cos o algun dels seus derivats⁴³. Sí que ha incorporat el sintagma *cos propi*, el *Gran diccionario de psicología*. El cos propi és definit com "*conjunto de relaciones vividas por el individuo, de los diferentes aspectos y partes de su cuerpo, en tanto que éstos se integran progresivamente a la unidad de su persona*". Fonamenten les explicacions entorn al cos-propri en l'obra de Henri Wallon.

Els **diccionaris d'Antropologia** que hem consultat no sempre incorporen l'entrada cos⁴⁴. En el diccionari coordinat per Aguirre, *Diccionario Akal de Etnología y Antropología* (1995) sí que hi figura, tot i que no se centra a definir directament què entenen per cos, sinó que plantegen que: "*La literatura etnográfica pone de relieve la multiplicidad de las representaciones del cuerpo en el tiempo y el espacio. De esta diversidad emergen dos paradigmas fundamentales. Bajo el primero se alienan las sociedades que disocian, a semejanza de Occidente desde Platón, el alma de su soporte corporal. El segundo abarca los sistemas del mundo que consideran al hombre, al microcosmos, como la réplica o quintaesencia del universo*". En el diccionari dirigit per A. Barnard i J. Spencer *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology* (1996) exposen que en el camp de l'antropologia el cos és sempre reconegut com a concepte "relatiu" condicionat per variables tant diverses com la societat i el cosmos. Aquest plantejament dels autors, posa de manifest la vessant del cos com a construcció social, en funció de cada societat o del cosmos.

⁴³ No hi consta l'entrada a l'*Online Dictionary of Mental Health*, al *The University of Alberta's Cognitive Science Dictionary*, *Diccionario psicoactiva* (consultat a www.psicoadictiva.com 15/11/02).

⁴⁴ En el *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie* no hi figura la veu cos. El cos ha desaparegut (o encara no ha aparegut) dels interessos dels autors de l'esmentat diccionari.

Després de revisar els diccionaris de diferents disciplines de Ciències Socials, podem concloure que:

a) *En els diccionaris d'especialitat la veu cos no s'assimila exclusivament a la condició de materialitat.* Aquest aspecte difereix dels diccionaris de la llengua general, en els quals majoritàriament cos és sinònim de materialitat.

b) *El cos passa a ser sinònim de persona.* Una de les constatacions més rellevants de l'anàlisi dels diccionaris d'especialitat és aquesta relació entre el cos i la persona. Aquesta perspectiva és especialment evident en alguns diccionaris de teologia.

c) *El cos és el que permet a la persona socialitzar.* Des d'aquesta perspectiva també es pot constatar la seva possibilitat comunicativa, representativa i simbòlica. El cos pot ser entès no només com a cos objecte, sinó també com a cos subjecte o cos propi.

e) L'antropologia que sustenta la major part de definicions del cos en els diccionaris d'especialitat és *una antropologia monista.*

2.3.2.3. La construcció del lèxic corporal en els diccionaris de Pedagogia

En el camp de la **pedagogia** existeixen molts diccionaris terminològics. Tot i així, del conjunt de diccionaris estudiats, però, molts pocs han incorporat la veu cos, i d'aquests només un es troba editat en català o castellà⁴⁵.

⁴⁵ Un exemple dels diccionaris que no han incorporat la veu cos són el de Mesani, A-L. (1983) *Diccionario de pedagogía*, Barcelona: Grijalbo; Mialaret, G. (1984) *Diccionario de Ciencias de la Educación*. Barcelona: Oikos-Tau; Speck, J. i Wehle, G. (1981) *Conceptos fundamentales de pedagogía*. Barcelona: Herder; i el *Diccionario de Ciencias de la Educación*. Madrid: Santillana. Igualment no ha inclòs la veu cos el llibre de J.L. Domènech i M. Viana (1994) *Terminología básica de didáctica i necessitats educatives especials*. València: Nau Llibres. El mateix passa amb el *Dictionnaire de la langue*

El diccionari dirigit per Prelezo (1997) *Dizionario di scienze dell'educazione*⁴⁶ incorpora la veu cos, dedicant-hi un espai significatiu en el seu conjunt. En el diccionari se li dóna una gran importància quan afirmen que “*non è possibile oggi pensare ad un itinerario pedagogico che non attraversi a livello di riflessione e di esperienza la corporeità*”. És dels pocs diccionaris que incorporen el terme, però aquesta idea de la impossibilitat de pensar en una pedagogia que no incorpori la corporeïtat és la seva aportació més significativa. Aquesta necessitat d'atravessar el discurs pedagògic amb la presència del cos no té perquè seguir una direcció de positivitat corporal, sinó que la interpretació de la seva presència dóna pas a possibles visions negatives. Però en aquest diccionari es sosté la idea que “*il significato originario e fondamentale del corpo umano scaturisce dalla constatazione che non è il corpo di qualcuno, di un soggetto indeclinabile, di una persona unica ed irripetibile che al corpo, con il corpo e nel corpo dà il segno incondibile della presenza*”. Es parteix ja d'aquesta concepció del cos com a part fonamental de la persona, que la fa única i irripetible. En la perspectiva que ens presenten el cos, aquest revela la persona, i ho fa des del seu interior, amb la seva complexitat, a través de la seva existència, el projecta en la seva possibilitat i li confereix la seva historicitat.

Però els cossos aïllats no tenen raó de ser i, per tant, cal que mantinguin “*relazione con gli altri*”. El cos no està isolat, sinó que està en relació amb altres cossos i ho fa des de la inserció en les dimensions espai/temps. La concreció d'aquestes dimensions s'esdevindrà en allò familiar, social i cultural, que l'acabaran plasmant com una segona natura. La concepció i la vivència del cos, des d'una perspectiva negativa o positiva, dependrà molt de la constitució d'aquesta segona natura.

Però a banda d'aquestes perspectives que configuren i reconfiguren els cossos, Peri i Salonic (1997), els redactors de l'entrada cos, connecten directament la qüestió corporal amb la pedagògica. És en aquest sentit que entenen l'educació corporal com:

pédagogique. París: PUF, 1971, amb *El Diccionario europeo de la educación* (1996) J.L. García Garrido, Madrid: Dykinson i amb moltes altres obres de referència terminològica en el camp de l'educació.

⁴⁶ Editat a Torino per SEI.

- *Educar en una visió global/integral del cos/ànima* que en un context on el cos és un instrument de producció o de plaer, l'educació global (entesa des de la seva presència i des de la intersubjectivitat) és necessària.
- *Educar en la respiració*: habitar el cos propi demana aprendre moltes coses relacionades amb el cos, entre les quals hi trobem la respiració.
- *Educar el cos viscut*: el subjecte es veu condemnat a mantenir un cos amb un estàndard de bellesa; per trencar amb aquesta imposició externa dels cànons estètics, la pedagogia ha d'afavorir l'experiència interna de la reapropiació del cos.

També en el *Dictionnaire encyclopedique de l'éducation et de la formations* incorpora l'entrada cos⁴⁷. Per als autors d'aquest diccionari francès: “Le souci du corps occupe désormais une part importante de l'éducation. La santé, la beauté, l'habilité motrice, le bien-être (se sentir bien dans la peau), voilà autant de préoccupations éducatives”. Aquesta preocupació, que fins el moment no havia estat recollida en les obres lexicogràfiques, almenys amb la intensitat que ara es proposa, és la que marcarà una de les línies de part de la futura pedagogia. La connexió que els autors fan entre benestar i sentir-se bé en la pròpia pell és especialment significativa en el marc de la nostra tesi doctoral. De fet, la incorporació de la veu cos en els diccionaris de pedagogia només té lloc en els diccionaris de publicació més recents.

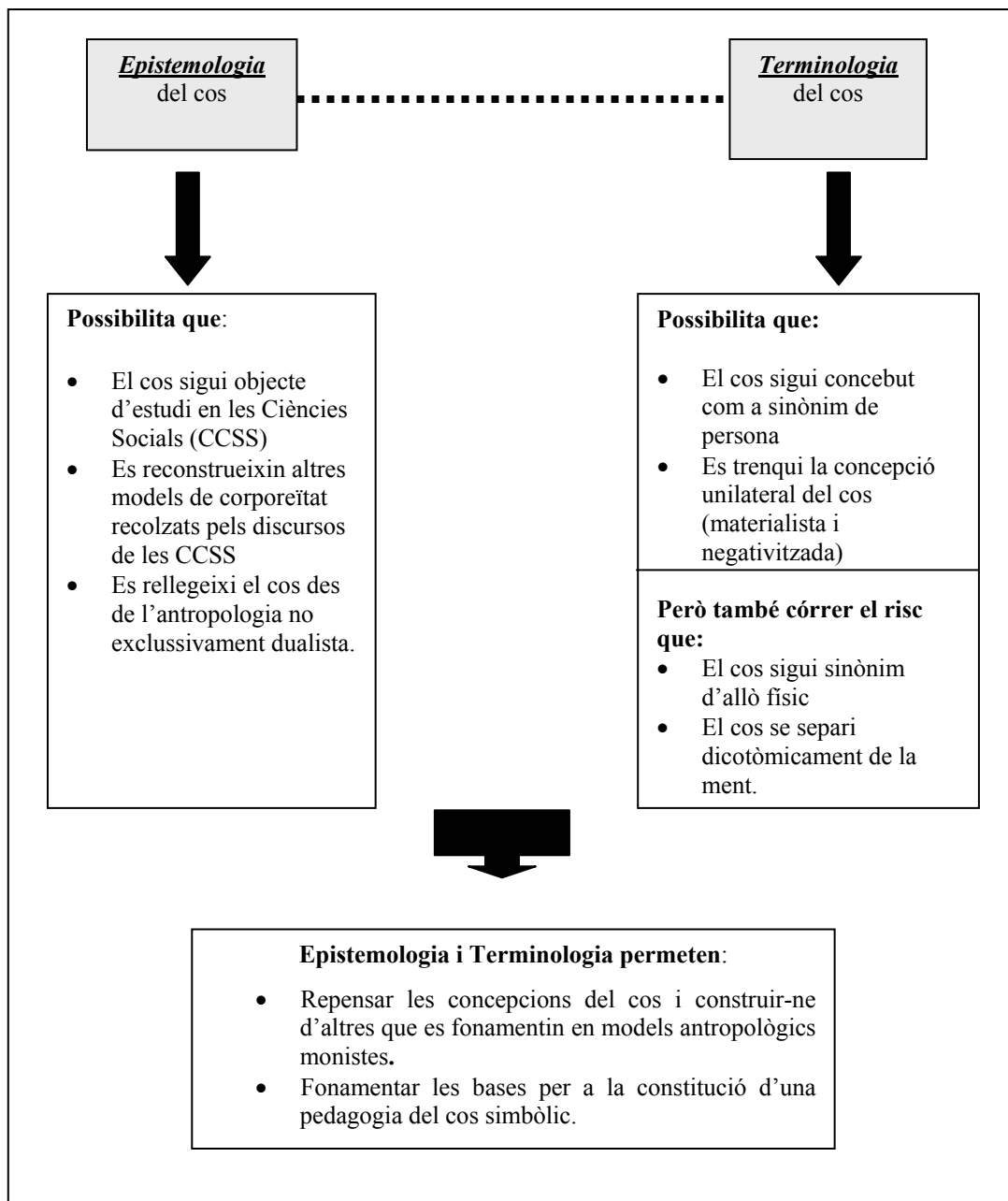
Així mateix s'inclou el terme cos en el *Glosario de educación personalizada* (V. García Hoz, 1997). En aquest glossari, obra de referència terminològica del *Tratado de Educación Personalizada*, es diu en relació amb el cos: “*propio de la naturaleza humana es tener un cuerpo, que con el espíritu constituye una sola estructura sustancial (...) La corporeidad forma parte de la esencia humana y tiene una misión tan importante como insertar al hombre en la realidad. Una problemática actual es el culto al cuerpo*”.

Es constata aquest gir epistemològic de la pedagogia en relació amb els cossos, i en relació amb el lèxic de la pedagògica, que constatem que no és fins a meitats dels anys noranta que el cos “entra” a les obres terminològiques i un concepte que comença a

⁴⁷ París: Nathan, 1994.

incorporar-se en els discursos i les terminologies pedagògiques més sistemàticament. Les referències citades se separen d'una visió del cos centrada exclusivament en la seva dimensió física i passen a obrir-se a la seva dimensió simbòlica, social i cultural. Aquest aspecte encaixa amb el nostre projecte de proposar una pedagogia del projecte de la ideació corporal.

Figura 2.1: Fonaments epistemològics i terminològics d'una pedagogia del cos simbòlic



[Elaboració pròpia]

2.3.3. Cap a una definició del cos simbòlic

Fins aquí hem vist diferents aproximacions a la conceptualització del cos des de diverses perspectives. Ens sembla que per poder construir les bases d'una pedagogia del cos simbòlic és necessari que ens preguntem:

- *a quin tipus de cos fem referència?*
- *quines són les característiques d'aquest cos?*

En la tradició fenomenològica s'ha anat perfilant una diferència clara entre el que es coneix com a *cos objecte* i com a *cos subjecte*; o altrament dit, com a cos *físic* i com a cos *simbòlic*. Es tracta de dos conceptes que en la llengua alemanya serveixen per a designar dues dimensions o perspectives diferents del cos: *Körper* i *Leib*⁴⁸. La diferència entre les dues concepcions d'un mateix terme no s'ha precisat en la llengua catalana (ni tampoc en la castellana) a menys que es concreti amb el suport d'una altra paraula, tot adjectivant-la per tal de donar-li un significat més específic i afinat⁴⁹. El terme que ens interessa per a aquest apartat és la concepció del cos com a *Leib* que en paraules de Marzano es tracta “d'un corps-sujet-intentionnel” (2002: 1). És, doncs, des d'aquesta perspectiva, que s'obre la possibilitat que el cos pugui ser vist com quelcom més enllà d'allò pròpiament físic (*Körper*) i sigui concebut com la part constitutivament subjectiva de la persona, que en paraules de Merleau-Ponty passarà per confirmar que “je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, plutôt je suis mon corps” (1945:175).

D'aquest terme alemany (*Leib*), que ja ens situa en l'òrbita d'allò subjectiu, sensible, vivencial i experimentat (front a allò exclusivament objectivat i materialitzat), se'n desprèn el terme català *corporeïtat*. La corporeïtat ja és la lectura del cos des de la seva dimensió simbòlica que Duch defineix com:

Quan afirmem que el cos humà és corporeïtat volem assenyalar que és algú que posseeix consciència de la seva pròpia vivacitat, de la seva presència aquí i ara, de la seva procedència del passat i de la seva orientació al futur, dels seus anhels d'indefinit malgrat la seva congènita finitud (Duch, 2003:282).

⁴⁸ La diferenciació entre *Körper* i *Leib* és una precisió terminològica i conceptual compartida per bona part dels fenomenòlegs. Entre d'altres és rellevant l'aportació feta per Edith Stein, en la qual planteja que “Le corps (*Leib*) est caractérisé et distingué de chair (*Körper*) purement et matérielle qui le constitue, par ceci que tous ses états et tous ses accidents son ressentis ou peuvent être ressentis” (1992:57).

⁴⁹ Tot i així ens podríem aventurar a traduir-ho, atès la traducció dels termes proposats per Edith Stein en la seva versió francesa, per carn (*Körper*) i cos (*Leib*).

A llarg de la tesi doctoral ens referirem al cos com a *Leib*, al cos com a corporeïtat, malgrat que en moltes ocasions ho fem no a través d'aquests termes, sinó a través del terme cos⁵⁰. Així doncs, entendrem per cos la ***dimensió del subjecte que possibilita la socialització, l'encarnació i la corporeïtzació del subjecte en el món (i no aquella part del subjecte que es contraposa a l'ànima).***

Taula 2.3: Contraposició entre Körper i Leib

KÖRPER	LEIB
<p>-Es tracta del cos entès com a objecte analíticament definible, passiu receptor de les accions dels altres sobre ell mateix. Es concep com un acte conclús i tancat sense possibilitats de ser transformat ni variat (Isidori, 2002).</p> <p>-Podem considerar-lo com a organisme físic (Merleau-Ponty, 1945).</p> <p>-Cos objecte que equival a la <i>res</i> extensa cartesiana és manipulable pels altres, (Fullat, 1989).</p> <p>-El <i>Körper</i>, de forma natural mai pot deixar de ser cos (entès com a físic), (Duch, 2003).</p>	<p>-Fa referència a la dimensió existencial, subjectiva i relacional del ser humà quant a substància corpòria viva, inconclusa i indeterminada que es pot transformar i modificar (Isidori, 2002).</p> <p>-Es tracta d'un organisme fenomènic (Merleau-Ponty, 1945).</p> <p>-Cos-propri que constitueix la modalitat del meu existir (Fullat, 1989).</p> <p>-El <i>Leib</i> exerceix la funció d'intercanvi entre l'esperit i la natura. El <i>Leib</i> esdevé culturalment en el seu espai (Duch, 2003).</p>

[Elaboració pròpia]

La concepció del cos és necessària per tal de clarificar i concretar quines possibilitats se'n desprenen per a les pràctiques educatives. Es tracta de poder concretar les possibilitats del cos en la pedagogia per reduir el màxim la seva ambigüitat. Així doncs, des de la dimensió *Leib*, passem a:

- ***Entendre el cos no com a problema i sí com a possibilitat.*** Es trenca amb el dualisme que propugna que: el cos és una presó per l'ànima, el cos no permet arribar objectivament al coneixement o el cos priva d'arribar a una determinada excel·lència moral.

⁵⁰ És per això que insistim en aquesta idea. Excepte que n'indiquem una lectura inversa el terme cos podrà ser llegit com a *Leib* o corporeïtat.

- ***Tenir una perspectiva pluridimensional.*** A diferència de la lectura del cos des de la seva dimensió exclusivament física, el cos simbòlic permet tantes mirades com persones encarnin els seus cossos.
- ***Recuperar la possibilitat de desenvolupar el “projecte corporal”.*** Més enllà de concepcions del cos com a projectes biològics tancats a priori, la seva dimensió simbòlica permet dirigir-lo cap a on el subjecte cregui més necessari. Aquesta perspectiva trenca amb la idea dels *cossos seriatos*.
- ***Projectar el cos en un escenari de fronteres canviants*** que fa, per exemple, que les relacions educatives no passin només per un sincronia dels cossos.
- ***Passar de la cossificació a la subjectivació de l'educand.*** Això permet parlar d'una pedagogia que no cerca educar els cossos sinó educar des dels cossos.
- ***Repensar les ontologies corporals*** que construeixen la realitat a partir de cossos ortodoxos i cossos heterodoxos.

2.4. Recapitulació

En aquest segon capítol hem estudiat els elements per a la constitució d'una epistemologia del cos. Hem fonamentat l'epistemologia entorn dels estudis sobre el cos i dels autors que han introduït el cos com a objecte d'estudi ens els seus treballs. Entre d'altres, hem destacat les aportacions fetes per Turner, Le Breton, Brohm i Berthelot. Una de les grans aportacions que hem fet en aquest apartat ha estat la sistematització de l'epistemologia del cos en "quatre concordances":

- El cos és entès com un constructe
- El cos és entès com allò constitutiu de la persona
- El cos és concebut com l'eix central dels discursos de les Ciències Socials
- Actualment ens trobem en un cicle de positivitat del cos

També hem exposat i analitzat l'etimologia i els significats que es donen al cos en els diccionaris de la llengua general i en diccionaris d'especialitat, a partir dels quals es construeix també la concepció social entorn als cossos. Com a resultat hem elaborat una taula comparativa (pel que fa als diccionaris generals de la llengua) on s'observa, a nivell global, que la concepció del cos es limita a la seva dimensió física. Aquesta perspectiva que donen els diccionaris es fonamenta en una antropologia dualista. Però aquesta concepció limitada dels cossos es contraposa als resultats obtinguts de l'anàlisi dels diccionaris d'especialitat, en la qual es constata la possibilitat d'assimilar el cos a la persona.

Hem proposat una definició del cos, des de la seva dimensió simbòlica, a partir de la qual anirem estructurant les diferents propostes que plantejarem al llarg de la tesi doctoral.

Com a síntesi d'aquesta primer apartat del capítol segon ens sembla especialment significatiu el que diu Le Breton en relació amb l'epistemologia del cos:

La sociologie appliquée au corps dessine une voie de traverse dans le continent des sciences sociales, elle croise en permanence d'autres champs épistémologiques (histoire, ethnologie, psychologie, psychanalyse, biologie, médecine, etc.)
(Le Breton, 1992:117).

La sociologia, a través del que s'ha denominat *sociologia del cos*, ha permès establir, de forma general, l'epistemologia del cos en la qual es fonamenta aquesta tesi doctoral.

Capítol 3: Genealogia del cos

El cuerpo se ha adaptado, pues, a los usos, a las costumbres, a los vaivenes de la historia. Se puede decir que el cuerpo es el huésped silencioso de los signos de la cultura por lo que posee un alfabeto que es posible conocer y descodificar.

[Vilanou, 2002: 340]

Els homes creuen que, com ells, els déus posseeixen un vestit, la paraula i un cos.

[Climent d'Alexandria, *Stromata*, V, 109, 2]

3.1. Introducció

La genealogia del cos, parafrasejant a Foucault, consisteix en una recerca històrica que s'oposa a la unicitat del relat històric. Tal i com apunta Revel: “la généalogie travaille donc à partir de la diversité et de la dispersion, du hasard des commencements et des accidents: elle cherche à restituer les événements dans leur singularité” (2002:37). Parlar del cos o de la realitat del cos a través de la història ens convida a revisar quin ha estat el paper del cos en la historiografia, especialment en el gir historiogràfic que marcà la nova historiografia encapçalada per Braudel. L'escola dels *Annales* va començar a plantejar a partir dels anys quaranta la crítica a una història que tenia gairebé de forma exclusiva la política per objecte i va voler entendre el fet històric a través de tots els aspectes de la vida humana, privilegiant els col·lectius per damunt de les individualitats (Figuerola, 2000:67)⁵¹. Tal i com hem apuntat a la introducció, el canvi d'objectes d'estudi de la història i la incorporació de temàtiques que abans havien estat considerades com a “menors” han permès incorporar el cos en els discursos historiogràfics. La història de la infància, la història de les persones amb discapacitat, la

⁵¹ Per a Ruiz (1997), va ser amb la jubilació de Braudel, el 1970, que es va iniciar la possibilitat de renovació de la historiografia.

història dels joves, la història de la gent gran són un clar exemple d'aquest gir des d'una història general i oficial, vers una història dels col·lectius específics que l'han viscuda quotidianament, però que sempre n'havien restat al marge dels discursos històrics i dels plantejaments historiogràfics. Podríem concloure seguint a Ruiz Berrio “que en la historia nueva se cultivan todos los temas, se tienen en cuenta las individualidades y se resaltan las masas humanas y los grupos sociales, se recurre a todo tipo de fuentes documentales” (1997:144).

L'enfocament metodològic de la tesi doctoral, l'hermenèutica, demana que l'objecte d'estudi sigui plantejat des de tres perspectives diferents: la temporalitat, la lingüística i l'esteticitat. És en aquest marc de referència que Pagano situa la reflexió següent:

L'uomo dovrà essere educato a saper interpretare il contesto in cui si trova, dovrà saper cogliere le linee di tendenza della storia; insomma dovrà saper leggere il testo, la situazione storica contemporanea perché deve assumersi la responsabilità dell'agire individuale e deve essere consapevole che con il suo fare può contribuire a modificare le vicende umane (Pagano, 2001:29).

Per tant, en el moment que els subjectes són educats per saber-se inserits històricament, té sentit parlar de la història del cos i de la seva narrativitat. Però parlar de la condició d'historicitat del cos demana fer referència a la mateixa condició de *narrativitat dels cossos*. Els cossos es poden narrar? Ens podríem demanar com a pregunta prèvia a endinsar-nos pels averanys historiogràfics. La comprensió de les vivències dels homes en els seus cossos és la que col·loca i disposa els cossos en la condició de possibilitat de narrar-los. Dit d'una altra forma: ser conscient del propi cos, entenent-lo no com quelcom separat i allunyat de jo mateix, sinó com una part constitutiva del meu jo, permet que “la historia narrada dice el *quién* de la acción. Por tanto, la propia identidad de quién no es más que una identidad narrativa” (Ricoeur, 1996:997). És, doncs, en aquesta línia que es fa possible una “història” del cos, que en definitiva no és altra que la històries dels “homes”, però fent incidència en la idea occidental del que hem designat com a *cos*.

3.2. L'entrada del cos a la historiografia

No serà fins que Rever i Petel (1974) introdueixin en els seus punts de mira de les recerques historiogràfiques el cos, que aquest farà la seva entrada oficial a les planes de la història. Seria un error, però, considerar que el cos havia restat al marge de la història, perquè la història de les poblacions que la vivien passava necessàriament pel rol i el lloc que cada societat i moment històric havia atorgat als cossos dels seus ciutadans. El cos forma part dels subjectes que han viscut tots i cadascun dels moments històrics i, per tant, la història s'ha anat construint a base de cossos que eren encarnats pels subjectes que els vivien. Volem dedicar aquest apartat a presentar un recorregut històric de les diferents concepcions i/o construccions socials dels cossos que hi vivien, que ens ha de permetre interpretar com ha influït en la construcció dels discursos corporals.

Així com en la resta de disciplines de les Ciències Socials, alguns historiadors han volgut incorporar el cos en els seus discursos. La publicació del treball de Porter *Historia del cuerpo* contribuirà també a aquest reforçament historiogràfic del gir en els objectes d'estudi. Però aquestes dues publicacions foren només el punt de partida d'una nova línia de temes de recerca que es veurà incrementada amb la publicació en tres volums de *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* de Feher (1991) que han participat en la consolidació d'estudis que intenten desxifrar i interpretar quin ha estat el paper del cos al llarg de la història de la humanitat. En aquest sentit, Vilanou proposa que “los planteamientos de la escuela de los *Annales* y de la historia de las mentalidades, han potenciado el resurgir de la historia del cuerpo” (2001). Una aportació que en general ha intentat fer “altres mirades” a la història. Serà amb aquest sentit que Sennet publicarà *Flesh and Stone. The Body and the City* en la introducció del qual afirma que:

Carne y piedra es una historia de la ciudad contada a través de la experiencia corporal de las personas: cómo se movían hombres y mujeres, que veían y escuchaban, qué olores penetraban en su nariz, dónde dormían, cómo se vestían, cuándo se bañaban, cómo hacían el amor en las ciudades que van desde la antigua Atenas a la Nueva York contemporánea (Sennet, 2002:17).

El fet que la cultura clàssica (especialment a través del pensament grec) i que la tradició judeocristiana es fonamentessin en una antropologia dualista contribuï a establir que tot allò relacionat amb el cos fos vist, entès i concebut com a negatiu. De les aproximacions possibles al tema del cos és necessari aturar-nos a analitzar quin paper ha jugat el cos en la història d'occident. Compartim amb Aguirre (1993:146) que "no se puede entender el concepto de cuerpo sin aludir a las grandes corrientes filosófico-teológicas que actúan en la cultura occidental como sustrato conceptual de referencia". Existeixen múltiples cosmovisions de l'home i de la relació entre ànima i cos que no discorren al llarg de la història de forma lineal, sinó que ho fan circularment. Són formes d'entendre l'home que poden donar-se paral·lelament en contextos geogràfics, socials, culturals i temporals diferents. Amb les aportacions de l'antropologia cultural i de la sociologia, els historiadors han disposat de llenguatges que els han permès poder reconstruir amb més precisió la història del cos. En aquest sentit, compartim amb Porter que "sería groseramente simplista suponer al cuerpo humano una existencia intemporal como objeto natural y no problemático, con necesidades y deseos universales" (1993:258). Partint d'aquest plantejament ens disposem a reconstruir el paper del cos a través de la història. Abans, però, volem dedicar un breu apartat a reflexionar sobre la història natural del cos.

3.2.1. Filogènesi: la història particular del cos

El cos a cada societat ha tingut la seva història; una història que es designa amb el nom de filogènesi i que explica quin ha estat el procés d'humanització que ha seguit l'espècie humana. Aquesta història del cos evoluciona paral·lela a la història del cos dins de la història. L'evolució genètica del cos humà ha estat també determinada pels fets històrics que envoltaven aquests cossos. Així, per exemple, la morfogènesi del cos de l'*homo sapiens* comporta variades determinacions que, en paraules de Morin, es pot qualificar de "multidimensionnelle" (1973). La reflexió al voltant d'aquests temes ha donat múltiples teories que s'han descrit, especialment des de la paleoantropologia, però que habitualment se centren en la dimensió genètica d'aquesta evolució, tenint com a punt

de mira exclusiu la biogènesi⁵². Poden existir, però, altres mirades a l'evolució del cos, com la que proposa Dostie i que denomina “sociogénèse du corps humain” (1988:25). La constitució del cos té un important fonament en l'evolució genètica, però alhora ha anat evolucionant gràcies a les característiques ecològiques, demogràfiques i socials. L'organització social i cultural ha pressionat de forma significativa aquesta evolució genètica i ha conduït l'hominització vers una determinada direcció. És en aquest sentit que Dostie afirma que: “l'actualisation d'un grand nombre de caractères somatiques dépend d'une interaction entre la structure génétique et les pressions du milieu qui pourront souventes fois générer des variations importantes” (1988:29).

En aquesta mateixa direcció s'encaminen els treballs de Jacquard, en els quals proposa que els homes han donat una resposta a les agressions exteriors, a diferència d'altres espècies, i que aquestes respostes han estat fonamentades en la cultura i no pas en la genètica (1978:56). La resposta cultural al medi es tradueix amb el que s'ha denominat tecnologia i, aquesta tecnologia, segons Galimberti, fa que:

Siamo tutti persuasi de abitare l'età della tecnica, di cui godiamo i benefici in termini di beni e spazi di libertà. Siamo più liberi degli uomini primitivi perché abbiamo più campi di gioco in cui inserirci
(Galimberti, 2000:33).

Gràcies a la tècnica ha estat possible l'evolució i el control d'allò natural, que en la interpretació mitològica del fenomen s'adjudicava als déus. En l'evolució del control dels efectes corporals, Galimberti posa de manifest que la tècnica antiga era poc preocupant perquè no ultrapassava l'ordre de la natura. Un exemple clar d'aquesta resposta han estat les formes de protecció de l'organisme davant de les malalties⁵³. L'espècie humana ha lluitat contra les plagues i les malalties creant vacunes i medicaments, però no pas evolucionant genèticament per a poder respondre directament a aquests entrebancs. Aquesta evolució de l'espècie “sorgeix com la capacitat de produir conjunts estructurats al marge de la informació biològica, sense que calgui pensar-los

⁵² La biogènesi pot ser definida com la formació de la vida. De fet, es tracta d'un conjunt de factors de la naturalesa biològica que “narren” l'evolució de la vida. Des d'aquesta perspectiva podem parlar de biogènesi del cos humà.

⁵³ Per a Martí, aquesta temàtica es troba directament lligada a la noció d'epidèmia: “En la seva noció més convencional l'epidèmia és aquella malaltia infecciosa, accidental i transitòria que es difon entre un gran nombre de persones d'un territori o d'una regió determinats (...) Un sacerdot en nom dels ciutadans de Tebes reclama a Edip no una resposta mèdica sinó una decisió política, orientada a posar fi de manera dràstica a l'epidèmia que abassega a la ciutat” (1995:47).

explícitament oposats a la natura” (Via, 1992:31). De fet, es tracta de la invenció de les “eines” com a element diferenciador⁵⁴. Per a Galimberti la tècnica i l’evolució filogenètica aniran molt lligades, atès que “il corpo umano ha avuto la possibilità di trasferire nella mano el campo della sua relazione con il mondo” (2000:97). Una mà, en aquest cas, que era vista com a una extensió corporal⁵⁵. Per diferents motius relacionats amb el medi ambient, la forma i l’estructura del cos ha anat evolucionant fins arribar a l’*Homo Sapiens*⁵⁶. El cos, malgrat la seva pròpia evolució biològica, és el que ha viscut a través de diferents cultures, de diferents moments històrics, atravesant ideologies, concepcions i negacions del mateix. Un cos que ha creuat els diferents moments històrics, i que no cessa d’ubicar-se en les noves percepcions i imaginàries socials.

3.3. El cos i la mirada històrica

La imatge social del cos ha evolucionat de forma constant a través dels períodes que configuren la història de la humanitat. Hi ha moltes formes possibles d’organitzar una visió històrica del cos, tot i que nosaltres ho hem fet a partir de les grans construccions del cos en els processos històrics⁵⁷. La història que hem estudiat és una història del cos a Occident⁵⁸. Les tres primeres etapes que presentem —el naixement d’un dualisme corporal, controvèrsia sobre el cos en la cultura cristiana i la percepció del cos en la modernitat— estan clarament marcades i guiades pel pensament filosòfic, mentre que

⁵⁴ La definició de l’home com aquell que fabrica eines ha estat polèmica. En aquest sentit es pot consultar el treball de Boné (1979). Com a element diferenciador en les definicions existents entorn al procés d’hominització des de la fabricació de les eines és interessant la tesi de Via en la qual defensa que l’home és aquell animal que fabrica eines que *ahora fabricuen* altres eines (Via, 1992).

⁵⁵ Aquesta percepció es perdrà en els *Homo habilis* i *Homo erectus*.

⁵⁶ Sobre els treballs que estudien l’evolució dels homínids, i degut a l’abast del tema i a l’acotament que hem de fer en aquesta tesi doctoral, ens remetem als treballs de Via (1992). Igualment és interessant l’enfocament que hi dona W. Köhler a (1930), on exposa les seves recerques portades a terme a les illes Canàries al voltant dels ximpanzés, que enfocaven ja la proximitat entre l’home i els grans simis.

⁵⁷ Existeixen altres formes d’agrupar el cos i interpretar-lo a través d’aquestes perspectives. Una d’elles és la proposta de Detrez que aposta per fer-ho a partir de les cinc següents: el cos tomba, el cos màquina, la fisonomia del cos, el cos en la medicina moderna i el cos objecte (2002).

⁵⁸ La història del cos que proposem se centra en el cos viscut a Occident. Prenem aquesta opció perquè la tesi doctoral no té per objecte estudiar la construcció d’altres cossos en els discursos pedagògic, sinó que se centra en el cos occidental.

les dues darreres pel pensament i la praxis mèdica. Per a Detrez la reconstrucció del cos pot seguir dues grans línies: una que l'oposa a l'ànima i l'altra que l'oposa a l'individu:

Le corps, dès l'Antiquité, est ainsi pensé selon deux voies opposées: l'une pose l'association entre le corps et l'âme, l'autre ne l'envisage que dans sa matérialité, opposé à l'individu même qui le pense (Detrez, 2002:42).

Nosaltres hem estudiat els diferents períodes agrupant-los segons les diverses concepcions dels cos que han existit en períodes de temps més o menys amplis.

3.3.1. El naixement d'un dualisme corporal: perspectives i controvèrsies

Si bé alguns dels treballs que han proposat una mirada arqueològica al cos comencen el seu itinerari a Grècia, nosaltres pensem (—per la importància i la seva influència a través de l'Antic Testament (AT) a tota la cultura occidental—) que no és possible obviar la concepció, la presència i la vivència dels cossos en la cultura⁵⁹. L'Antic Testament ens ofereix una visió unitària de l'home que en paraules de Gevaert es tradueix en la idea que: “el hombre semita vive y se interpreta a sí mismo como unidad, aun cuando esa unidad puede representar aspectos diversos según las relaciones en las que está inserto el hombre” (1995:72). La tesi de Gallibemberti reforça la idea de l'existència d'una antropologia monista a l'antiguitat, especialment quan afirma que “la tradizione giudaico-cristiana ignora il dualismo greco di anima e corpo” (1983:33). Tot i aquesta visió monista de l'home en el pensament hebreu, per a Navarro (1996:137):

El cuerpo, tal vez por su obviedad, no parece haber entrado plenamente, como categoría, en la antropología bíblica (...) a excepción de las obras como la ya clásica de H.W. Wolff Antropología del Antiguo Testamento (1975) que dedica un capítulo al ser humano visto como bāsār y emplea la terminología corporal para tratar de otros aspectos antropológicos.

⁵⁹ És el cas del treball d'Andrieu (1993) que en la introducció del llibre —dedicada a reconstruir la història del cos— parteix del cos a Grècia i obvia directament la concepció del cos en el context hebreu. Passa el mateix en el llibre de Sennett (2002) en el qual el seu recorregut s'enceta amb el cos a l'Atenes de Pericles.

Tot i que la tradició semita té un fonament antropològic monista, la recepció de les Sagrades Escripures, amb les conseqüents traduccions a Occident, han provocat clares confusions terminològiques i hermenèutiques⁶⁰. Aquest fet és degut a què els conceptes relacionats amb el cos són traduïts com a cos, ànima i esperit, conceptes que en les nostres llengües tenen una clara connotació dualista⁶¹. Tot i no percebre's a l'AT aquesta dimensió dualista de l'home, sí que existeixen algunes referències, en els escrits del judaisme hel·lenístic, influïts pel pensament grec, que permeten una concepció dualista de l'home⁶². Aquesta breu referència al dualisme no farà canviar, però, la concepció monista de l'home que impera a l'AT, sinó que l'home hebreu seguirà essent un cos, i el seu cos no serà res més que ell mateix.

El tema del cos a l'antropologia bíblica esdevé fonamental, fins al punt que no és concebible la vida sense el cos⁶³. Tant en el *món d'aquí* com en el *món d'allà*, el ser humà reclama el cos com a dada fonamental de si mateix i de la seva existència (Raurell, 1989:19). Un exemple del que proposa Raurell el tenim a Is 26, 19 “reviuran els teus morts, els seus cadàvers ressuscitaran; es desvetllen i exultaran els qui jeuen a la pols”. Aquesta visió del cos en positiu, i de la representació de la persona en el seu cos es fa palesa quan, al llibre del Gènesi s'empra el concepte *arummîm* (despullats). Adam i Eva són al Jardí de l'Edèn i van despullats quan té lloc la narració de l'aparició de la serp i la temptació. Amb aquest episodi finalitzarà la nuesa dels homes a la terra⁶⁴.

⁶⁰ La traducció més coneguda és la que s'anomena la dels LXX. En aquesta versió de la Bíblia es tradueix *basar* (carn) al grec per *sōma*, sempre que no expressés la caducitat de l'home en quan a ser creat ni tampoc la diferència entre carn i ossos, sinó la seva totalitat o unitat sense oposició a ànima (*nefesh*). Aquest tema està extensament referenciat al diccionari de Ramos (2001), especialment a l'entrada **cos**.

⁶¹ Una explicació d'aquest fet la podríem trobar en les arrels gregues de bona part del lèxic que fem servir per designar determinades parts del cos humà.

⁶² Vegeu el *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (1993) en la seva entrada cuero. En relació amb els passatges de l'AT que conceben l'home dualísticament a Sv 8, 19s hi trobem “Jo era un noi de bona mena, m'havia tocat en sort una ànima bona; més ben dit, jo que era bo vaig venir a viure en un cos pur”. I a Sv 9, 15: “El cos sotmès a la corrupció afeixuga l'ànima; aquesta cabana de terra és una càrrega per a l'esperit que s'endinsa en la reflexió”. També en fa referència Galimberti (1983:33): “quaesti significati sono da addebitare alla traduzione greca antica dei Settanta che deviò l'antropologia biblica su quei binari dicotomici o tricotomici in cui il corpo, l'anima e lo spirito compagno come entità diverse e in contrasto tra loro”.

⁶³ Aquest plantejament pot ser reforçat amb la proposta de Tresmontant quan afirma que l'hebreu és una llengua concreta que anomena allò que existeix. Per aquest motiu no hi hauria una paraula per a designar el que nosaltres entenem per “cos”. Ningú no ha vist mai la matèria ni el cos i per tant en hebreu no els podem trobar. (1953:53).

⁶⁴ Sobre aquesta temàtica és molt interessant la interpretació que en fa Navarro: “primero están desnudos y no lo saben (Gén 2, 25): no han aparecido las diferencias, no se miran, y por tanto no se conocen. La desnudez es aquí el signo de la inconsciencia, de un espacio sin explorar, sin personalizar (...) Luego están desnudos y lo saben (Gén 3, 7): tiene lugar una actividad parcial de coapertura. La mirada mútua que les hace de espejo, una vez que han accedido al conocimiento y a la autonomía, les hace buscar

Després del desterrament babilònic té lloc l'aparició de la creença en la resurrecció de la carn (Ez 37, 1-14) que implica una existència real de tot l'home després de la mort. Però malgrat tots aquests aspectes que hem detallat, l'antropologia de l'AT prepara el pas cap a una antropologia de caire dualista. Aquest gir és el que s'esdevindrà a través del que es coneix com a *judaisme hel·lenístic* (segles III a I a C) que, influït pel pensament grec, derivarà cap a posicions de despreci del cos humà. El despreci troba el seu fonament en la idea que el cos comença a ser considerat origen i seu de les passions (Si 7, 24; 23, 17; 47, 19), i, inherent a aquest fet, ja es presenta a l'home format per cos i ànima. Aquesta dualitat de l'home té encara les característiques de la dualitat que es representarà en la metafísica radical pessimista dels agnòstics del segle II d. C. (Ramos, 2001).

Un comentari a part mereix el tractament del cos de la dona a l'Antic Testament. Cal insistir en la idea que existeixen pocs estudis dedicats a aquesta temàtica específica, però els existents treuen a la llum anys de fosc i de negació de determinades evidències. D'entre algunes de les escasses publicacions que han estudiat el cos de la dona a l'AT és destacable el treball coordinat per Navarro (1996). Navarro diu que el seu objectiu és el de "sacar a la luz y hacer visible lo obvio" (1996:138). I en el capítol titulat "Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios", la mateixa autora explicita que a l'estudiar el vocabulari corporal, allò relatiu a la corporeïtat de la dona es limita al tractament del sexe, les institucions familiars i la descendència (1996:138).

És evident, des d'aquesta perspectiva, que el cos normatiu de l'AT és el cos dels homes, mentre que el cos de les dones és un cos de la diferència, un cos sobretot preparat per a una funció molt específica: la maternitat. També s'evidencia que quan apareixen a l'AT termes propis de la corporeïtat femenina (com seria el cas d'entranyes *-rehem-*) no mereixen més dedicació que l'anomenada⁶⁵. L'antropologia de l'AT és, doncs, una antropologia androcèntrica i allò relacionat amb les dones resta ofuscat, tant en els llibres de l'AT com en la majoria d'exègesis bíbliques.

refugio y defensa (...) Ahora (Gén 3, 21) este cuerpo, desnudo en su creaturidad, es el que Dios cubre, no ya parcialmente, sino como vestido" (1993:274-275).

⁶⁵ Sobre aquestes diferències corporals i el tractament que es dona a cadascuna d'elles és rellevant la proposta de Navarro: "No tengo noticia que exista un término para nombrar la vagina, cuando en cambio existen términos como *mebusim*, *raglayim*, *yerek* y *yad* más o menos eufemísticos para nombrar el pene" (1996:138).

Tota aquesta cosmovisió de l'home semita, entès des d'una unitat psicossomàtica, i que fa referència a la seva constitució ontològica corporal, serà, en bona part, desconeguda en el món grec. En aquest sentit, existeixen múltiples formes de llegir la història del cos a Grècia. Nosaltres hem optat per mantenir un equilibri entre la visió quotidiana i la visió acadèmica del cos grec. Aquestes dues mirades als cossos grecs no sempre han d'anar en la mateixa direcció, sinó que ens poden oferir paisatges corporals divergents. Comencem amb una descripció de les formes de viure el cos a Grècia per part dels ciutadans i seguim oferint dos punts de vista contraposats i alhora complementaris entre Plató i Aristòtil.

La concepció no dualista de l'home és present tan a la Bíblia com en els escrits d'Homer⁶⁶. Per a Laín Entralgo és Homer qui desenvolupa la tasca de sistematització de les idees i concepcions existents al voltant del cos. Homer és el primer testimoni del saber dels grecs sobre el cos humà perquè:

Recogiendo palabras vigentes en el habla de las costas jónicas en las postrimetrías del siglo IX a. de C., y dando con ello inequívoco testimonio de la extraordinaria capacidad de los antiguos griegos para la observación visual y la denominación distintiva, los poemas homéricos contienen una gran copia de términos anatómicos que luego serán técnicamente empleados por los médicos (Laín Entralgo, 1987:67).

Aquesta presència del cos, anunciada en la literatura homèrica, es fonamentarà en la idea que la salut, la bellesa i la joventut del cos, que són els bens supremes que cal preservar. La malaltia era viscuda de forma molt negativa, mentre que la bellesa i la destresa corporal dels guanyadors de les olimpíades va ser durant alguns segles patrimoni de la humanitat (Laín Entralgo, 1987). El cos entès com a bé suprem tindrà la seva traducció en la vivència intensa de la sexualitat, que ha de permetre arribar a aquest estat suprem de benestar.

Amb la publicació del primer volum de *L'histoire de la sexualité* (1976) de Michel Foucault es fa evident que el cos a Grècia fou un punt paradigmàtic en la seva història⁶⁷. Per a Foucault allò que caracteritza el cos grec és l'ús pragmàtic que se'n fa. La qüestió

⁶⁶ En Homer el terme *psyché* no pren el significat de l'ànima oposada al cos, com tampoc el terme *soma* no és el cos en oposició de l'ànima.

⁶⁷ Nosaltres hem treballat amb l'edició de 1984.

sexual es trobarà en el centre de les pràctiques corporals i com a conseqüència, el desig i la seva consecució seran el que fonamentaran una determinada estètica de l'existència. En aquest context social —especialment a la Grècia de Pericles— la nuesa dels cossos serà admirada i no tindrà cap connotació negativa. “En la ciudad —diu Sennett— los jóvenes luchaban desnudos en el gimnasio; las ropas sueltas que los hombres llevaban por la calle y en los lugares públicos dejaban al descubierto sus cuerpos” (2002:35). La nuesa en cap cas tindria un significat de debilitat, de desprovisió de protecció; sinó tot el contrari, el cos nu a Grècia era anunciador de la condició de persona forta.

Foucault i Sennett (1982) remarquen que els espartans foren els primers a participar en els jocs olímpics despullats, mentre que els *barbaroi* (els estrangers bàrbars) es cobrien el sexe en les seves aparicions públiques. Aquesta lectura del cos nu com a símbol de civilització pot semblar contradictòria a la llum de les concepcions contemporànies del cos, però en el context grec la nuesa afirmava la dignitat com a ciutadà.

Aquesta admiració pels cossos i la seva hermenèutica esdevindrà un tret diferencial entre la cultura d'Atenes i la d'Esparta. Si per als primers l'educació del cos formava part d'un ampli projecte educatiu global de la persona, per als segons es tractava de posseir un cos educat i fort, mentre que en els gimnasos d'Atenes es formava als joves en l'educació corporal i la intel·lectual, a Esparta es limitaven a educar per a tenir cossos enfortits. Aquest agregat atenès a l'educació corporal es concretava en l'educació dels joves per a l'aprenentatge d'una determinada manera *d'estar despullats* a la polis, tot i que aquest “estar despullat” no era viscut de forma negativa per part de la societat⁶⁸.

Però la visió del cos despullat i de les relacions sexuals seran per Foucault un dels temes més controvertits de la història de la humanitat. A *L'usage des plaisirs* afirma que per a alguns autors “l'activité sexuelle était, en tout état de cause, moins favorable à la santé que l'abstention pure et simple et la virginité” (1984:22). L'educació del cos del jove grec passava per convertir el cos individual en un cos polític, essent precisament en el gimnàs on el jove aprenia que “su cuerpo era parte de una colectividad más amplia

⁶⁸ Els temes de la vivència i recepció dels cossos a la polis poden ser ampliat amb el treball de Jaeger (1957).

llamada *polis* y que el cuerpo pertenecía a la ciudad” (Sennett, 2002:50). Aquesta concepció del cos com a cos polític serà una constant fins als nostres dies.

A la llum del que hem exposat fins ara en relació amb el cos grec, pot afirmar-se que en l'època arcaica, la corporeïtat grega no diferencia entre cos i ànima, sinó que tal i com Vernant ha afirmat “lo corporal en el hombre comprende tanto realidades orgánicas como fuerzas vitales, actividades psíquicas e inspiraciones o influjos divinos” (Vernant, 1991:21).

La sentència platònica que afirma que *el cos és una presó per a l'ànima* ha impregnat les cosmovisions de l'home que han arribat fins als nostres dies iniciant una tradició de pensament que s'ha caracteritzat, sobretot, pel seu fonament en l'antropologia dualista⁶⁹. Així doncs, la màxima *sōma sema* és, en paraules de Galimberti, paradoxal, doncs “con questo paradosso Platone sorprende el greco del IV secolo, sconvolge la visione che il primitivo aveva dei civiltà che andrà conquistando per intero la cultura dell'Occidente” (1983:17).

En un passatge del *Fedó*, Plató anuncia que :

Mientras tengas cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos (...) En efecto, son un sinfín de preocupaciones las que nos vienen del cuerpo por culpa de nuestra alimentación; y encima si nos toca alguna enfermedad nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de aquí que por todas estas causas no tengamos tiempo de

⁶⁹ No és el nostre objectiu ni tampoc disposem d'una formació específica que ens permeti una nova hermenèutica platònica realitzada des de la filologia i la filosofia. Si que existeixen alguns estudis, encara molt a les beceroles, que apunten vers una posició platònica en la qual el dualisme entre cos i ànima no és tan clar. En aquest sentit es pot consultar el treball de González (1999) que forma part d'un projecte de recerca sobre una nova hermenèutica platònica, que es porta a terme entre universitats espanyoles i nord-americanes. Tal i com diu el mateix González: “Cap interpretació de Plató no ha estat tant influent ni ha sobreviscut tant com la neoplatònica. Va perdurar pràcticament indiscutida des del segle III fins al segle XVIII (...) Quan es va cristianitzar el neoplatonisme, en part gràcies a Sant Agustí, va identificar-se simplement el neoplatonisme amb la filosofia de Plató. El fet de no disposar materialment de les obres de Plató i el creixent desconeixement del grec expliquen, en gran part, la inexistència d'altres interpretacions durant l'Edat Mitjana” (1999). També és especialment significatiu el treball de Reale sobre la nova hermenèutica platònica (1989).

dedicarnos a la filosofía. Por su culpa no podemos contemplar la verdad (Fedón, 66bc).

Però aquesta fervent hostilitat que Plató mostra al *Fedó* no és nova en el pensament grec; el filòsof hereta la tradició del pensament òrfic⁷⁰ i pitagòric en relació amb la concepció de l'home i a quin paper se li atorga al seu cos⁷¹. El que és cert és que el pensament platònic i el lloc que ha ocupat la creença que “el cos és la presó de l'ànima” (*sōma, sema*) han marcat en gran mesura la visió que a occident s'ha construït del cos⁷². Una visió que passa per concebre el cos de forma negativa (allò despreciable, allò que no permet accedir al món de les idees, etc.). Seguint a Paturet, la visió negativa del cos per a Plató “est souvent investi d'une valeur négative qui traduit la faute dont l'humanité, dès l'origine, s'est rendue coupable” (2001). El mateix Plató manifesta en relació amb la connexió esclavitzant del cos i l'ànima que aquesta darrera “es separa pura, sense arrossegar el cos, quan ha passat la vida sense comunicar-se amb ell per la seva pròpia voluntat” (*Fedó*, 80e-81a). Aquesta perspectiva és tractada per Plató també a *La República* on “le corps, véritable caverne, se trouve pris au piège des illusions, prenant les ombres pour la réalité” (Detrez, 2002:30). Seguint amb la mateixa temàtica, Martínez manté que per a Plató:

El alma vió las ideas en una vida anterior; lo que delimita esa vida con respecto a la presente es la unión del alma al cuerpo, que es entendida como una caída. En cuanto prisionera en el cuerpo, el alma está entregada a lo sensible y olvidada de la verdad (Martínez, 1973:135-136).

El dualisme que Plató planteja defugir del materialisme —que considera que l'ànima és també matèria— i de l'epifenomenisme —que proposa que l'ànima no té entitat per ella mateixa, sinó que depèn sempre d'altres fenòmens o processos de la persona—, presents en algunes teories filosòfiques anteriors a la seva. La sortida a l'empresonament de l'ànima per part del cos es traduirà per a Plató en l'accés al món de les idees. Es tracta,

⁷⁰ Tal i com proposen Duch i Mèlich, “la finalitat de la vida òrfica, sobretot per mitjà d'uns estrictes i fonamentats tabús dietètics, era, al bell mig de la vida quotidiana” (2003:53). De les moltes obres dedicades a l'orfisme, volem ressaltar el treball de Mircea Eliade (1976).

⁷¹ Per a Laín Entralgo (1987:198) aquest fet és clau. L'autor planteja que no és fruit de l'atzar que Equecrates, tan desitjós d'escoltar a Fedó el relat de la mort de Sòcrates, formés part del cercle pitagòric de Fliont, i que Cebes i Simmies procedissin del cercle pitagòric de Tebes.

⁷² En aquest sentit és significativa l'aportació que fa Galimberti (1983:25) “Di qui l'alternativa: o si mantiene la primitiva identificazione dell'uomo col suo corpo e in questo modo gli si nega l'accesso alla verità, o glielo si concede ma allora bisogna identificare l'uomo con un elemento immateriale, l'anima appunto, che, simile per natura all'essenza ideale della verità, guarda il corpo come ad un "carcere" o ad una "tomba".” En aquesta mateixa línia també és rellevant el treball de Courcelle (1966).

en paraules de Robin, que “la purification habitue l’âme à se séparer du corps pour se recueillir en elle-même” (1983:XXVI). Matèria i esperit serien dues realitats tan diferents que no podrien arribar a comunicar-se, ni mesclades ni unides com si fossin una única substància (Torelló, 1993). L’obra de Plató que recull amb més energia aquesta dicotomia és el *Fedó*. L’estudiós i crític de Plató, Grube, dirà que és al *Fedó* on es dona de “forma más violenta y más tajante que en ningún otro texto platónico, un excesivo dualismo, un divorcio casi completo, entre el alma y el cuerpo” (1973). Aquesta posició dualista dins del *Fedó* és constatada també per Starobinski (2000:29) a l’afirmar que “aquí, el alma abandona el cuerpo, tras haberse sentido abandonada por el cuerpo. En la perspectiva platónica el cuerpo no tiene verdadera intimidad. Sus dolores, sus placeres, por agobiantes que sean, son ilusiones exteriores, como los muros de la cárcel”. Una presó, la que el cos exerceix sobre l’ànima, que pot ser traduïda com “lo terreo, lo visible, lo mortal, lo impuro, lo que con sus afecciones y movimientos perturba el conocimiento de la verdad” (Lain Entralgo, 1987:106). Mentre que l’ànima, concebuda molt més sovint des de posicions positives, serà entesa com “lo divino, lo invisible, lo inmortal, lo puro, lo que permite la contemplación de las ideas y por naturaleza debe en él imperar” (Lain Entralgo, 1987:106).

Plató ens deixa, doncs, com a llegat una antropologia filosòfica dualista que serà alimentada per moltes tradicions fins arribar als nostres dies⁷³. Una antropologia dualista que ha fet veure a l’home que allò fonamental del qual havia de tenir cura era la seva ànima i que el que li podia privar d’arribar al màxim esplendor d’aquesta cura anímica, era precisament l’encarnació del cos que vivia. Però tal i com hem apuntat anteriorment en una nota a peu de plana, la constatació del dualisme platònic pot ser revisat, i en tot cas ha de ser matisat. Quant a l’hermenèutica corporal platònica, Brisson i Frabeau proposen que “Il ne s’agit pas de se priver du corps, mais de le maîtriser, c’est-à-dire de le connaître, de le soigner et de le gouverner” (1998:19). És necessari que l’home conegui el seu cos, i tendeixi a cercar un equilibri entre la seva ànima i el seu cos, essent la cura del cos un dels aspecte més rellevants (Timeu, 88b-89d). Aquesta revisió del dualisme platònic resta obert, a l’espera de noves perspectives i estudis filològics que presentin amb més detall el paper del cos en el seva filosofia.

⁷³ Sobre el tema de la influència del pensament dualista platònic en les antropologies posteriors vegeu Tresmontant (1961).

La concepció de les relacions entre cos i ànima serà compartida per Aristòtil, per bé que donarà un important gir a la concepció del cos⁷⁴. El fet que el seu pare hagués dedicat la seva vida a la medicina i que durant la seva joventut l'ajudés en l'exercici de la seva professió, havia de conduir-lo cap a la reflexió filosòfica al voltant del cos, portant-lo a concebre l'home des d'una perspectiva no estrictament dualista. En les seves primeres obres encara es pot rastrejar la influència del pensament platònic i dels posicionaments dualistes. En posteriors obres, especialment a *De anima* (del seu darrer període), el cos ja no és una presó per a l'ànima, sinó que ha passat a ser un “instrument” natural de l'ànima, elaborant així una filosofia que superi la dicotomia ment-cos. Aquesta posició aristotèlica és entesa per Gervilla com:

El cuerpo y el alma, de este modo, constituyen un compuesto único y natural, que se unen y relacionan como lo hacen la materia y la forma, por lo que el cuerpo y el alma, aunque distintos, constituyen un único principio vital (Gervilla, 2000:27).

Amb les reformulacions corporals aristotèliques el cos “inicia una nova etapa” en la història del pensament, però també en la vivència i recepció per part de la societat; ara l'home està format per la unió de cos i ànima, essent una única substància, un sol ésser. El mateix Aristòtil afirma que:

L'ànima és l'acte primer d'un cos natural que té la vida en potència. Es tracta del cos orgànic, de manera que l'ànima és l'acte primer del cos natural orgànic; per això no cal preguntar tanmateix si l'ànima i el cos són una mateixa cos,... (L'ànima, 412a26, 412b 1 ss).

Per a alguns autors, cal entendre l'obra d'Aristòtil, així com la de Sant Tomàs, com un fervent combat contra les posicions dualistes antropològiques⁷⁵. És cert, però, que tot i aquest intent de superar les posicions dualistes, Aristòtil va tenir present de no caure en el reduccionisme de la perspectiva materialista atomista del seu temps. Per a Aristòtil, no es tractava que la *psykhē* fos una realitat material allotjada en el cos i separable

⁷⁴ En paraules de Torelló: “de jove, i per influència de Plató, Aristòtil tenia un concepte d'ànima com el del seu mestre; però després aplica a l'home la seva teoria de l'hilemorfisme (...) El cos és matèria que està en potència per rebre la forma que és l'ànima” (1993: 356).

⁷⁵ Vegeu el treball de Gevaert (1995).

d'aquest, sinó més aviat inseparable d'ell (Lain Entralgo, 1987:119). Cos i ànima no es poden diferenciar, són una mateixa cosa⁷⁶.

Aquests diferents posicions de les relacions entre cos i ànima en la filosofia platònica, quedarien organitzades a partir de tres estadis conceptuals diferents i que en paraules de Galimberti són:

- Lo stadio dell'*Eudemo*, in cui Aristotele sostiene la tesi platoniche e quindi il dualismo anima e corpo
- Lo stadio degli *Analitici* e delle *Etiche*, in cui intende il corpo come strumento dell'anima
- Lo stadio de *L'anima* e dei libri recenti della *Metafisica*, in cui considera l'anima come *enteléchia*, ossia come forma e attuazione del corpo (Galimberti, 2000:149)⁷⁷.

Si bé, malgrat el plantejament de l'empresonament de l'ànima pel cos defensat per Plató, l'exaltació i vivència quotidiana positiva del cos ha estat un dels punts rellevants de la cultura grega, Andrieu afirma que "avec le souci de soi le corps grec prépare le corps chrétien" (1993:17). Les recomanacions de mantenir determinades abstencions corporals, l'exaltació de la virginitat, l'austeritat en alguns temes quotidians, la fidelitat amb la parella i el despreci per l'amor homosexual faran que ja des del segle IV a.C. es doni una transició cap al cos cristià.

La representació i els usos que els romans fan del seu cos és considerablement diferent de la que en feren els grecs. El cos romà és un cos en situació de trànsit entre el cos grec i el cos neotestamentari. Tal i com afirma Paquet en un interessant estudi sobre la història de la bellesa "si el cuerpo griego aspiraba a una belleza luminosa de atleta, el cuerpo romano, castigado por una dieta muy condimentada, maltratado por la contaminación de las calles y las emanaciones de la cloaca maxima, amenaza con pudrirse sin remedio" (1998:27). La diferència, almenys en el període en què la cultura

⁷⁶ Per entendre aquest aspecte de la unitat del cos i l'ànima és rellevant el que planteja Naval a l'estudiar l'educació, la retòrica i la poètica en Aristòtil. Així doncs, el ciutadà s'haurà de formar tant a nivell intel·lectual com a nivell físico-corporal, i ambdues perspectives formatives s'influiran mútuament. Per a Naval, "la *paideia* debe vencer la dificultad de armonizar naturaleza y *logos*" (1992:47).

⁷⁷ Aquests estadis poder ser concretats a través dels treballs de Ross (1982) i Düring (1976).

grega encara no ha influït excessivament en el món romà, és prou clara: l'ideal de bellesa del cos grec es contraposa a la imatge d'un cos romà envoltat d'una certa "corrupció" carnal.

La concepció del desig purament corporal representarà una altra diferència en la percepció del cos entre grecs i romans. Mentre que per als grecs era interpretat com quelcom que no tenia connotacions negatives, per al poble romà, la idea de mantenir desigs purament corporals és sinònim d'aterrament. En paraules de Sennet el desig corporal representava per al poble romà "el aniquilamiento de las convenciones sociales, el desmantelamiento de la jerarquía, la confusión de las categorías ... el desencadenamiento del caos, de la conflagración, del *universus interitus* ..." (2002:97). Malgrat que el desig corporal no fos vist positivament, es comença a desenvolupar un culte al cos que es tradueix en la gran quantitat d'hores diàries dedicades a la higiene i a la cura del cos. Les termes de Caracalla, luxosament construïdes en marbre, són un exemple de la dedicació i cura que els romans tenien del cos. Amb una capacitat per acollir a més de dues mil persones, reflexa la necessitat de "rentar-se" el cos del poble romà. Les opcions que oferien les termes eren diverses. A l'estudi que Paquet fa de la història de la bellesa exposa que a les termes:

Tras haber pasado por el unctuarium, donde se recubría el cuerpo con arena, polvo y aceite, el bañista se entregaba al ejercicio físico. A continuación tomaba un baño de vapor (caldarium), se frotaba enérgicamente todo el cuerpo para eliminar las pieles muertas y reactivar la circulación sanguínea. Después se enjuagaba, y acto seguido se sumergía en la piscina. (Paquet, 1998:25)

Però a banda de la relació del cos i les aigües termals, una manera d'aproximar-nos a la vivència del cos romà és analitzar quina importància tenia la vida (corporal) i en concret la vida dels infants. La majoria d'autors que han estudiat el paper de la infància a Roma coincideixen en què la cultura romana feu importants aportacions en la construcció del concepte d'infància i dels seus cossos. Entre d'altres, és significativa l'aportació que feu Lucreci a l'educació del cos dels infants:

Tampoco en su desarrollo requerirían los cuerpos paz alguna para la reunión de sus átomos si de la nada pudieran crecer, pues en un instante los pequeños se harían adultos (Lucreci, Libro I:185-112).

Aquesta visió de l'educació de l'infant es converteix, en l'obra de Quintilià, en un intent d'acabar amb les brutalitats que molts nens rebien damunt dels seus cossos, en nom de la pedagogia. Així, a les seves *Institvtionis Oratoriae* descriu escenes de nens que ploren i de mestres que els agredeixen irats⁷⁸. La crítica de Quintilià anava contra la flagel·lació i altres pràctiques corporals, que estava segur que de cap de les maneres podien contribuir a millorar l'educació dels infants.

A Roma, també la “moral dels gestos” jugarà un paper rellevant, fins al punt que Ciceró ho tractarà a *De officiis*, amb l'objectiu d'inculcar al seu fill rebel els principis de l'ètica estoica. Aquesta ètica es fonamenta en la “belleza moral” i aquesta es compon de quatre grans virtuts: la ciència (*scientia* o discerniment d'allò veritable), la beneficència (*beneficentia* o d'ideal de justícia que impulsa a donar a cadascú el que és seu i li pertoca), fortitud (*fortitudo* o grandesa de l'ànima) i modèstia (o la pronuncia de tota paraula amb mesura) (Ciceró, 1974, I, V, 15, 111-112). No es tracta, però, d'inculcar allò que té a veure amb l'agitació de l'esperit, sinó amb el que té a veure amb l'acció (especialment del cos). Cal controlar els moviments i les actituds del cos, la forma de caminar, la forma de seure, d'inclinar-se a la taula, del rostre dels ulls, els moviments de les mans i del moviment dels gestos en general (Schmitt, 1995:141).

3.3.2. Controvèrsies sobre el cos en la cultura cristiana

El model antropològic inherent al Nou Testament (NT) es fonamenta en l'antropologia dualista grega, malgrat que hi podem trobar influències de l'antropologia de l'AT. Tot i així, hi ha autors que defensen que el cristianisme manté amb el cos una reacció força

⁷⁸ L'aplicació dels càstigs corporals com a element “educatiu” ha estat una constant en la història de l'educació. Si Quintilià en denuncia aquesta pràctica habitual en el seu temps, en una recerca que vam portar a terme sobre l'ensenyament al segle XVIII seguia essent una problemàtica a considerar. Aquests són els testimonis que transcrivirem: “He visto u oido que ha castigado a varios discipulos suyos de modo irregular y muy extraño, sin atender lo que hace, dominado por la ira (...) Lo castigó tan severamente y fuera de límites que con la multitud de extraordinarios azotazos le dió con sus azotes en las piernas, le lastimó pero muy maltratado de forma que le hizo diferentes llagas sangrientas en ellas que por muchos días le quedaron hinchadas (...) También me consta por la haberlo visto, que a otro muchacho de tierna edad hijo del Dr. en Medicina Sebastian Colomer de esta Villa, con un bofetón del citado Ros en su estudio le hinchó un ojo que estuvo algunos días sin poder ir a la escuela” (Planella, 1995:132-133).

ambigua. En aquesta línia Paturet dirà que “le corps en certes promis à la résurrection comme l’indique le symbole des apôtres et le Christ est ressuscité corps et esprit, mais il est aussi du péché et de la mort, parce que en lui oeuvrent les passions et les mauvais désirs” (2001). L’home, al NT, és entès com a cos i ànima essent aquesta darrera la part més important i significativa, veritable objecte de cura i educació. Aquesta visió dualista de l’home es troba, sobretot, en aquells llibres que foren escrits directament en grec i no pas en aquells que eren una traducció de l’hebreu al grec neotestamentari. Així a *Sav* 8, 19;9,15 s’aprecia amb claredat aquesta diferència entre *sōma* i *psykhé* com a components de l’home. Aquesta oposició entre el cos i l’ànima és especialment marcada a *Mt* 10, 28 segons el qual es pot arribar a matar al *sōma*, però no pas a la *psykhé*.

Però la controvèrsia i el distanciament entre les antropologies de l’AT i del NT queda atenuada quan es parla de la resurrecció de la carn. Si la carn ressuscitarà, o dit d’una altra forma, si ressuscitarem en la carn, podem interpretar que el cos no té perquè ser concebut des d’una òptica negativitzada, negant les seves possibilitats. L’encarnació és, en paraules de Duch, “el nucli central i insuperable de tot el Nou Testament (del cristianisme), en relació amb el qual s’estableix tot allò que pot portar el nom de *cristià*, és l’*encarnació* del Fill Déu, és a dir, l’entrada corporal de Déu en el teixit de la història humana” (2003:94). Aquesta encarnació del Fill de Déu es tradueix precisament en la incorporació de Déu a la terra, en la presència entre els homes i que és afirmada a l’Evangeli de Sant Joan com “El Verb es féu carn” (1, 14). Amb la idea de l’encarnació apareix una clara diferenciació entre el cos i carn. Aquesta diferenciació permet apuntar que carn i cos s’oposen, i aquesta oposició es tradueix en la materialitat i la no materialitat dels dos termes.

Dins del NT cal tractar de forma diferenciada l’antropologia de Sant Pau. El cos és un concepte clau en la seva teologia, i tal i com afirma Navarro “como buen israelita, Pablo no puede concebir a la persona si no es con el cuerpo” (1996:140)⁷⁹. El cos en els escrits paulistes té el sentit de persona (retornant a l’antiga concepció hebrea, *grûpa*) i Pau quan parli de la rellevància del cos ho farà referint-s’hi com a temple de l’Esperit

⁷⁹ En concret es tracta de la Carta als Corintis. Vegeu 1 Cor 15, 50-51 on Sant Pau anuncia: “Ara bé, germans us adverteixo que la carn i la sang no pot heretar el regne de Déu; ni la corrupció no hereta la incorrupció. Fixeu-vos-hi, que us manifesto un misteri: de morir, no morirem pas tots; transformats rai, sí que ho serem tots”.

Sant (1 Cor 6, 19-20)⁸⁰. L'home no té un cos, sinó que és un cos, el seu cos. Pau serà qui elaborarà la teologia del cos que tot i recuperant la cosmovisió semita corporal, reinterpretarà la seva visió des d'una altra òptica.

Però el plantejament paulista no tindrà una acollida massa gran i en Sant Agustí retrobem aquest clar rebuig cap a les qüestions corporals. Apunta que cal vigilar ansiosament totes aquelles coses que tinguin regust a corporal, especialment tot allò que sigui sexual o en tingui alguna orientació.

La concepció del cos hebreu i del cos grec difereixen del cos que el cristianisme primitiu aportarà a l'Edat mitjana. A la cultura cristiana els cossos han de ser respectats perquè han estat creats per Déu, i només Déu pot modificar i intervenir en aquests cossos⁸¹. La visió teocèntrica de la vida construirà un model corporal que vindrà marcat per les malalties i les plagues que afectaran bona part d'Europa. Aquesta visió teocèntrica del món deixarà pas a una visió antropocèntrica en la qual l'home serà el protagonista. El cristianisme medieval s'estructura entorn a dos eixos fonamentals: el cos i l'ànima i a dues visions d'aquests elements molt diferenciades. Per una banda, existeix una concepció dualista de l'home i, per l'altra, un intent de construcció sistemàtica d'una antropologia monista, encapçalada per la filosofia de Tomàs d'Aquino. La visió dualista de l'home marcarà bona part de la teologia. En el dualisme medieval allò carnal (el cos) serà incompatible amb allò espiritual (l'ànima). Els homes han de ser capaços de fugir d'allò carnal per cercar la puresa de l'ànima. Al fer referència al cos i a la seva impuresa estem parlant indirectament de la sexualitat i de la constitució d'una *moral sexual* que la pugui controlar.

El debat de les relacions entre el cos i l'ànima passarà a ser una de les grans ocupacions i preocupacions dels teòlegs medievals. Segons Baschet, “la plupart d’entre eux attribuent à l’âme des puissances sensibles qui lui permettent de parvenir elle-même et indépendamment du corps à une connaissance du monde sensible” (2000). Però a diferència del que passarà a la modernitat, el cos de l'home medieval no es troba encara

⁸⁰ “¿O que no sabeu que el vostre cos és com un temple de l'Esperit Sant que habita en vosaltres, i que heu rebut de Déu? Per tant, ja no us pertanyeu, que heu costat ben cars. Així doncs, honoreu Déu en el vostre cos”.

⁸¹ Despland (1987) estudia amb detall aquests aspectes. També ha estat treballat amb profunditat per Bottomley (1979). Els dos autors plantegen aquest desmarcament clar entre el judaisme i el cristianisme.

contraposat a la persona, sinó que es manté contraposat a l'ànima. Malgrat la concepció majoritària que entén l'home dualísticament, Tomàs d'Aquino donarà una altra perspectiva al dualisme negant l'existència de potències sensibles a l'ànima i manifestant la necessitat que aquesta estés més unida amb el cos. Per al teòleg, cos i ànima seran una mateixa cosa (Weber, 1991:150). Abans de Tomàs, i fonamentant-se en la refutació de Sant Agustí de l'expressió platònica que el cos és una presó per l'ànima, Hildegarda de Bingen havia escrit sobre les relacions entre l'ànima i el cos anunciant que:

L'âme garde la chair, grâce au flux du sang, dans une humidité permanente, de même que les aliments, grâce au feu, cuisent dans la marmite; elle fortifie les os et les fixe dans les chairs, de façon que ces chairs ne s'effrondent pas: tout comme un homme bâtit sa maison avec pour qu'elle ne soit pas détruite. (Hildegarda de Bingen, 1997:81-82) .

Contra tota mena de dualisme, aquests autors medievals plantegen que l'home està constituït d'un sol ésser, del qual la matèria i l'esperit són els principis que conformen una totalitat. Es tracta d'una ànima “encarnada” i d'un cos “animat”.

Però el cos medieval tindrà moltes mirades i altres interpretacions, tal i com passarà amb el Concili de Tours (1163) on el cos es convertirà en un *cos intocable*, almenys per aquells metges que posseeixen la categoria de metges universitaris, i que sovint compartien la condició de metges i clergues que havien estudiat medicina (Jacquard, 1981). Aquests metges només podien intervenir en les malalties externes sense tocar el cos del malalt, i molt menys les entranyes corporals.

Una darrera visió del cos a l'Edat Mitjana, ja plantejada amb anterioritat però en aquest període sistematitzada, és la relació entre el cos i el poder polític. No ens estem referint directament a la biopolítica, sinó als paral·lelismes que es varen construir entre les diferents parts del cos i l'estructura de la mateixa societat. La metàfora del cos social va ser sobretot desenvolupada per Joan de Salisbury en el seu llibre *Polycraticus*⁸². En ell planteja l'esquema següent⁸³:

⁸² El llibre correspon al número CXCIX de la *Patrologia Latina* (PL). Col. 379-822.

⁸³ Nosaltres l'hem construït adaptant algunes de les idees que recull Le Goff (1964).

Taula 3.1: Comparació entre cos i societat en el Polycraticus

COS	SOCIETAT
cap	príncep
cor	consellers
ulls, orelles, llengües	jutges i administradors provincials
mans	soldats
costelles, ronyonada	assistents
Ventre, intestins	funcionaris de finances
peus	poble

[Adaptat de Le Goff, 1964]

És pertinent afirmar, doncs, que l'organització corporal va ser emprada de forma habitual a l'Edat Mitjana per descriure la col·lectivitat. Algunes d'aquestes metàfores entorn del cos i la societat seran repeses posteriorment com a elements comparatius de la societat i perduraran de forma més o menys definida fins a l'actualitat.

Una de les grans diferències entre l'Edat Mitjana i el Renaixement radicarà en el canvi de concepció antropològica existent. El Renaixement assisteix al pas d'una concepció teocèntrica del món a una concepció antropocèntrica. Amb aquesta variació del punt de mira d'allò que es troba en el centre de vida Andrieu dirà que “le corps à la Renaissance est la renaissance du corps” (1993:25). Les privacions existents durant l'època anterior al voltant dels cossos donaran pas al que podríem designar com una època de glorificació del cos, que pot ser traduïda en la cura del cos (especialment l'embelliment), les activitats corporals i els “amors” del cos. La bellesa corporal es construeix a partir dels canons estètics grecs⁸⁴. Saunders planteja, al fer referència a les formes d'entendre la bellesa al Renaixement, que “par essence subjective (...) les blasons anatomiques, considérés tous ensemble, offrent une description du corps entier, mais cette description est factice, composée d'une série de descriptions fragmentaires des différentes parties de l'anatomie de la femme”⁸⁵. El cos de la dona no es pot escriure ni descriure de forma complerta. No passarà el mateix amb la idea de cos genèric

⁸⁴ Paquet afirma en relació amb l'ideal del cos grec que es tracta de “la recuperación de un modo de concebir el rostro y el cuerpo plenamente inspirado en las leyes de la armonía pitagórica y del ideal platónico de la Bello, lo Justo y lo Verdadero” (1998:44).

⁸⁵ Es tracta de la comunicació que presentà al congrés internacional *Le corps à la Renaissance* (1987). Citat per Andrieu (1993:25).

(fonamentada sobretot en el cos dels homes) i que serà una de les temàtiques que més obsessionarà als artistes i anatomistes renaixentistes. És el cas de Durero i Leonardo da Vinci, que estableixen diagrames precisos per a crear la figura ideal. Tal i com afirma Flynn, fent referència a aquest fet:

Para Leonardo da Vinci la disección no era un mero añadido a la práctica artística o una oportunidad de exponer científicamente la mecánica de la organización corporal. La representación diagramática de Leonardo de las proporciones del cuerpo, conocida como el canon vitruviano-policletiano, nos muestra un manifiesto gráfico de las ideas del siglo XV sobre el cuerpo (Flynn, 2002:56).

El monjo benedictí, Agnolo Fiorenzuola, afirmava que la bellesa es converteix en una espècie de concòrdia i d'harmonia secreta, resultat de la composició i de la combinació dels membres, les proporcions i l'adequació al propòsit pel qual estan destinats. El Renaixement serà, així, un moment en el qual la higiene, la nuesa i la forma de vestir el cos donaran un salt significatiu a aquesta història. Pel que fa als costums del vestir, assistim a un pas de les robes que “amagaven” el cos sota amplis vestits, a robes ajustades que deixen “endevinar” els cossos que les “encarnen”. I aquesta modificació dels costums en el vestir serà reforçada per la modificació dels costums de la higiene⁸⁶. El cos passa a ser “sacralitzat” per la cura i la higiene entorn del mateix, tot i que molt allunyades encara del que es farà en èpoques posteriors, jugaran un paper central en la reconceptualització del cos. El gir en la concepció cristianomedieval és real i simbòlic. Ja no cal que els cossos siguin amagats i per tant negats; ara la seva forma pot ser lluïda i mostrada. La repressió i negació de les corporeïtats desembocarà en una alliberació a través de la qual la forma corporal reprèn, seguint els ideals grecs, la presència del cos a la *polis*.

Aquesta alliberació corporal veurà el seu fruit en el camp de la medicina, ja que les prohibicions, pors i malestars lligats a la intervenció interna del cos del malalt, deixaran pas al que Le Breton ha denominat com l'època de l'anatomització de l'home (1990:47). Aquesta modificació entorn a les concepcions mèdiques viurà un significatiu reforç amb la publicació el 1543 de *De humani corporis fabrica* de Vesale. El projecte de Vesale posa en evidència que la mirada que es feia al cos oblidava l'home (en sentit

⁸⁶ El tema és tractat àmpliament per Vigarello (1985).

genèric i holístic) i se centrava en les diferents parts del cos. El llibre de Vesale conté, al llarg de les més de 700 planes, 300 planxes gravades per un deixeble de Tizià, Joan de Calcar. El gravat de la contraportada del llibre ens mostra al mateix Vesale realitzant una dissecció d'un cadàver. La importància de la publicació de *De humani corporis fabrica* és per a Le Breton la veritable invenció del cos en el pensament occidental (1990:53). La medicina se centrarà, a partir d'ara, no en la persona sinó en aquella part del cos que està malalta. El cos dels homes té un funcionament similar al cos dels altres animals i per tant no té perquè ocupar un espai de privilegi en el cosmos.

Aquest pas del cos impur que no es pot tocar al cos obert dels anatomistes, tindrà un escenari privilegiat: l'amfiteatre anatòmic. Els treballs de dissecció dels anatomistes seran mostrats en aquests espais a través de lliçons o d'anatomies públiques (Ferrari, 1987)⁸⁷. De fet, la mateixa portada del llibre de Vesali “obra fundadora de la anatomia moderna, es como un reproche a quienes sólo leían libros antiguos mientras cirujanos barberos practicaban disecciones” (Laqueur, 1994:137).

Però malgrat totes aquestes percepcions que ens proposen diferents mirades al cos cristià, des del cristianisme primitiu fins a l'Edat Mitjana, no produirà que el cos estigui separat de l'home. L'home seguirà unit a allò comunitari, a allò còsmic on es troba inserit. Per tal que existeixi una individualització de l'home, que tingui lloc a través de la matèria, caldrà esperar el desenvolupament de l'individualisme, sobretot a partir de la modernitat (Le Breton, 2000). A través dels seus cossos els homes es troben inclosos en la societat, però en cap cas és l'element que els exclou de la mateixa. No és possible pensar l'home sense tenir present el cos.

D'aquest mateix període és la controvèrsia de Valladolid on es discutí si els indis posseïen ànima o havien de ser tractats només com a cossos (i per tant cossificar-los completament). Aquesta discussió i les corresponents conclusions tindran efectes directes sobre la concepció del cos. El cos de l'altre passa a ser objecte de la mirada dels conqueridors, doncs es tracta de cossos diferents, de cossos esvelts, de cossos nus, de

⁸⁷ En aquest treball es mostra com a banda de les lliçons públiques, les imatges dels cossos oberts i estudiats, apareixen en els manuals d'anatomia. Entre d'altres són rellevants els següents: Johan Ketham (1550) *Fasciculus medicinae*, Venècia; Mondinus (1493) *Anathomia*; Colombo (1559) *De re anatomica*; Jean Riolan (1629) *Oeuvres anatomiques*; Juan de Valverde (1556) *Anatomía del cuerpo humano*.

cossos bells. Malgrat concebre a l'altre (en aquest cas a l'indi americà) com a subjectes amb cos i ànima, passen a ser destruïts. El cos de l'altre és objecte de destrucció massiva a través del genocidi del poble maia, inca, azteca, etc.

3.3.3. La percepció del cos a la modernitat: quan els cossos són màquines

Existeixen molts elements que serveixen als historiadors per diferenciar el període que hem exposat en l'apartat anterior de la Modernitat. Una d'aquestes característiques és la que planteja Le Breton:

Entre le XVIe et le XVIIe siècle naît l'homme de la modernité: un homme coupé de lui-même (ici sous les auspices du clivage ontologique entre le corps et l'homme), coupé des autres (le cogito n'est pas le cogitamus) et coupé du cosmos (dorénavant le corps ne plaide plus que pour lui-même, déraciné du reste de l'univers, il trouve sa fin en lui-même, il n'est plus l'écho d'un cosmos humanisé). (Le Breton, 1990:58).

Els avenços mèdics en l'anatomia facilitaràn la recuperació de l'antropologia dualista, ara matisada per les idees de Descartes, i provocaran que el cos de l'home modern esdevingui un cos mecanitzat, anatomitzat i allunyat de la concepció antropocèntrica del Renaixement. De fet, Descartes es troba influenciat per l'anatomia vesàlica i galènica, que tal i com afirma Idoate “conoce la anatomía vesaliana, al parecer no directamente, sino a través de los trabajos de Silvio (...) Como fuentes de conocimiento, emplea a juzgar por la correspondencia, la disección humana” (Idoate, 1999). En aquesta nova mirada a l'home i en concret al cos del l'home, la sang i el seu moviment seran el símbol de la mecànica del moviment, tal i com ens mostra Descartes en el seu *Traité de l'homme*.

En la història de la filosofia s'han posat de costat Plató i Descartes, per una banda, i Aristòtil i Sant Tomàs, per l'altra. Seguint aquesta ordenació és fonamental recordar que en el segle XVII Descartes reprèn les idees encetades per Plató en relació amb

l'antropologia filosòfica dualista. A les *Meditations*, Descartes defineix la seva concepció del cos:

Por cuerpo entiendo todo lo que termina en alguna figura, lo que puede estar incluido en algún lugar y llenar un espacio, de tal modo que todo otro cuerpo quede excluido, que pueda ser sentido o por el tacto o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato, que puede moverse de diversas maneras, no por sí mismo sino por algo ajeno por el cual sea tocado y del cual sea tocado y del cual reciba su impresión (Meditaciones, med. II, 1980).

Descartes aportarà a la història del pensament un escissió —gairebé definitiva i que ens conduirà fins a l'actualitat— en la concepció del cos i de l'ànima. Gevaert planteja que “el dualismo cartesiano, más aún que el platónico, es importante para comprender la antropología moderna y las instancias antidualistas que caracterizan la antropología de hoy” (1995:79). Moltes vegades hem sentit a parlar de “l'error de Descartes” i que, tot i haver-se escrit a favor i en contra de la seva filosofia, de manera general l'escissió ment-cos ha seguit marcant la història del pensament⁸⁸. Descartes va suposar que les operacions de la ment es trobaven separades de l'estructura i del funcionament de l'organisme biològic. Dit amb unes altres paraules, el cos serà anomenat *Res extensa* i l'ànima *Res cogitans*. La *Res extensa* farà referència a la part corpòria i és concebuda com pur mecanisme perquè és quelcom que tinc davant meu i que és sensible. Sobre la condició corporal cartesiana, Martínez en diu que “mi cuerpo no es yo, es tan objeto para mí como el papel que tengo delante. Mi pensamiento, en cambio, es algo perfectamente incorpóreo, y tan distinto de mi cuerpo como de la mesa en la que me apoyo” (1973:68. Vol. II). Amb la negativització, novament, de la *res extensa*, Descartes priva al cos del seu món i de les formacions del sentit que es fonamenten en la seva experiència corpòria.

⁸⁸ Sobre l'error cartesià vegeu Damasio (1996).

Figura 3.1: Perspectives dels dualismes platònic i cartesià

Plató	Descartes
Ànima platònica aspira a alliberar-se del cos per accedir al món de les idees.	L' <i>ego cogito</i> cartesià cerca prescindir d'allò mundà i corpori, per tal d'accedir al coneixement de subjectivitat.
↓	↓
El cos és una presó per l'ànima	El cos priva l'accés a allò quantitatiu. Descartes eternitza el dualisme platònic

[Elaboració pròpia]

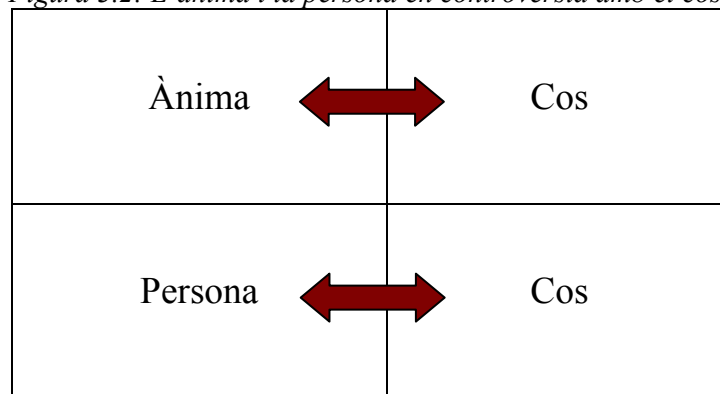
Cal remarcar, però, que Descartes no cercava invalidar el cos, sinó poder fonamentar científicament el seu pensament, les formes de pensar. És d'aquesta forma que desenvolupa la teoria que es coneix com a *Cogito, ergo sum*. Podem afirmar que el dualisme cartesià és un dualisme amb una clara intencionalitat metodològica més que no pas de “combat” (Chirpaz, 1996) ⁸⁹.

Amb les aportacions anatòmiques i les filosòfiques el cos es converteix en quelcom axiològicament estrany a l'home. Aquesta axiologia prima l'individu davant de la col·lectivitat amb, la qual cosa es reforça aquesta necessitat de marcar bé les fronteres entre jo i els altres. En aquest sentit cal tenir present que la lectura que del cos es fa a la modernitat el situa com la part menys humana de l'home, més proper a la seva condició d'animalitat. Separar l'home de la seva condició d'animalitat és un dels objectius i de les aportacions de la modernitat; rebaixar la condició de corporeïtat, per tal de fer-lo més humà. D'aquí també aquesta insistència cartesiana en la comparació de l'home amb la màquina, que possibilitarà definitivament resituar la seva corporeïtat. Descartes parla de l'home com a màquina afirmant que “comme une horloge composée de roues et de contrepoids ... je considère le corps de l'homme” (*Meditació sisena*). Serà en el *Traité de l'homme* que Descartes exposarà amb detall la concepció de l'home com a màquina.

⁸⁹ Sobre aquesta relació ambivalent entre cos i ànima a la filosofia cartesiana, el mateix Descartes afirma a la Sisena meditació que: “muestro como el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, y no obstante les está tan estrechamente unida que compone una misma cosa con él” (*Med. VI*).

L'home màquina, el cos mecanitzat, és la metàfora corporal que caracteritza la filosofia cartesiana, i això és possible perquè el cos ha estat convertit en quelcom que axiològicament és extern i allunyat de "l'home". Aquesta separació incideix en l'actitud despreciadora del cos, que li confereix la categoria de la "part moins humaine de l'homme, le cadavre en sursis où l'homme ne saurait se reconnaître" (Le Breton 1999:71). Això provocarà que hi hagi una contradicció, un enfrontament, no ja entre el cos i l'ànima, sinó entre el cos i la persona⁹⁰.

Figura 3.2: L'ànima i la persona en controvèrsia amb el cos



[Elaboració pròpia]

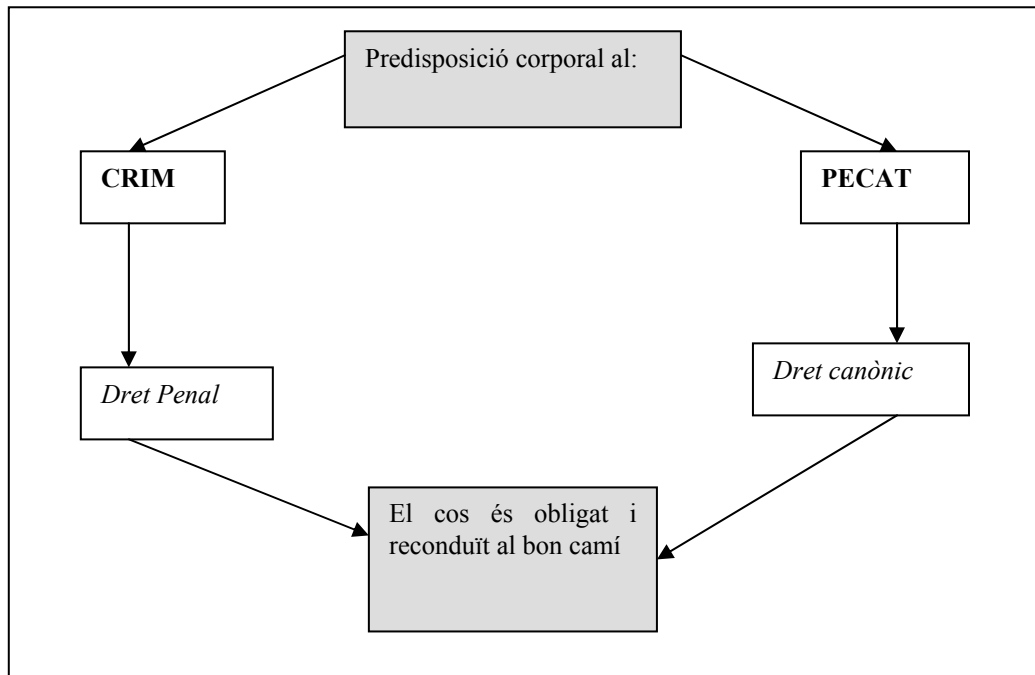
La filosofia cartesiana ens proposa un cos que esdevé sobrant, perquè sense la seva presència seria molt més fàcil accedir a determinats coneixements, pensaments o situacions. Existeixen molts aspectes del cos que cal reduir o eliminar. Un exemple són les olors, la forma, el volum, la consistència, etc. Seguint a Le Breton, trobem el sentit precís de la filosofia cartesiana en relació amb el cos: "dépouiller les significations de leurs traces corporelles" (1990:73). Aquest interès per la superació de la corporeïtat restarà vigent des del sorgiment de la filosofia de Descartes fins a l'actualitat.

Convivint amb la perspectiva cartesiana trobem determinats discursos que ajuden a aquesta visió del cos excessivament negativitzada. És d'aquesta forma que es creu que el cos està, per naturalesa, disposat a cometre crims i a cometre pecats. Caldrà cercar

⁹⁰ És important notar, com ho fa Le Breton (1990), que aquesta diferència no solia fer-se en els grups socials més populars, sinó entre la burgesia. Per bona part del poble, no existia aquesta contradicció dicotomitzant.

formes de controlar-lo des de les dues perspectives de transgressió possibles: el dret penal i el dret canònic. Les dues especialitats obligaran al cos a retornar als camins que l'han de conduir vers *un bon camí corporal*.

Figura 3.3: Elements del procés de negativització corporal



[Elaboració pròpia]

La reforma protestant donarà un altre gir a la qüestió corporal, reprimint-lo del seu estat natural, i provocant una certa tornada enrera respecte a la seva concepció i les llibertats de les quals gaudia. Amb l'objectiu de preservar la puresa de la doctrina evangèlica, el cos és observat com l'espai de la inscripció del mal. Tal i com afirma Muchembled:

La marque diabolique de l'existence d'un pacte entre Satan et celui qui la porte. C'est du moins ce que prétendent le démonologues. Et pour les juges, la marque remplace le contrat écrit avec le diable, contrat que l'on ne découvre évidemment jamais. La marque diabolique est censée avoir été imprimée par le démon a un endroit quelconque du corps du sorcier (Muchembled, 1979:58).

La mirada cartesiana al cos, més aquest retorn al cos pur del NT, donaran pas a una preocupació per la salut corporal, que es traduirà en un desmesurat interès pel control i la higiene corporal.

3.3.4. El cos objecte de la mirada: del control a la medicalització

Podríem definir, seguint la proposta d'Andrieu, el cos del segle XVIII com un cos sensible perquè “d'une part le XVIII siècle va développer un érotisme du sensible en accordant au corps les possibilités de réaliser toutes ses potentialités, tant du point de vue de la connaissance que du point de vue de la libération des moeurs” (1993:35). Però també el podríem definir com el segle de la docilització dels cossos, doncs les pràctiques del control polític dels cossos estan en plena expansió durant el segle XVIII. Es tracta d'un període on s'intentarà tancar la seva sensibilitat tot exercint damunt d'ell una tecnologia política. És el segle en el qual Foucault centrarà el sorgiment dels processos de fabricació dels cossos dòcils. Si reprenem la definició de Revel a *Le vocabulaire de Foucault* ens adonarem que el terme control “désigne dans un premier temps une série de mécanismes de surveillance qui apparaissent entre le XVIIIè et le XIXè siècle et qui ont pour fonction non pas tant de punir la déviance que de la corriger et surtout de la prévenir” (2002:15). Aquest lligam de l'acció de control dels cossos té una clara connotació, ja de pedagogia correctiva.

Però cal desenvolupar una tecnologia que s'exerceixi directament sobre els cossos. La pedagogia corporal cerca donar exemple, a través de les pràctiques damunt dels cossos. Aquells que observin què els passa en els cossos dels que han transgredit la norma sabran què els pot passar també a ells⁹¹. Una de les creacions més significatives i avui dia encara vigent en determinades institucions és la construcció panòptica. Jeremy Bentham va publicar l'any 1791 una memòria sobre la reforma de les lleis criminals que va ser titulada *El panòptic*. Foucault, a la presentació del Panòptic, diu que “lo que buscaban los médicos, los industriales, los educadores y los penalistas, Bentham se lo facilita: ha encontrado una tecnología de poder específica para resolver los problemas de vigilancia” (1989:11).

⁹¹ Un clar exemple del que comentem és la transcripció que Foucault fa d'un article aparegut a la *Gazette d'Amsterdam* l'1 d'abril de 1757. La transcripció de Foucault diu: “Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París, adonde debía ser llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano...” (1976:11).

A banda de la mirada jurídica sobre el cos, la medicina també tindrà com a objecte de les seves pràctiques un nova concepció dels cossos. Per a Bolufer “el cuerpo resultó ser así uno de los lugares donde de forma más poderosa se construían y se combatían las nociones culturales sobre orden social, y la Medicina el discurso que se pretendió más autorizado, con la revolución epistemológica de la modernidad” (1998:212). Aquesta mirada de la medicina tindrà un objectiu molt clar: elaborar un discurs higienista i començar a aplicar-lo a la societat per un bé de prosperitat. El manteniment d’un seguit de conductes higièniques ajudarà al manteniment i regulació de l’ordre social. Ja en el segle de les llums es veu aquest gir higienista, però serà sobretot al llarg del segle XIX que tindrà la més gran acollida, amb la promoció de les estacions de balnearis.

Aquest ordre social tindrà com objecte aquells cossos que tenen una aparença estranya i diferent. Els cossos de les persones amb discapacitat comencen a ser considerats “diferents” i la idea abans esmentada del lligam entre pobresa i malaltia o discapacitat posa en marxa tota una maquinària de reeducació. L’assistència als cossos amb “necessitats especials” passa per una pràctica precisa: l’aïllament i la reclusió. Serà en aquest mateix segle que es desenvoluparà i sistematitzarà una ciència ja present des de l’antiguitat: l’ortopèdia. Es tracta, doncs, del naixement d’una nova branca del saber mèdic, que tindrà un gran impuls a partir de l’empremta deixada per Nicolas Andry, definint l’ortopèdia com l’art de prevenir o corregir en els nens les deformitats del cos⁹². El terme, procedent de les paraules gregues *orthos* i *pedia* (recte i nen), va quallar perfectament en la terminologia mèdica del segle XVIII⁹³. Tal i com afirma Nieto “la unión de estas dos palabras sirve para explicar lo que se propone, es decir, enseñar diversos modos de prevenir y corregir en los niños las deformidades del cuerpo (2002:63-64).

Pel que fa a la mirada filosòfica als cossos, seguint els plantejaments de la majoria de períodes històrics i de pensament, ens trobem amb l’ambivalència de models antropològics monistes i models antropològics dualistes. Els principals autors que es posicionen en el model antropològic monista són Feuerbach, Stirner, Marx i Nietzsche.

⁹² Andry (1741) *L’Ortopédie ou l’art de corriger dans les enfants les difformités du corps*. Brusel·les: George Fricx.

⁹³ Els antecedents del terme ortopèdia eren el següents: *pedotròfia* (fent referència a la nutrició dels infants de pit que calia que fossin més amamentats), *callipedia* (forma d’aconseguir infants bells). D’Andry, és la imatge de l’arbre torçat, representació simbòlica de la ciència ortopèdica.

La gran majoria d'ells redueixen pràcticament la concepció que tenen de l'home al seu cos. En contraposició, els autors que defensen una concepció dualista de l'home en el segle XIX són Kierkegaard i Schiler. Per al primer, l'home autèntic nega el seu cos en benefici de la seva ànima. Per a Franco, la “posición antropológica de Schiller se posiciona entre la de Kierkegaard, que defendía la primacía del alma sobre el cuerpo” (1989). Seguint a Pastor “en el siglo XIX la sociedad occidental seguía atormentada por la sexualidad del cuerpo. Este énfasis hacía referencia a dos aspectos principalmente: la prostitución y la masturbación; el primero un mal social y el segundo un mal solitario” (2000:155).

Però la mirada al cos del segle XVIII no es limita a crear cossos dòcils i a engendrar sistemes de vigilància i control per a aquests cossos. El XVIII també cal concebre'l com un segle de canvis i transicions significatius en la cultura europea. Conseqüentment, el segle XIX és un segle controvertit pel que fa als temes dels usos socials del cos. Per una banda, la moral intenta controlar els subjectes a través de la higiene que mica en mica va conquerint el terreny social, i per altra banda, s'intenta que les classes treballadores (amb més problemes evidents pel que fa a la higiene i les malalties infeccioses) es confonguin amb les classes perilloses. El projecte del segle XIX és el d'il·luminar els cossos, de fer entrar la llum en els espais rònegues i humits, tètrics i tristos, de naturalitzar els barris grisos de les ciutats. Aquesta construcció de les classes perilloses és analitzada per Foucault a *La vida de los hombres infames*. Per a l'autor:

La gran familia indefinida y confusa de los “anormales” que atemoriza de forma obsesiva a las gentes de finales del siglo XIX no señala simplemente una fase de incertidumbre o un episodio en tanto desafortunado de la historia de la psicopatología, sino que constituye un fenómeno que está íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control (Foucault, 1990:83).

També en el treball de Carballada (2000) el cos ha jugat un element clau en les pràctiques de control i/o exclusió de les persones considerades “perilloses”. Quan els cossos es troben en situació social de “desordre” les administracions entren en joc i posen “ordre” en aquests cossos. Els cossos moribunds, els cossos indigents, els cossos mutilats, els cossos envellits, etc. són els que provoquen aquest desordre. Aquest plantejament reflecteix altres perspectives i concepcions dels cossos. El segle XIX esdevindrà el segle de l'impuls de l'higienisme, que juntament amb la moral victoriana

exerciran un brutal control en les relacions del cos amb l'ànima. Si per una banda la higiene corporal és sinònim de rectitud moral, la brutícia corporal ens indica que aquell cos pertany a algú de la classe treballadora o de les classes perilloses. Aquesta assimilació de les classes a través de les estètiques i presències corporals farà que s'assimili la classe perillosa a la classe treballadora. El cos higiènic i victorià es balanceja entre les possibilitats que els avenços mèdics i biològics li ofereixen, i el control teològic damunt de les seves accions i pensaments corporals.

Tot aquest regeneracionisme corporal partirà de les noves situacions socials a les ciutats, donades per l'increment dels treballs a les fàbriques, de l'alcoholisme, de les malalties venèries, etc.⁹⁴. Hi ha una gran transformació de les formes de vida que posarà el cos dels ciutadans en posició extrema, i aquest s'anirà degenerant poc a poc. Els discursos mèdics i socials del segle XIX connectaven la degenerescència física amb la degenerescència moral. Aquesta connexió és rellevant perquè es torna a connectar les qüestions corporals amb les qüestions morals. Els discursos promouen la idea que aquells que porten una vida més enllà del que és moralment acceptable, en rebran les conseqüències en les seves pròpies corporeïtats.

3.3.5. Discursos corporals de guerra i postguerra

Anna M. Freire Araujo, en el capítol primer de la seva tesi doctoral, titulat "O corpo, a ideologia da interdição do corpo e o analfabetismo brasileiro" comenta que ella no analitza el cos com a subjecte de si, sinó més aviat el cos com a manipulació política, que docilitzat, autoritàriament i discriminatòria, impedeix que accedeixi aquest cos als espais de saber, de tenir, de ser o de poder" (p. 23). El cos a les filferrades, el cos dels

⁹⁴ Corbin (1977) proposa que "le paysage social est à l'opposé de ces ambitions: insalubrité, promiscuité, sont dénoncés comme causes directes des malheurs qui menacent l'espèce elle-même". Alguns dels autors que durant el segle XIX treballaven entorn d'aquests temes afirmaven que l'home "antic" era un home més fort i més sa, corporalment parlant. A causa d'una degenerescència, havia anat perdent, mica en mica, aquestes qualitats corporals. Entre d'altres cal citar el treball de Morel (1857) *Traité de dégénérescence*. També és treballat per Jones (1977) quan exposa: "que le lecteur se promène dans les rues misérables des quartiers Est et Sud de Londres (...) S'il est de taille moyenne, il dépassera d'une tête ceux qu'il croisera: partout il recontera visages blêmes, des silhouettes rabougries, des corps débiles et chétifs, des épaules étroites et tous les signes extérieurs d'un manque de forme vitale".

soldats de la Primera Guerra Mundial, és un cos docilitzat (com ho són tots els cossos militaritzats), un cos que està obligat a servir l'Estat, preparat per obeir els superiors i amb la finalitat d'eliminar als enemics. El tema del cos té una presència clau i significativa a la primera Guerra Mundial. Deia Michel Foucault a *Surveiller et punir* que “el soldado es por principio de cuentas alguien a quien se reconoce de lejos. Lleva en sí unos signos: los signos naturales de su vigor y de su valentía, las marcas también de su altivez; su cuerpo es el blasón de su fuerza y de su ánimo; y si bien es cierto que debe aprender poco a poco el oficio de las armas, habilidades como la marcha, actitudes como la posición de la cabeza, dependen en buena parte de una retórica corporal del honor” (1976:134). El cos dels joves militars que trobem a la Primera Guerra Mundial és alhora essència de la seva existència i suport material de l'acció militar. Les lluites “cos a cos” seran encara possibles, perquè els cossos de la primera G-M. són el que —seguint a Vilanou— podem anomenar cossos a motor, quan diu que “el cuerpo a motor recurre, de nuevo, a la naturaleza, a fin de encontrar el aire puro para alimentar un cuerpo que necesita combustible” (2001). Però en el cas dels cossos dels soldats no es tracta només de cercar el “combustible” en l'aire pur, sinó d'emprar el cos militar com a artilleria pesada, com a volum corporal d'atac.

La Primera Guerra Mundial serà la darrera guerra en què hi haurà un elevat nombre de soldats d'infanteria, a les primeres fileres del camp de batalla, entre els quals els hi trobem els “doughboys” (soldats americans). Els soldats de primera fila no sempre eren soldats experimentats, sinó que moltes vegades no sabien ni fer ús del seu fusell (Kaspi 1990:323). Això tindrà una traducció directa en un elevat nombre de soldats que moriran al front⁹⁵. També serà una guerra en la qual els cossos, enterrats de forma anònima, contribuiran a la “deconstrucció” del cos com a element constitutiu de la persona.

L'efecte de la guerra és molt més greu que les malalties greus, molt més espectacular, molt més impensable. Però en la primera Guerra Mundial (tal i com ho serà uns anys després la Guerra Civil espanyola) no només era preocupant el nombre de joves soldats que van morir o van patir greus mutilacions a determinades parts del seu cos. La vida quotidiana era per als soldats i per als seus cossos un veritable suplici. Un exemple és el

⁹⁵ A tall d'exemple, el més d'agost de 1917 moriran 100.000 soldats italians, una xifra més que significativa del que acabem d'esmentar.

que ens diu Tísner al parlar de la seva experiència a les trinxeres: “calia viure-hi allí les vint-i-quatre hores diàries per tal de poder capir íntegrament la inconcebible realitat d’aquella rigorosa clausura a l’aire lliure” (1990:179).

El període d’entreguerres serà un període prolífic en malalties infeccioses. La sortida de la Primera Guerra Mundial deixarà a la població en una situació evident de vulnerabilitat sanitària. Segons Barona, el període que va de les darreries del segle XIX fins a la 2ª Guerra Mundial “es caracteritza per un predomini de malalties socials que encara que són infeccioses, tenen un caràcter crònic i no es manifesten en forma d’epidèmies catastròfiques, tot i que afecten sectors importants de la població. Parlo de malalties com ara la tuberculosi pulmonar, el paludisme, la febre tifoide⁹⁶, la diftèria o la sífilis” (1990: 59). Quan Barona les classifica com a “malalties socials” té present que bona part d’elles són degudes a les condicions de vida de les persones. Pobresa, sobresaturació dels habitatges, mala salubritat, etc. Un relat precís d’algunes de les situacions que provocaven les epidèmies és el que ens ofereix Pere Vergés:

La tardor de l’any 1918 ens envia la grip francesa, nom al qual va ser batejada aquí mentre els francesos l’anomenaven grip espanyola. Tant se val! Els primers dies semblava tenir les característiques pròpies d’aquelles passes tardorals que indefectiblement envaiïen la ciutat en arribar octubre o novembre, però la cosa era ben diferent. De seguida va prendre volada epidèmica i la gent, sense gairebé temps d’adonar-se’n, assistí a la mort de familiars i coneguts, amb una celeritat que esborronava. La malaltia es propagava ràpidament, els malalts sucumbien i el pànic col·lectiu es va estendre com un regueró de pólvora (Saladrigues, 1973: 142-143).

Tal i com ens narra Pere Vergés els cossos emmalaltits finalitzaven les seves vides. El cos malalt del període d’entreguerres era un cos amb molt poques possibilitats de sobreviure. Aquests malalts seran designats a l’acabament de la 1ª Guerra Mundial com a malalts civils, en contraposició aquells que han estat ferits i mutilats a la guerra (Stiker 1982).

⁹⁶ Algunes de les xifres existents sobre el nivell de mortalitat deguda a la diftèria el primer terç del segle XX a Espanya parlen de 6.000 morts. Altres malalties situen en seu grau d’afectació entre la població de la següent forma als anys vint:

- malalties infeccioses (sense especificar): 263.375 persones afectades
- tuberculosi: 37.393 persones afectades
- febre tifoide: 7.027 persones afectades
- sífilis: 896 persones afectades (encara que és probable que el nombre real sigui molt més elevat degut a que moltes persones amagaven la seva malaltia)

Però malgrat aquest elevat nombre de malalties, després de la 1a GM assistirem a un ressorgiment de l'*eros* corporal a través del que és conegut com “els feliços anys vint”. El ball, la velocitat, la presència corporal reprenen la visió del cos gris, estàtic, cadavèric i uniformat dels anys que el precedien. La represa de les olimpíades, especialment des de Berlín 1936, impulsarà aquesta presència del cos en les preocupacions socials. Cal passar del cos malalt al cos sa i una forma de fer-ho és practicant esports per posar en forma el cos.

Però la circularitat històrica farà que el cos que intenta defugir de la seva condició de debilitat, comenci a convertir-se en un cos militaritzat de nou, un cos polititzat i docilitzat. El màxim exponent d'aquesta situació el trobarem amb la dicotomització corporal a l'Alemanya nacionalsocialista, entre cossos ortodoxes i cossos heterodoxes. Els cossos heterodoxes (persones amb malaltia mental, vells, malalts, jueus, homosexuals, etc.) seran eliminats a través de l'extermini massiu.

Aquest fet, especialment significatiu en la història del cos, provocarà un moviment de regressió en els anys posteriors a la descoberta de la Shoah. Un cop descoberta la massacre, un estat general de mala consciència, farà que no existeixi, almenys durant uns anys, una reflexió i una presència oberta dels cossos. Això es trencarà amb el que passarà el maig de 1960 als EEUU, quan l'Administració de Drogues i Aliments aprovi la píndola anticonceptiva, denominada *enovid*⁹⁷. És el veritable pas en la consecució de l'alliberació sexual (i també sociosexual) dels subjectes. L'orgasme jugava un nou paper i ara el sexe podia ser “divertit” i saludable, tot i que calia anar-se alliberant, mica en mica, de temors i prejudicis. Caldrà esperar, però, vuit anys més, fins que tingui lloc la Revolució del Maig del 68, en la qual els cossos seran objecte d'un procés d'alliberació molt més ampli⁹⁸.

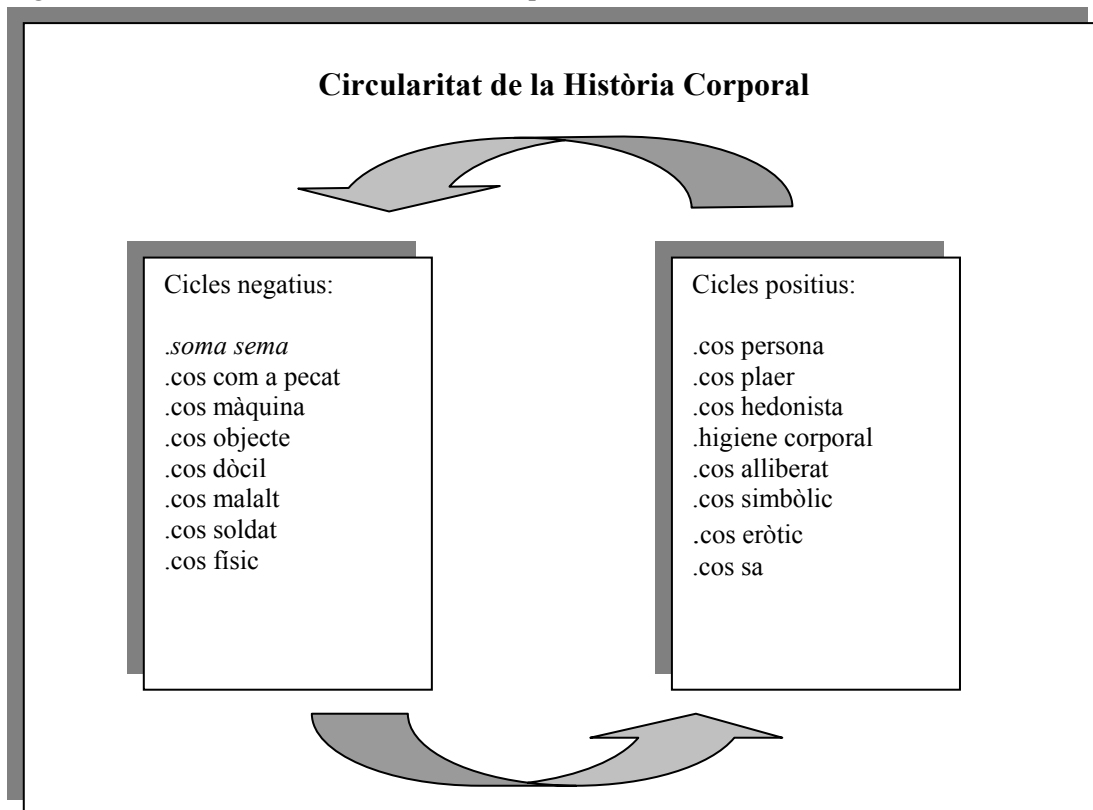
⁹⁷ La píndola fou inventada pels Drs. Gregory Pincus i John Rock

⁹⁸ Finalitzem la genealogia del cos en aquest període perquè en altres capítols, lligats ja a qüestions específicament pedagògiques, reprenem l'evolució del cos fins a l'actualitat.

3.4. La circularitat de la història del cos

Després d’haver analitzat el rol que el cos ha ocupat en cada moment històric podem dir que no es tracta d’una història lineal sinó d’una història el·líptica o circular. Tal i com afirma Sennett “la civilización occidental ha tenido un problema persistente a la hora de honrar la dignidad del cuerpo y la diversidad de los cuerpos” (2002:17). La compaginació d’una concepció del cos des de l’antropologia monista fins a la concepció del cos des de models antropològics dualistes ha configurat les imatges, les metàfores i els models corporals que existeixen actualment. Des de la concepció de Plató del cos entès com una presó per l’ànima, fins a l’erotització dels cossos a través del Charleston en els anys vint, passant per l’anatomització dels cossos en el Renaixement i la concepció del cos com una màquina a la modernitat, hem pogut veure aquesta variació de “cossos possibles”.

Figura 3.4: La circularitat de la història corporal



[Elaboració pròpia]

Aquesta múltiple concepció dels cossos, no fonamentada només en la seva dimensió biològica, ens serveix per respondre a una de les preguntes que inicialment ens fèiem en el capítol introductori: ¿El cos bé donat de forma biològica o bé és una construcció social que varia segons els moments històrics i els contextos socials i culturals?

La resposta que donem a la pregunta inicial és que el cos és una **construcció social**. Cada moment i cada context ens ofereixen, tot i que de forma no excloent, una determinada hermenèutica del cos i de la persona que l'encarna. No és la mateixa la interpretació que es feia del cos a l'Antic Testament que al Nou Testament, a Grècia que a Roma, a l'Edat Mitjana que a la Modernitat, al segle XVIII que en el Romanticisme. La importància de l'estudi de l'hermenèutica del cos des d'una perspectiva històrica es fonamenta en el que Fontana diu quan reflexiona sobre el sentit de la història:

Sovint es pensa que els historiadors ens ocupem exclusivament del passat, i no és pas veritat. Ens ocupem de la trajectòria de l'home i de les societats humanes, i la sola manera de fer-ho, la sola manera de poder-ne estudiar l'evolució, és examinar-los en un arc temporal que, perquè tingui prou gruix, cal que arrenqui del passat. Allò que ens proposem, però, és entendre el present en què vivim i ajudar d'altres a entendre'l, la qual cosa explica que al dessor dels fets del passat en què se'ns veu treballar hi hagi uns problemes que són d'avui i, unes preocupacions que compartim amb la resta dels homes i les dones (Fontana, 1992).

Aquest voler entendre (comprendre) el present, i en concret la “construcció el cos en els discursos pedagògics” serà possible gràcies a l'arc temporal recorregut i a la sistematització de idees i discursos al voltant de cos.

3.5. Recapitulació

Hem pogut constatar els pocs estudis que s'han portat a terme entorn de la història del cos. Tot i això, a través de les lectures de diverses disciplines hem pogut reconstruir la visió i la vivència del cos en els grans períodes històrics de la civilització occidental. Com a conclusió de l'apartat de la història del cos podem afirmar que han coexistit al llarg dels segles dues grans visions del cos: una que el negativitza o demonitza i l'altra que el positivitza o l'erotitza. Són dos models, que de forma general, se segueixen mantenint a l'actualitat a través de les diferents societats, cultures i subjectes que entenen la qüestió corporal com quelcom negatiu, i societats, cultures i persones que el veuen com a positiu.

Aquest capítol ens ha servit per obrir alguns interrogants entorn a interpretacions que es donaven per tancades, com és el cas del dualisme platònic, o de la concepció sempre negativa del cos per part del cristianisme (on hem vist, per exemple, que ni Sant Pau, ni Martini l'entenen així). Aquesta revisió del cos des d'una perspectiva diacrònica serveix com a base per entendre els posteriors capítols que se centraran en la teoria del cos que es produeix en el segle XX, en els mecanismes que “construeixen” socioculturalment els cossos i en els discursos que s'elaboren al voltant del cos des de la pedagogia. El llegat històric es troba impregnat en les teories contemporànies sobre el cos, en la producció de sabers pedagògics sobre el cos (què no és sinó part de la influència de la concepció negativa del cos i els projectes d'educació de cossos dòcils) i en les múltiples variacions que dia a dia configuren i reconfiguren les múltiples possibilitats d'entendre i viure el cos.

Capítol 4: Teoria del cos en el segle XX

Si l'on accepte cette thèse que le corps est l'ultime référence, le signifiant qui donne sens à tous les signifiés, autrement dit que le corps constitue la trame de toute expérience culturelle, le médiateur de tous les rapports sociaux, le "géométral" de toute perception, de toute pratique, de tous discours, on est obligé d'en tirer quelques conséquences pour les sciences humaines.

[Brohm, 2001: 40]

Para poder pensarnos como "sexos", o incluso simple y llanamente como "cuerpos" (más o menos "sexuados") precisamos conceptos, los cuales son obra humana, obra cultural.

[Vendrell, 2003:21]

4.1. Introducció

El cos ha estat un punt important de referència al llarg de la història de la humanitat, molt sovint contraposat a la concepció que ha existit d'ànima. Aquesta presència del cos en diferents discursos és per a Vilanou una situació paradoxal "ya que si bien el cuerpo es un producto social se constata su ausencia en los discursos que, por contra, han destacado desde antiguo los valores ideológicos" (2001). En la tradició antropològica dualista, interpretar el cos com a element simbòlic ha restat durant molts anys una tasca pendent.

Tot i aquesta dificultat per produir coneixement teòric al voltant del cos, els treballs de Laín Entralgo —en el nostre país— han donat una nova dimensió al tema. Laín Entralgo proposa a *El cuerpo humano. Oriente y Grecia Antigua* que "todo el cuerpo de Flaubert actuaba de uno u otro modo cuando escribía Madame Bovary, y todo el cuerpo de Miguel Ángel intervino en la talla de Moisés" (1987:32). Malgrat la tasca de recerca de

Laín Entralgo⁹⁹ i de molts altres historiadors de la medicina i historiadors generals, podem afirmar que el cos ha estat el gran absent dels discursos de les humanitats¹⁰⁰. Aquesta manca de producció de coneixement teòric al voltant del cos és una idea reforçada per la tesi de Gervilla: “las primeras concepciones sobre el ser humano muestran un dualismo en el que el cuerpo es infravalorado a favor del alma” (2000:21). El cos ha tingut una fonamentació històrica que, a grans trets, ha estat concebut com a un element dissociat de la ment¹⁰¹.

Partint d'aquesta realitat es fa evident que reflexionar sobre el cos ha tingut per objecte, en moltes ocasions, demostrar que l'ànima era superior al cos. Alguns dels autors més destacats de la història del pensament occidental han dedicat una part de la seva obra a reflexionar sobre quin paper ha jugat el cos en l'home i quina és la seva importància en relació amb l'ànima. Aquesta presència del cos físic en els discursos de les Ciències Socials ens parla de la importància del cos com a element de reflexió, que ens obre el camí a resseguir en la nostra recerca.

Compartim el plantejament de Medina (1994) que afirma que en l'anàlisi evolutiva de la concepció del cos de la Grècia antiga fins als nostres dies es revela un enfrontament clar entre idealisme i materialisme per una banda, i metafísica i dialèctica de l'altra. La causa d'aquest dualisme cal buscar-la en el pensament existent al voltant del cos que s'ha nodrit de la polaritat existent entre cos i ànima. En contrapartida, Foucault, així com Laín Entralgo, Porter i molts altres, també dedicarà part de la seva obra a demostrar que és possible escriure una història conjunta dels sentiments, del comportament i del cos. En aquest sentit podem afirmar que els treballs de Foucault serviran com a base per a l'obertura d'aquesta escaleta entorn a la teoria del cos, que ja no tindrà marxa enrera¹⁰².

⁹⁹ Els principals treballs de l'autor en relació amb el tema del cos són: *El cuerpo humano: Oriente y Grecia* (1987); *El cuerpo humano* (1989); *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989); *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano* (1995).

¹⁰⁰ Aquesta afirmació que fem cal matisar-la, doncs, tal i com hem pogut veure al capítol tercer i tal i com mostrarem en el capítol present, si que ha existit al llarg dels segles pensament sobre el cos. Aquest pensament, però, la majoria de vegades no ha anat dirigit en la direcció que enfoquem la nostra tesi i que és la d'entendre el cos més enllà de la seva dimensió física, anatòmica i biològica. En la majoria de discursos sobre el cos, aquest ha restat subjugat a l'ànima, essent aquesta superior a ell.

¹⁰¹ Tal i com veurem al llarg de la tesi, aquesta concepció dicotòmica ment-cos segueix essent vigent a l'actualitat en determinats discursos de les Ciències Socials.

¹⁰² L'aportació de Foucault queda recollida en el text de Turner que afirma que “el objetivo de la epistemología de Foucault es argumentar que los objetivos del conocimiento no son cosas-en-sí-mismas, sino objetos discursivos que son producto de las reglas del discurso” (1989:215). A la llum d'aquesta

4.2. Models teòrics en l'estudi del cos

Afirmàvem al capítol primer de la tesi doctoral que l'estudi del cos demanava un aproximació multidisciplinar. Tot i les nostres limitacions de formació multidisciplinar, hem cregut necessari recórrer als diferents discursos forjats en algunes de les disciplines més rellevants de les Ciències Socials per tal d'extreure'n les principals aportacions que constitueixen el que hem denominat *teoria del cos* i entendre millor tota la perspectiva que envolta el nostre objecte d'estudi.

Existeixen moltes aproximacions possibles a l'estudi del cos en funció de la disciplina des de la qual els investigadors i pensadors duen a terme aquesta tasca. Això, però, no significa que dins de cada disciplina l'espai que s'ha dedicat a l'estudi del cos sigui ampli o majoritari; més aviat ha succeït el contrari i els treballs sobre teoria del cos han anat fent-se en comptagotes. En la majoria de les disciplines científiques l'estudi del cos ha estat un tema "marginal" a excepció de la proposta defensada per Turner (1989) en la qual el cos passa a ser proposat com el *tema central de la sociologia*. Le Breton també remarca alguns autors significatius per les seves propostes sobre teoria del cos: "le corps fait alors une entrée royale dans le questionnement des sciences sociales: J. Baudrillard, M. Foucault, N. Elias, P. Bourdieu, E. Goffman, M. Douglas, R. Birdwhistell, E. Hall, par exemple, croisent les mises en jeu physiques, les mises en scène et en signes d'un corps qui mérite de plus en plus t'attention passionnée du champ social" (1991). Nosaltres volem oferir, com a introducció a la revisió de les diferents teories del cos elaborades al llarg del segle XX, una visió global de quines han estat les disciplines i alguns dels seus autors més representatius que han dut a terme reflexions entorn del cos.

Es fa difícil, però, concretar quins han estat els primers corrents que s'han dedicat, obertament, a estudiar i reflexionar sobre el cos. No obstant això, existeixen indicis que la **filosofia** ha dedicat a aquesta empresa bona part de la reflexió que s'ha fet des dels seus diferents corrents de pensament. Com hem remarcat en el capítol anterior, les aportacions primerenques de Plató i Aristòtil enceten aquesta línia de treball, però la

aportació, caldrà entendre els cossos que estudiem a la nostra tesi doctoral, no com a coses-en-si, sinó com a elements discursius construïts a través de les diferents denominacions.

segueixen Descartes *El discurs del mètode*, Nietzsche *Así habló Zaratrusta*, Merleau-Ponty (1945) *Fenomenologie de la perception*, Foucault (1976) *Histoire de la sexualité. I La volonté de savoir*, Galimberti (1983) *Il corpo*, etc. No només s'han escrit treballs reflexius sobre el paper del cos en determinats moments històrics, sinó que s'han elaborat estudis específics que han servit per construir una **filosofia del cos**. Un bon exemple d'això és el llibre de Bruaire (1968), reeditat en diferents ocasions, *Philosophie du corps* o el treball de Putnan (2001) *La trenza de tres cabos: la mente, el cuerpo y el mundo* que des de la filosofia, i amb aquest objectiu específic, aborden la qüestió del cos. Però en el camp de la filosofia el que en aquests moments centra bona part dels treballs que estudien el cos és el que es coneix com *Mind-Body Problem*. En concret es tracta de repensar les relacions entre cos i ànima per tal de superar definitivament el dualisme cartesià i acabar amb els enunciats metafísics. Es reconeix a Ryle com a inaugurador d'aquest corrent de pensament a partir del seu llibre *The Spirit concept* (1949)¹⁰³.

Per altra banda, la **sociologia**, especialment des de Mauss (1934) amb *Les techniques du corps*, fins a Goffmann (1959) amb *The Presentation of Self in Everyday Life*, i passant per Bourdieu (1979) amb *La distinction: critique social du jugement*, ha intentat justificar una especialitat dins de la sociologia anomenada "Sociologia del cos". A aquesta tasca s'hi han dedicat especialment Le Breton (1985) *Corps et sociétés: essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, (1992) *La sociologie du corps*, Turner (1984) *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Berthelot (1985) *Les Sociologies et le Corps*¹⁰⁴, Shilling (1993) *The Body and Social Theory*, Scoot i Morgan (1993) *Body Matters. Essays of the Body* (1993), Brohm (2001) *Le Corps Analyseur* (2001), Baudry (1991) *Le Corps Extrême*, etc. La seva tasca ha contribuït a què en aquests moments es parli amb gairebé una absoluta normalitat de la **sociologia del cos** com a especialitat dins de la disciplina sociològica i prova d'això és l'edició de la revista *Body & Society*. D'entre totes les mirades possibles al cos, la de la sociologia pren un especial sentit, a la

¹⁰³ Es tracta d'una nova forma d'escepticisme filosòfic. Per a Ryle l'esperit no és més que el fantasma dins de la *màquina*. El tema ha estat reprès per J.R. Searle (1995) *La Rédecouverte de l'esprit*. París: Gallimard. Aquest darrer afirma: "quand je dis que la conscience est unes caractéristique physique du cerveau de niveau supérieur. Il est tentant d'entendre cela comme signifiant physique" (1995:36).

¹⁰⁴ Es tracta del monogràfic de la revista *Current Sociology*, dedicat a la Sociologia del Cos. Berthelot i altres investigadors fan un acurat estudi de gairebé 600 referències bibliogràfiques relacionades amb la sociologia del cos. En el tema que ens ocupa és destacable l'enfocament que proposen en el capítol titulat "Le corps et la naissance de la sociologie scientifique" p. 9-55.

llum del que defensa Le Breton. Per a ell, aquesta sociologia “n’est pas une sociologie sectorielle comme les autres, elle possède un statut particulier dans le champ des sciences sociales (...) Un objectif rétif et malaisément saisissable comme la corporeïté exige une approche particulière, apte à en restituer la complexité” (1992:117).

L’**antropologia** ha estat també pendent del cos com a tema d’estudi des de la segona meitat del segle XIX¹⁰⁵. El mateix Le Breton (1990, 1992, 1995) ha treballat per justificar i per construir els fonaments i l’arquitectònica d’una antropologia del cos, tot i que abans que ell els treballs de Thomas al voltant del cadàver i de l’antropologia de la mort van servir per obrir aquesta línia reflexiva¹⁰⁶. El estudis d’antropometria iniciats a les darreries del segle XIX són la llavor d’aquesta aproximació entre cos i antropologia. Una perspectiva molt particular del cos i l’antropologia és la que ofereix Robert Murphy (1990) a *Vivre à corps perdu*. Murphy és un antropòleg que, a rel d’un accident, necessita desplaçar-se amb una cadira de rodes. En el seu llibre exposa la seva experiència quotidiana de “viure sense cos”, de viure amb la mobilitat molt reduïda. Però segurament un dels treballs d’antropologia del cos més complets és l’obra recent de Lluís Duch (2003) *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana, 2.1.*¹⁰⁷ Allí l’autor planteja una reflexió clau en l’enfocament de la nostra tesi doctoral: “això ens porta a la conclusió que, des del punt de vista d’una antropologia de la corporeïtat, el cos humà, perquè sempre, activament o reactivament, es troba vinculat a una mena o altra d’acció escènica, mai no és una realitat immutable, sinó una dimensió simbòlica que, incansablement apunta a quelcom situat més enllà de qualsevol més enllà” (2003:21). En darrer terme són especialment rellevants les recerques portades a terme per l’Escola d’Etnografia de Tarragona i que bona part d’elles tenen el cos i la corporeïtat com a objecte d’estudi¹⁰⁸. Alguns d’aquests treballs resten emmarcats en la

¹⁰⁵ Aquesta hipòtesi és defensada per Berthelot i al. (1985:18). Aquests autors concreten la connexió entre cos i antropologia en el sorgiment de l’antropologia com a disciplina i sota la tutela del positivisme metodològic. Fruit d’aquest positivisme trobem els estudis antropomètrics de Quételet, Blumembach, Cuvier, Brossa, etc.

¹⁰⁶ La doble especialitat en antropologia i en sociologia de Le Breton li dóna aquesta àmplia perspectiva de l’anàlisi del cos des de les dues disciplines.

¹⁰⁷ El volum *Escenaris de la corporeïtat* forma part d’un treball molt més ampli titulat *Antropologia de la vida quotidiana* i del qual formen part ja: *Simbolisme i salut* (1999), *Llums i ombres de la ciutat* (2000), *Armes espirituals i materials: Religió* (2001). Tots ells han estat publicats per Publicacions de l’Abadia de Montserrat.

¹⁰⁸ Tal i com afirma un dels seus membres: “La Escuela de Etnografía de Tarragona presenta un escenario de eclecticismo teórico y de confluencia interdisciplinar que incluye la historia de las mentalidades (en su versión más francesa), el interaccionismo estratégico, así como aportaciones gramscianas. Se trata, pues, de una escuela formada por un aluvión de tendencias constructivistas que debe definirse más por su

teoria *queer*, així com en altres moviments de l'ona feminista¹⁰⁹. Alguns dels autors i treballs més destacats relacionats amb el cos són: Allué, M. (2003) *DisCapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*; Vendrell, J. (1995) *Passions ocultes. La gestión del cos i els processos de sexualització*; Guasch, O. (1991) *El entendido: condiciones de aparición, desarrollo y disolución de la subcultura homosexual en España*.

La **psicologia** no ha deixat tampoc de banda l'estudi del cos, sobretot a partir de les aportacions de Maisonneuve i Bruchon-Schweitzer (1981) amb el seu llibre *Modèles du corps et psychologie esthétique* i (1990) *Une psychologie du corps*. A banda d'aquest treball més genèric és important remarcar les aportacions fetes des de la psicoteràpia per Lowen (1958) *The Language of the Body*, Guimón (1997) *The Body in Psychotherapy* i (2000) *Los lugares del cuerpo*, Dolto (1984) *L'image inconsciente du corps*, Boadella i Liss (1986) *La psicoterapia del corpo*, Alemany i García (1996) *El cuerpo vivenciado*. En aquest sentit, els treballs que s'elaboren des de la psicologia proposen clarament un retorn cap a una visió unitària de l'home. Aposten per una connexió i una no separació del cos i la ment, com ho mostren les paraules del president de l'Associació Espanyola de Somatoteràpia en la presentació de les *IV Jornadas de Psico-Somatoterapia* (Madrid 1995): “el objetivo último de estas jornadas es la de reunirnos, asociarnos, crear formas de debate en donde se favorezca el encuentro y el intercambio en todos sus ámbitos. Intercambio de ideas abierto a todos aquellos profesionales que abordamos a la persona desde una perspectiva global, intentando superar así la división cartesiana mente y soma” (Alemany, 1996:20).

La **història de l'art** ha dedicat, sobretot a partir de l'estudi del cos a la pintura i l'escultura, treballs específics per a interpretar el cos en els diferents períodes artístics¹¹⁰. Des de l'antiguitat els artistes han tingut present els cossos i la seva

praxis investigadora que por sus presupuestos teóricos. Dichas prácticas etnográficas suprimen la distancia entre *obseador* y *observados*. Esto significa que quienes construyen la etnografía tienen algún tipo de relación directa (personal, profesional o de otro tipo) con lo que investigan” (Guasch i Viñuales, 2003:13).

¹⁰⁹ Cal entendre la teoria *queer* com una reacció contra les estratègies d'afirmació natural d'allò comú, destinada a suprimir o a invisibilitzar la diversitat intergrupals.

¹¹⁰ Una de les darreres activitats al voltant del cos i la pintura han estat dos cicles de conferències entorn a l'obra de Lucian Freud que han tingut lloc entre octubre i desembre de 2002 a Caixa Fòrum, Barcelona. El primer, titulat *Entorn de Lucian Freud*, ha comptat amb conferències com “Els llocs del cos en l'art del segle XX”, “La carn de la pintura: el nu en la pintura de Lucian Freud”, “El teatre del cos”, etc. El segon

representació. Ja els il·lustradors de les àmfores gregues dibuixaven l'home com a *zoon anthropinon*, amb una corporeïtat que li permetia moure's amb precisió. Podríem dir, parafraçant Flynn, que la història de l'escultura és la història del cos humà, perquè la història de les representacions tridimensionals del cos humà parteix d'una història més àmplia de les actituds sobre la corporeïtat, o la dimensió corporal de l'existència humana (2002:8-9). A través de l'art es pot estudiar la construcció del cos realitzada en cada període històric i alhora ens permet afirmar que la representació artística dels cossos ha servit per crear models corporals diferents. En aquesta hermenèutica del cos a través de l'art podem analitzar els cossos bells i els cossos grotescos. Tema a part mereix el tractament del cos en les obres de Lucian Freud, el qual estava especialment interessat a poder pintar els cossos en el seu estat natural, sense importar-li quin era aquest estat. Tal i com afirma Feaver: “estava molt interessat a pintar-la (fent referència a Sue) sense gens de maquillatge, ni ungles pintades, ni els cabells tenyits, i va voler esperar uns quants mesos fins que li marxés del tot el bronzejat de la pell agafat durant unes vacances per tornar-la a pintar” (2002:11).

La **semiòtica**, sobretot a través dels tractats de comunicació no verbal, tot i que també des de la *ciència de la comunicació*, proposa múltiples aproximacions i interpretacions del paper del cos en la comunicació. La semiòtica és l'estudi de les diferents classes de signes i de les regles que en governen la transmissió i l'intercanvi, la recepció i la interpretació, amb l'objecte d'explicar el fenomen comunicatiu” (DIEC). Si partim dels estudis fets per l'Escola de Palo Alto i publicats el 1967 a l'obra *Pragmatics of Human Communication* hem de concebre la comunicació dividida en dos grans grups: comunicació *digital* i comunicació *analògica*. Aquesta darrera, també anomenada no verbal, és la que té una connexió més directa amb el cos com a element subjectiu i discursiu. Per als autors de Palo Alto la comunicació analògica contempla no només la kinèsia, sinó que “el término debe incluir la postura, los gestos, la expresión facial, la inflexión de la voz, de la secuencia, el ritmo y la cadencia de la palabras mismas y cualquier otra manifestación noverbal de que el organismo es capaz” (Watzlawick i al, 1981:63). Per la seva banda, els treballs de Davis, sobretot amb el seu llibre *Inside*

cicle, titulat *Lucian Freud. Ficcions del cos*, ha comptat amb conferències com “Lucian Freud i la representació del cos”, “Escriure amb els cos”, “La mirada indiscreta. El cos i la càmera”, etc. També és rellevant el treball de Baridou i Guédrou (1999). Els autors presenten un recorregut de les pràctiques fisionomistes i fisiologistes en el camp de les arts.

Intuition – What we Know about Non-Verbal Communication (1971) han servit per a sistematitzar una part important dels coneixements existents sobre el tema. Allí Davis afirma el següent: “una de las teorías más asombrosas que han propuesto los especialistas en comunicación es la que algunas veces el cuerpo comunica por sí mismo” (1998:52). Els plantejaments de la comunicació no verbal tenen una aplicació directa en el camp de l’educació, especialment amb els col·lectius que presenten dificultats de comunicació “verbal”. Una de les grans aportacions a aquest camp és el treball de Heinemann (1979) *Grundriss einer Pädagogik der nonverbalen Kommunikation* on proposa les bases per a l’ús de la comunicació no verbal en el context pedagògic. És en aquest sentit que Heinemann afirma que “los elementos no verbales de la comunicación didáctica deben ser considerados, pues, como un elemento esencial para la formación que ha de impartirse en la escuela” (Heinemann, 1980:128).

La **publicitat** juga, actualment, el paper de la representació dels cossos humans, tal i com l’art ho ha anat fent a través de la història. La representació del cos en la publicitat té la possibilitat de servir, com a mirall, i alhora com a guia ideològica, per a repensar les corporeïtats. La publicitat intenta dir-nos quina és la millor forma de vestir el nostre cos, com hem de tenir cura de la nostra aparença física, etc. Seguint a Pérez afirmem, però, que aquest model de cos que la publicitat transmet (i que en certa forma construeix) és el model de cos humà que representa als països més rics i a les classes dirigents d’aquests països. Els models anglogermànics continuen essent els més representats en els mitjans de comunicació (2000:69). I dintre d’aquests models predominants es construeix de forma artificial un model de bellesa que condueix a molts subjectes a modificar i transformar el seu cos. La publicitat, especialment a través de la televisió, possibilita la creació de cossos a la carta, que obvia i nega l’existència de la majoria de cossos, que divergeixen estèticament dels cossos mostrats per la publicitat.

És a través de les transferències de coneixements d’unes disciplines a les altres que les mirades al cos es van reformulant i permeten així elaborar una més àmplia i reformulada teoria del cos. Aquesta perspectiva es farà evident amb la influència d’aquestes disciplines en el camp pedagògic en la construcció del coneixement corporal.

4.3. El cos en l'antropologia de traspàs de segle

L'emergència de la ciència antropològica farà que es desenvolupin dins de la seva disciplina formes d'estudi i treball al voltant del cos humà. És així que per a Turner “el cuerpo tomó parte en la más temprana antropología, porque ofreció solución al problema del relativismo social” (1994). Tal i com afirmen Berthelot i al. (1985) “le prise en compte des rapports entre le corps et la société, va s'effectuer au cours du XIXème siècle, au sein de l'anthropologie naissante, sous les auspices du positivisme méthodologique et de la dérive idéologique”. Els auspícis del positivisme metodològic i d'una certa deriva ideològica ajudaran a analitzar el cos des d'una perspectiva sociocultural, més enllà de l'estudi i la interpretació exclusivament anatòmiques i biològiques. Aquesta disciplina és coneguda com antropologia física, i se serveix del que es coneix com “índex cefàlics”, entre altres instruments, per estudiar les societats a partir de la presència i realitat corporal dels seus subjectes (Berthelot, 1985:19). És prou il·lustrativa d'aquesta època el text de Kremer-Marietti:

Le caractère fondamental sur lequel repose la distinction des nations peut être rendu aux yeux au moyen de deux lignes droites l'une menée du méat auditif à la base du nez, l'autre tangente en haut, à la saillie du front, et, en bas à la partie la plus proéminente de la mâchoire supérieure (Kremer-Marietti, 1985:650).

Dins d'aquesta mateixa perspectiva els treballs que duran a terme Brossa, Cuvier i Blumenbach proposaran les bases d'una antropologia física, i inauguraran una aproximació al cos, que dominarà el pensament social fins que Freud faci les seves aportacions en el camp de la psicologia. Aquests primers treballs es basen en les comparacions entre races i grups socials per tal de cercar dades quantitatives que permetin la classificació de les persones a partir de les seves característiques corporals, comunes a grups d'iguals. En aquest context apareix el 1870 l'obra de Quételet, *Anthropometrie*. Per a Berthelot, l'antropometria, unida a la ciència del cos social, representa una posada al dia única en relació amb les qualitats físiques de les persones (pes, talla, força, velocitat, ...) i a les seves qualitats morals (1985:21). I per la seva banda Quételet fa un estudi del cos que deixa veure amb total claredat que “a mesure

que l'âge avance, le corps porte de plus en plus l'empreinte de l'inégalité des conditions" (citat per Berthelot, 1985:22).

Una de les funcions principals de l'estudi dels cossos que desenvolupen els antropòlegs físics d'aquesta època és la de servir de base per a la futura classificació dels subjectes delinqüents. Les aportacions es concreten a la darrera dècada del segle XIX a Itàlia amb Lombroso i a França correrà a mans de Bertillon amb la publicació del llibre *Photographie judiciaire* (1890)¹¹¹. Amb aquesta classificació es poden justificar idees que predeterminen el desenvolupament dels subjectes segons la seva configuració genètica i corporal. L'estudi del cos realitzat pels criminòlegs servirà per a controlar els "criminals" i desxifrar els seus cossos portadors de "perill". Calia desenvolupar eines per recollir dades corporals que permetessin elaborar un retrat dels subjectes que podien ser portadors d'aspectes que els predeterminessin a cometre actes delictius¹¹².

D'aquest enfocament antropomètric de l'estudi del cos, s'anirà girant cap a un enfocament que ha estat anomenat *antroposociològic*. L'any 1898 apareix a la *Revue Internationale de Sociologie* la traducció al francès d'un treball d'Ammon titulat "Histoire d'une idée, l'anthroposociologie". Per a aquest autor, allò que per a nosaltres és una lluita de classes, en el fons es tracta d'una forma de lluita de races. "És la lluita dels braquicèfals contra els dolicocefals" (1898).

La intenció era classificar a la societat segons uns altres criteris, en aquesta ocasió també criteris científics, a partir de *l'Homo Européanus*, *l'Homo Alpinus* i la Raça Mediterrània. Aquesta classificació és experimentada pel mateix traductor de l'article d'Ammon entre els estudiants de l'escola de Saint-Brieuc¹¹³. Muffang proposava que si

¹¹¹ Vegeu el llibre de C. Lombroso, *L'homme criminel* (1876); i el llibre escrit conjuntament amb G. Ferrero, *La Femme criminelle et la prostitué*. París: Alcan, 1896, on estudien la temàtica de la criminalitat i la prostitució femenina des de l'òptica de l'antropometria, la fisiologia, la sensibilitat sensorial i sexual, l'ús dels tatuatges per part de les dones a les darreries del segle XIX, etc. En aquest estudi arriben a justificar que les dones criminals poden ser identificades a través de més de 30 variables físiques, entre les quals hi trobem el tatuatge.

¹¹² En aquest sentit es va desenvolupar la craneometria aplicada a qüestions criminològiques. L'any 1842, el suec Retzis havia plantejat la teoria de l'índex cefàlic, que a través d'una fórmula específica s'arribava a calcular els índex cefàlics del cranis dels subjectes. Un exemple d'això és el descobriment de les empremtes digitals, iniciat per la policia índia i adoptat per la policia britànica el 1900. Les empremtes no varien al llarg de l'evolució de la persona i són hereditàries i enormement variades.

¹¹³ Les referències exactes de la seva recerca són les que figuren a continuació: H. Muffang, "Ecoliers et paysans de St Brieuc", *La Revue Internationale de Sociologie*, 1898, VI, 789-803.

la indexació entre les tres categories d'home funciona (del pagès a l'obrer, de l'obrer al mestre, i d'aquest al notari o al metge), hauria d'existir una classificació intel·lectual en funció de la forma corporal que denotés la categoria d'home que un és. Això és, “dans l'enseignement classique les meilleurs élèves sont braquicéphales” (Berthelot, 1985:25).

Després d'un seguit d'articles el 1900 *La Revue* deixa de publicar treballs d'antroposociologia. El futur de la recerca en el camp de la sociologia passa per abandonar un model excessivament biologicista i centrar-se en models propis de la sociologia. Aquesta serà la tasca que durà a terme Durkheim i els seus col·laboradors, en paraules del sociòleg francès:

Seulement la réalité, la force coercitive à laquelle nous soumettons, ici notre corps, là notre volonté, n'est pas dans les deux cas de la même nature et ne se relie pas aux mêmes causes; l'une est formée de la rigidité des agencements moléculaires qui constituent la réalité physique et auxquels la nature nous oblige à nous adapter; l'autre consiste à ce prestige sui generis dont les faits sociaux ont le privilège et qui les soustrait aux menaces individuelles (Durkheim, 1953:98).

A partir del que hem exposat podem afirmar que la història social del segle XIX no pot reconstruir-se sense fer referència directa al cos de les persones, especialment d'aquelles que a la fàbrica viuen i treballen en condicions corporals extremes. La visió del cos en la teoria antropològica de les darreries del segle XIX se centrarà en els aspectes físics, i com a fonament científic per a l'estudi del cos, l'antropometria jugarà el paper de mètode sistemàtic.

4.4. El cos com a centre de gravetat

L'inici del segle XX serà, en paraules de Fullat, l'arrencada de la Postmodernitat, doncs “el año 1900, con el fallecimiento de Nietzsche, pone en marcha las concepciones llamadas postmodernas, las cuales toman pie en los escritos nietzschianos”

(2002:140)¹¹⁴. No és gratuït que la postmodernitat es lligui a les idees de Nietzsche, i que el tema del cos tingui una presència rellevant en els discursos postmoderns. Per al filòsof alemany, pensar el cos era una tasca clau i necessària, passant a ser aquest el centre de gravetat de l'home. En paraules de Jara “Nietzsche se preocupa por pensar e investigar aquello que ha sido negado, o bien, marginado, subestimado, por esa tradición: el cuerpo” (1998:53). Podem afirmar que Nietzsche és un dels pensadors clau alhora de reivindicar un status no negatiu del cos ni la seva condició de sotmetiment i alienació a l'ànima¹¹⁵.

En la filosofia nietzschiana, esperit i cos són només una unitat plural. A *De los trasmundanos* (Z) dirà que “y este ser honestísimo, el yo –habla del cuerpo, y continua queriendo el cuerpo, aun cuando poétice y fantasee de un lado para otro con rotas alas”¹¹⁶. El cos és “estimat” malgrat el que pugui sorgir, fer i ser. Quan més aprèn aquest jo (que ja estima d'entrada el cos) més atributs i honors troba per designar el cos. Aquesta reivindicació de la presència positiva del cos passa per denunciar als creadors de móns espirituals que desestimen allò corporal. “Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo” (Z 48). Però aquests que s'entestaren a crear móns no corporals hagueren de partir necessàriament d'allò que el cos els oferia per tal de poder pensar aquesta alternativa. Per aquests que no “estimen” el cos, la seva part corporal és quelcom malalt del qual amb gust fugirien per anar al més enllà.

Per a Nietzsche l'alternativa no passa per cercar més enllà, sinó per entendre el present corporal. Diu a *De los trasmundanos*: “es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es ésta una voz más honesta y más pura. Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular” (Z 59).

¹¹⁴ Fullat concreta més la seva concepció de la postmodernitat dient que “el significante-significado modernidad como asimismo postmodernidad apuntan a hechos históricos –geschichtlich- y no a conceptos cerrados y definidos (...) Modernidad señala a un conjunto de formas simbólicas que se encarnan en Europa a partir del Renacimiento y que comienzan a debilitarse seriamente con el óbito de Nietzsche en 1900. No se trata de que Nietzsche fuera el causante de la Postmodernidad, sino más bien un síntoma de la misma en el plano del discurso filosófico. En el seno de la postmodernidad, con todo, sobreviven figuras simbólicas de la premodernidad, la cual no ha agotado todavía sus mejores posibilidades” (2002:341).

¹¹⁵ Per a Jara, serà justament el tema del cos “el punto de apoyo para Nietzsche y el lugar de separación de las aguas de su pensamiento con respecto al de la tradición” (1998:61).

¹¹⁶ El text forma part del llibre *Així parlà Zaratrústa* (Z).

El cos, en la perspectiva que Nietzsche ens presenta, fa referència als instints (*Instinkte*) i a les pulsions (*Triebe*) que interpreten la realitat i la constitueixen. Els instints i les pulsions permeten la manifestació de la vida en la seva totalitat. Però si el cos és menyspreat, els instints i les pulsions passen a ocupar un espai de menyspreu, doncs el rol de l'ànima els ha desplaçat. Ànima i esperit són valorats des d'una perspectiva essencialment moral i qualsevol altra perspectiva passarà a ser marginada. Tal i com Jara afirma “el ser del hombre, su existencia concreta, no reside en aquello que le es inmediatamente presente, su cuerpo, sino que todo esto queda devaluado a partir de lo único que se puede considerar como poseyendo un valor en sí, en último término, inmortal: el alma” (1988:63).

L'objectiu de Nietzsche és clar: recuperar el cos com a centre de gravetat, doncs per a ell “tot comença pel cos” i el cos és la base i el fonament de la meua vida¹¹⁷. A *Los despreciadores de cuerpo* diu que “cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo del cuerpo” (Z 60). El cos esdevé, a la llum d'aquest plantejament, la totalitat de percepcions possibles, d'entre les quals la consciència només n'és una petita part. Aquesta nova mirada al cos, influirà directament el pensament de Foucault, que reprendrà, entre d'altres, les idees proposades per Nietzsche.

4.5. La psicoanàlisi i la presència del cos

Una de les grans aportacions de Sigmund Freud, a través del que es coneix com la segona tòpica, és la descoberta de les tres instàncies o estructures psicològiques, la connexió entre les quals acabarà determinant la vida mental del subjecte en qüestió. La psicoanàlisi donarà un important gir a la concepció que fins aleshores es tenia de l'home. En la concepció psicoanalítica, la imatge del cos esdevindrà el model global de la psicoanàlisi. Freud mostrarà la mal·leabilitat del cos, el jo subtil de l'inconscient en la carn de l'individu (Le Breton, 1992:17). També per a Andrieu cal situar el cos en

¹¹⁷ Blondel, en un estudi dedicat a Nietzsche i el cos, diu que “avant le corps, pas d'ordre, pas de rapports, pas de texte, le monde est le comble de la multiplicité” (1986:283).

l'escenari principal de la psicoanàlisi: “la première manière d'être du corps humain, l'image du corps, devient le modèle de la psychanalyse” (1993:75).

Una de les grans aportacions que cal atribuir a Freud és que va posar èmfasi en l'etiologia de tipus psicològic i d'aquesta forma superà la visió mèdica (únicament corporal) de la malaltia. Segons ell, cal cercar l'origen del símptoma en una repressió inconscient que el subjecte exerceix sobre la seva sexualitat. És per això que ja el 1905 parla de relacionar la pulsíó sexual amb les funcions corporals bàsiques (Bellido, 1996). Tenint en compte aquest marc podem dir que Freud connecta la formació del jo amb la idea externalitzada que un mateix és la forma del seu propi cos. Aquest jo serà entès, sobretot, com un jo de tipus corporal serà un dels trets definitoris d'aquesta línia de pensament.

Un dels elements clau de la seva trajectòria foren els treballs al voltant de la histèria. Aquesta ha passat a ser coneguda com *trastorn de conversió somàtica*, (indicant-ne clarament aquesta connexió directa entre la ment i el cos), però cal partir de la idea que per als grecs era producte d'una possessió divina, i per la cultura medieval passà a ser quelcom d'origen diabòlic. Abans d'entrar directament a treballar amb la histèria, però, Freud es trasllada a París per assistir a les classes que ofería Charcot a l'hospital de la Salpêtrière¹¹⁸. Aquest investigador treballava amb la hipnosi per fer desaparèixer els símptomes d'algunes malalties. Freud veu amb molta claredat que, aplicant la tècnica de la hipnosi a la histèria, existeixen moltes possibilitats curatives fins aleshores mai explorades. Durant la seva estada a París desenvoluparà la seva teoria al voltant de la hipnosi (suggestió) i la histèria, i en arribar a Viena l'exposarà davant d'Acadèmia de Medicina¹¹⁹. Tot i la novetat de les seves aportacions, l'acollida dels acadèmics serà molt poc càlida: “Freud parle sur l'hystérie masculine devant la Société des médecins, le

¹¹⁸ De 1870 fins a 1893, Charcot era considerat un dels més importants neuròlegs del seu temps. Tal i com manifesta Ellenberger “parmi les réalisations les plus spectaculaires de Charcot, figurent ses recherches effectués en 1884 et 1885 sur les paralysies traumatiques. A cette époque, on admettait asses souvent que ces paralysies étaient causées par des lésions du système nerveux consécutives à un accident (...) Charcot avait déjà analysé les différences entre les paralysies organiques et les paralysies hystériques” (1994:124-125). Entre d'altres són rellevants els treballs de Charcot següents: Oeuvres complètes. Leçons sur les maladies du système nerveux. París: Progrès médical, 1890, III, 299-359 i “La foi qui guérit”, *Archives de neurologie*, XXV, 1893, 72-87.

¹¹⁹ La *Kaiserliche Gesellschaft der Aertzte zu Wien* (Societat Imperial de Metges de Viena) era una de les més cèlebres societats mèdiques d'Europa. Els seus orígens es remunten al voltant del 1800, havent pres el costum de trobar-se un cop per setmana per tal de discutir de forma conjunta problemes de medicina i higiene pública.

15 d'octubre 1886; ses révélations furent reçues avec incrédulité et hostilité. Il fut mis au défi de présenter un cas d'hystérie masculine à la Société, et bien qu'il l'eût fait le 26 novembre de cette même année, l'hostilité contre lui persista et sa brouille avec ses collègues de Vienne devient irrémédiable" (Ellenberger, 1994:458).

Però el tema del cos en la psicoanàlisi és ambigu. Si, per una banda, es fa evident la connexió entre la ment i el cos; per l'altra, la relació amb el pacient s'estructura a partir de la distància corporal. Una prova d'aquest fenomen és la ubicació en la sessió d'anàlisi de pacient i analista: l'analista se situa estratègicament darrera del pacient per no veure ni els seus ulls ni la seva cara, per no tenir en compte el cos del pacient, i mentrestant el pacient restava immòbil estirat en el divan¹²⁰. I l'ambigüitat la trobem si contrastem aquestes idees amb el text de Leibson, segons el qual "el psicoanàlisi es una práctica de la palabra donde no se trata solamente de palabras. Y el cuerpo no consiste solamente en la carne" (2000). Per tant, el cos, en la perspectiva psicoanalítica actual s'entén més enllà d'allò carnal i pren la paraula al subjecte¹²¹.

Fedor Ferenczi trenca amb l'ortodòxia psicoanalítica que no permet el contacte pacient-analista i proposa un model psicoanalític on el cos és el *lloc* i l'*objecte* de l'anàlisi. Ell mateix manifesta que cal tenir en compte la forma en què cada interpretació afecta la postura corporal del subjecte (1984). Finalment, les aportacions de Wilhem Reich donaran un gir radical a les connexions entre el cos i la psicoanàlisi. En la seva teoria, seguint la interpretació de Bellido (1996:28), "elabora un trabajo original y singular en donde el cuerpo deja de ser un espacio fantaseado para convertirse, en mayor medida, en cuerpo real". La repressió que pateix el subjecte (interna o externa) acaba produint una cuirassa muscular. El treball de l'analista és el d'ajudar al subjecte a desbloquejar aquesta acció de la cuirassa.

Però potser un dels treballs fonamentats en la psicoanàlisi que ha tingut més rellevància, pel que fa al tema del cos, és *L'image inconsciente du corps*, de Françoise Dolto. La imatge del cos és quelcom propi, lligada a cadascú de nosaltres, a la nostra pròpia

¹²⁰ Un dels treballs que analitzen aquest tema amb profunditat és el de Pasini i Andreoli (1981) *Eros et changement. Le Corps en Psychothérapie*. París: Payot.

¹²¹ Lacan dirà que el cos és "todo lo que pueda llevar la marca apropiada para ordenarlo en una serie de significantes" (1977:19).

història i a la nostra experiència del cos. És l'encarnació simbòlica del subjecte. Per a Dolto “l'image du corps est la synthèse vivante de nos expériences émotionnelles (...) L'image du corps est à chaque moment mémoire inconsciente de tout le vécu relationnel” (1984:22-23). Per a Dolto la imatge del nostre cos és el que ens permet posar en relació la nostra persona amb la resta, passant a socialitzar-nos a través del cos.

Les aportacions de Freud, recollides per posteriors psicoanalistes, han donat lloc a un moviment i a una filosofia que veu en el cos un element essencial en qualsevol treball terapèutic. Un exemple del que estem dient és el sorgiment de l'*Anàlisi Corporal de la Relació* (Lapierre), la *Bioenergètica* (Lowen i Pierrakos), el *Focusing* (Gendlin), el *Psicodrama* (Moreno), la *Gestalt* (Perls) i la *Vegetoteràpia* (Reich).

4.6. Tècniques i usos socials del cos

Davant de la *Société de Psychologie*, el dia 17 de maig de 1934, Marcel Mauss presenta un treball sobre la noció de “*techniques du corps*”¹²². El seu objectiu era defensar la idea que les ciències humanes podien interessar-se pel cos en tant que aquest era una construcció sociocultural¹²³. Per a Mauss, no es tractava d'un territori només explicable per una determinada ciència, sinó que allò que en destacava era l'apropament que es podia fer des de diverses disciplines. Per a Mauss el cos és “le premier et le plus naturel instrument de l'homme”, un instrument produït (o construït) culturalment. Serà l'organització social la que donarà forma al cos en funció de les seves necessitats.

La visió particular del significat que Mauss dóna a *technique* (acte tradicional eficaç – no diferent de l'acte màgic, religiós, simbòlic) li permet elaborar una classificació molt precisa de les tècniques del cos, agrupada en quatre criteris diferents:

¹²² El treball es va publicar originàriament al *Journal de psychologie*, Vol. 32, n^a 3-4, mars-avril 1936. Més tard es va reeditar en el recull de treballs de Mauss titulat *Sociologie et Anthropologie*, 1980, París: PUF.

¹²³ Cal notar que en l'època que Mauss desenvolupa el seu treball, són les ciències biomèdiques les que tenen el cos com a objecte d'estudi.

- *critèri de diferència sexual*: existeixen gestos codificats de formes diferents per als homes i per a les dones. Les tècniques del cos es divideixen en tècniques masculines i tècniques femenines, segons els models definits per una societat i condicionats per les estructures biològiques.
- *l'edat*: existeixen tècniques pròpies del moment del naixement, de la primera infància, de l'adolescència, de la joventut, de l'edat adulta, de la tercera edat, etc. Podem trobar-hi tècniques que tenen a veure amb el son, el repòs, l'activitat (córrer, caminar, nedar, saltar, ballar, pujar, baixar), amb la cura del propi cos, amb el consum (menjar, beure) i amb la reproducció (totes aquelles tècniques i postures que tenen a veure amb l'acte sexual).
- *les formes de transmissió*: es tracta d'aquelles tècniques inherents a les formes d'educació física. Hi ha societats que privilegien l'ús de la mà dreta i n'hi ha que privilegien l'ús de la mà esquerra. Analitza de quina forma són transmeses aquest tipus de tècniques d'una generació a una altra.
- *el rendiment*: es tracta de tècniques que tenen a veure amb la major o menor adaptació. Mauss té molt present en aquest grup les habilitats, les destreses, etc.

Tot i les aportacions fetes per Mauss el 1934, el ressò que va tenir en la comunitat científica es va haver de fer esperar uns anys més. Així, el 1950, Lévi-Strauss presenta una nova edició del text on denuncia el fet que el treball de Mauss ha passat pràcticament desapercebut en el camp de la sociologia¹²⁴. El 1956, Victoroff remarca altra vegada que el treball de Mauss, tot i ser d'una gran importància, segueix sense ser escoltat per la comunitat científica. El 1983, Orel segueix constatant el poc ressò de l'important treball de Mauss. Tres anys més tard, amb la publicació del monogràfic "Les Sociologies et le Corps" a *Current Sociology*, Berthelot i la resta del seu equip segueixen denunciant el mateix i donen com a explicació que "la sociologie d'après guerre était encore prisonnière de ce rejet du corps qui caractérisait la période de

¹²⁴ Per a Lévi-Strauss va ser d'una gran rellevància la lectura de *Techniques du corps*, fins al punt que proposa la creació d'arxius internacionals de tècniques corporals a manera d'inventari, per tal de recollir-hi el major nombre possible de repertoris físics de grups humans (Le Breton, 1992:47).

construction de la sociologie” (1985:58). Finalment, l’aportació de les tècniques del cos feta per Mauss serà recollida per Berthelot, Turner i Le Breton.

Per la seva banda, uns anys més tard que Mauss, però coneixent la seva obra i amb una clara evidència de la influència d’aquesta, Goffmann reprendrà l’estudi del cos en les relacions humanes. El tema general i transversal de la seva obra és la comunicació. Tant a *Estigma* com a *Presentación de la persona en la vida cotidiana*, així com a *Internados*, podem trobar referències analítiques al tema del cos. Però és sobretot en la segona obra esmentada on estudia amb més detall la corporeïtat dels subjectes. Per a Goffmann, aquests adopten conscientment rituals corporals per expressar, a aquells que els observen, que el seu comportament és correcte. El seu treball *Estigma* fa referència a l’origen del concepte dient que:

Los griegos, que aparentemente sabían mucho de medios visuales, crearon el término estigma para referir-se a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el status moral de quien los presentaba. Los signos consistían en cortes o quemaduras en el cuerpo (Goffmann, 1998:11).

En realitat, però el seu plantejament no s’encamina per aquests averanys. Goffmann desenvolupa una sociologia centrada en les condicions socials de la interacció, de la “trobada”, en les quals el cos ocupa un espai central com a suport entre allò individual i allò col·lectiu (Buñuel, 1994). Per a Goffmann, els individus, a través del seu cos, defineixen sistemes de valors que serveixen de referents per determinar conductes que cal adoptar en diferents situacions.

Per a ell existeixen tres formes d’expressió corporal que es troben situades entre l’aparença relativament fixada i el discurs fluctuant. Es tracta de gesticulacions relativament conscients que l’individu posa en joc amb l’objectiu d’informar els altres subjectes de determinades coses. Els tres models d’expressió corporal són els següents:

- *l’expressió corporal d’orientació*: un subjecte pot donar accidentalment la impressió d’incompetència, d’inconveniència i de poc respecte quan de sobte perd el control muscular. Pot ensopegar, titubejar, caure, eructar, ballar, tenir un lapsus, gratar-se, emetre flatositats, empentar una altra persona sense voler. Ens pot donar la sensació que l’actor s’interessa molt poc per les interaccions que

manté amb nosaltres¹²⁵. Si es dóna el cas el subjecte pot intentar rectificar la seva conducta per clarificar els motius de la seva conducta.

- *l'expressió corporal de circumspecció*: es tracta de conductes corporals que poden suscitar en l'altre amenaces i a través de la seva gestualitat afirma l'honorabilitat de les seves intencions. Un exemple d'aquest mode d'expressió seria una persona que viatjant en autobús posa les mans a la barra —per tal que siguin ben visibles— i d'aquesta forma mostra la seva bona intenció.
- *l'expressió corporal d'ultrança*: és aquella que té lloc quan hom manté un alt grau d'autocontrol malgrat que la situació en la qual es troba és preocupant. Es tracta de demostrar que malgrat la situació d'animadversió la persona segueix controlant el seu cos. Un exemple pot ser una mort, l'acusat d'un judici, etc.

Goffmann és conegut com el sociòleg dels “ritus d'interacció” i en aquests rituals d'interacció, la presència i el paper del cos hi juguen un paper molt destacat. El cos tindrà, a la llum dels seus treballs, una presència clara en els discursos que fan referència a la constitució d'un individu social.

4.7. La mirada del cos i la denúncia de la seva docilitat

L'obra de George Bataille pot ser concebuda com una lectura a través de la mirada dels cossos, i no només dels cossos bonics i estàndards, sinó també dels cossos que pateixen. El plantejament dels treballs de Bataille entra en consonància amb l'obra de Foucault que també porta a terme una mirada als cossos, sobretot a aquells han estat “polititzats” i docilitzats.

La permanència de la reflexió al voltant del cos és per a Bataille un tema fonamental, un tema no només reflexionat sinó viscut des de la infància. Quan va néixer, el seu pare

¹²⁵ Vegeu Goffmann (1973:56). El tema del cos i les relacions socials ha estat treballat amb profunditat per Picard (1983).

havia quedat cec a causa de la sífilis i la seva infància estigué molt marcada per la ceguesa i la posterior paràlisi del pare malalt. El refús de la imatge del pare farà que el jove Bataille articuli una recerca obsessiva entorn a la puresa¹²⁶. Una recerca de la puresa que necessàriament passa per defugir el “cos impur” i malalt del pare.

Aquesta experiència inicial de rebuig del cos del pare anirà evolucionant i no tindrà la mateixa concepció en el Bataille madur. Per a aquest, el cos serà entès com un enigma segellat que cal descobrir, dirà Navarro en un treball dedicat al cos en Bataille (2002:22). Per bé que la seva hermenèutica del cos evoluciona, la idea d'un cos negatiu, que acompanya la vida de l'home seguirà tenint una presència central en la seva obra. Així la idea del cos de l'alteritat (inherent per altra banda en el cos de tota persona) el portarà a reflexionar sobre la diferència i la seva presència. Una diferència que a mode de Medusa arruïna els ideals estètics de recerca de bellesa i ens obliga a generar reaccions de rebuig. La deformitat corporal (entesa per ell com a “tara”) serà equivalent a la mort, a la impossibilitat de realització humana. Però allò més atractiu de l'obra de Bataille és la seva afirmació de presència de “monstruosidad y fealdad, inherentes a todo cuerpo, que están presentes en él como la peor de las posibilidades, ejercen su acción a través de las tendencias bajas, de la atracción por el horror” (Navarro, 2002: 100).

En una línia semblant a Bataille però marcadament diferent, influenciat per la genealogia de Nietzsche, Foucault recollirà del filòsof alemany la seva filosofia corporal¹²⁷. En l'obra de Foucault el cos ha jugat un paper central, fins al punt que existeix un concepte clau en una filosofia que descobreix les pràctiques socials en relació amb el cos: la biopolítica¹²⁸. Per a Revel, el terme la biopolítica:

Désigne la manière donc le pouvoir tend à se transformer, entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de

¹²⁶ En el seu llibre *Histoire de l'oeil* (1927) explica que quan era petit adorava al seu pare, però que en prendre consciència de la seva malaltia i de la impossibilitat de valer-se per si mateix, aquesta admiració es transforma en repulsa i rebuig del pare.

¹²⁷ Aquesta influència del pensament de Nietzsche sobre el cos en Foucault és plantejada per Jara (1998).

¹²⁸ El terme es refereix al control polític dels aspectes biològics, anatòmics, etc. dels ciutadans. El primer treball de Foucault dedicat a aquest fou “Naissance de la biopolitique” i va sortir publicat a *Annuaire du Collège de France*, 1978-79.

procédés disciplinaires, mais l'ensemble des vivants constitués en population (Revel, 2002:13).

La biopolítica, a través dels biopoders locals, s'ocuparà de la gestió de la salut, de l'alimentació, de la higiene, de la natalitat, de la sexualitat, etc. En l'obra de Foucault, la biopolítica se centra a estudiar les formes de gestió de la vida que cerquen redreçar i vigilar els individus a través de grans problemes. De forma paral·lela, Foucault parlarà de l'*anatopolitique* o l'*orthopédie sociale* que es dedica a analitzar les estratègies i les pràctiques a través de les quals el poder modela cada individu, des de l'escola fins a la fàbrica. Per tant, la primera forma està adreçada al control dels subjectes de forma individualitzada, mentre la segona ho fa de forma col·lectiva.

En un treball de 1980, Foucault diu en relació amb el control dels cossos: “el domini i la consciència del propi cos poden ser assolits a través de l'investiment del poder en el cos per mitjà de gimnàstica, exercicis, musculació, nudisme, exaltació de la bellesa física”. Per a Foucault el cos és un espai d'investiment del poder; el cos s'entén com a dominació, com a lloc de control i d'opressió.

Existirien dues formes bàsiques de poder controlar els cossos: *les disciplines* (exercides directament sobre els cossos) i *les regulacions de la població* (amb els sistemes institucionals d'organització de grups i persones).

A través de l'estudi de diferents institucions (la presó, els internats, l'escola, la caserna militar, les institucions psiquiàtriques, els hospitals, etc.), Foucault estudia la forma com aquestes exerceixen el control dels cossos i de les persones que els “posseeixen”. Farà el mateix analitzant a través dels tres volums de la *Histoire de la sexualité*, com les pràctiques sexuals (i per tant corporals) són construïdes socioculturalment. Es tractava d'estudiar tot el conjunt de tècniques i institucions que volien mesurar, supervisar i corregir als subjectes considerats anormals, amb la intenció d'allunyar-los de la població per evitar contagis i transformacions socials no desitjades. A la introducció del segon volum afirma (*L'usage des plaisirs*), planteja que la posada en joc durant el segle XIX del terme sexualitat, es trobà acompanyada de “la mise en place d'un ensemble de règles et de normes, en partie traditionnelles, en partie nouvelles, qui prennent appui sur des institutions religieuses, judiciaires, pédagogiques, médicales; des changements aussi

emmenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leurs devoirs, à leurs plaisirs, à leurs sentiments et sensations, à leurs rêves” (1984:9-10). Aquest plantejament d’abordar el cos i les diferents institucions passa per estudiar el naixement de la clínica i la *inscripció corporal* dels sabers mèdics.

Un dels aspectes interessants alhora de portar a terme la seva anàlisi és que els temes emprats per Foucault és que els seus estudis sobre la presó i el delinqüent, el manicomi i el boig, l’atenció mèdica clínica i els desitjos del cos en la història de la sexualitat són exemples de construccions de camps discursius (Popkewitz i Brennan 2000).

L’interès pel tema del cos estava ja en l’inici dels seus treballs de prové de lluny. Ja a *Surveiller et punir* (1975) va analitzar les pràctiques de control corporal en el capítol dedicat als “cossos dòcils” on ens diu que no és difícil, si resseguim els averanys de la història de trobar pràctiques en les quals es donava “gran atención al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican” (1976: 140).

L’aportació de la filosofia del Foucault al tema del cos és recolzada en el treball de Turner (1989:61) quan diu que “este libro es en parte una aplicación de la filosofía de Michel Foucault, algunas de las distinciones fundamentales realizadas aquí son claramente foucaultianas”. També Miller, a la biografia de Foucault, parla de la importància dels treballs del filòsof en relació amb la temàtica del cos, ja que “sus hipótesis sobre el impacto constitutivo de las creencias y costumbres sociales en el cuerpo humano y en sus deseos han desempeñado un rol clave en el estímulo de las discusiones sobre la identidad sexual” (1996:25).

El llegat de Foucault més significatiu per a la nostra tesi doctoral és la concepció del cos com a resistència. Un espai de resistència al poder que es dóna necessàriament allí on tenen lloc relacions de poder per tal d’afirmar la seva subjectivitat. Però són molts altres els aspectes de Foucault que tenen una connexió directa amb les pràctiques de control dels cossos i passen per tenir en compte variades tècniques de poder amb la finalitat d’educar (o sotmetre) els cossos dels educands. Algunes d’aquestes tècniques són: la vigilància, la normalització, l’exclusió, la classificació, la distribució, la individualització i la totalització.

4.8. El cos en la teoria feminista

Parlar de teoria del cos ens convida a dedicar un apartat a la teoria del cos elaborada des del feminisme. Per a Buñuel “el Movimiento Feminista ha desarrollado en diferentes países una reflexión sobre el cuerpo de la mujer objeto de represión, de escándalo, de explotación, y sobre los mitos de impureza en la mujer desde el cristianismo y el judaísmo” (1994). L’explicació del paper del Moviment Feminista, en la denúncia primer i en les propostes de reconstrucció social del cos després, és clara: des de l’Antiguitat fins a l’alliberació de la dona en la societat Occidental, el cos de la dona era el principal “espai” d’exercici de l’opressió. Si el cos és un espai de “cultura” de socialització, de norma, etc., la materialització de la cultura, la socialització i la norma passaran per la trobada, el modelatge i la construcció de determinades formes i funcions del cos. Si la visió cultural de la dona és d’una determinada forma, el cos de la dona serà construït seguint aquests mateixos patrons; la cultura es materialitza en la natura. La crítica a les exigències corporals de la dona es fonamenta, entre molts altres aspectes, en què “las normas que se refieren al cuerpo de las mujeres son más estrictas y móviles que las referidas al cuerpo de los hombres, precisamente por su definición cultural de cuerpo/objeto o cuerpo deseado” (Durán, 1988).

Apuntàvem en l’anterior apartat que socialment ha estat al cos femení a qui se li ha exigít amb més insistència mantenir-se dins d’uns determinats patrons. Per a Toro :

La relevancia del cuerpo femenino suele ser en todas las culturas significativamente superior a la del masculino, tanto a ojos de la propia mujer como de quienes la rodean. En la práctica totalidad de las culturas, la belleza física de la mujer recibe una consideración más explícita que la del hombre (Toro, 1996:54).

Sembla evident que la mateixa societat, a través de la família, la cultura, etc. ha construït patrons que han provocat que moltes joves, adolescents i dones adultes no se sentin a gust amb el seu cos. El fet que moltes vegades la dona ha estat concebuda amb una doble funció —procreadora i sociosexual— és segurament el que ha provocat que existeixi aquesta excessiva exigència de mantenir el cos amb determinades mides i formes. El nivell d’exigència arriba a ser tan gran que sovint es demana que el cos femení, que ha engendrat i alletat als fills, segueixi tenint alhora un alt nivell d’atracció

sexual. Aquesta demanda de “cossos femenins estèticament correctes” repercuteix de tal manera en la vida quotidiana de les dones, que aquestes, a través dels estereotips marcats per la societat, no es poden desfer del seu cos. Per a Gauli i López, aquest fet arriba a casos extrems en determinats anuncis de publicitat on es vol donar importància a la capacitat mental de la dona que hi surt, però acaben caient en l'estereotip de fer incidència en la bellesa i el cos femení (2000). En contraposició, aquest fenomen no és dona en els anuncis en els quals hi surten homes. En l'anàlisi foucaultiana de la biopolítica, el control dels cossos femenins són el màxim exponent de les relacions de poder, ja que el cos ha esdevingut un “objecte polític”. Els cossos femenins es troben molt més controlats que no pas els cossos masculins. Aquests darrers, tot i esperar-se'n determinades coses, escapen generalment a l'exercici de la biopolítica.

El llibre *Our Bodies, Ourselves* escrit el 1971 pel The Boston Women's Collective va marcar un inici en la reconstrucció sociocultural del cos de la dona. Es tracta d'un col·lectiu feminista que abans de l'edició del llibre havia anat recollint totes les informacions possibles entorn a la salut de la dona. El seu origen fou una conferència que tingué lloc a Boston el 1969 i de la qual en sortí un grup dedicat a la medicina amb la finalitat de poder compartir coneixements i experiències sobre el propi cos.

Però la situació de les corporeïtats femenines té diferents fronts oberts i un dels més clars i alhora directament lligat amb el nostre tema d'investigació és el de les discursivitats corporals. L'any 1983 el col·lectiu femení autònom del diari independent de l'Antiga Alemanya Occidental, *Das Argument*, fan la demanda a Donna Haraway de redactar una entrada per la versió alemanya del *Dictionnaire Critique du Marxisme* (Labica i Benussen, 1985). Haraway n'escribí l'entrada *gènere* i ho feu a partir del treball de Gayle Rubin *The traffic in women: notes on the political economy of sex* (1975). Es tractava de reconstruir el terme i de situar-lo en relació amb el sexe; per tant, de treballar la doble dimensió sexe/gènere o natura/cultura. En la concepció del terme, l'herència freudiana, així com les teories psicopatològiques sexuals del segle XIX, i el desenvolupament de la bioquímica i la fisiologia, marcaran l'enquadrament per a situar-lo. L'aportació de Simone de Beauvoir que afirmava que “una no neix dona” havia cristal·litzat en el moviment feminista dels anys 50 i 60 nord-americà, possibilitava

l'arrencada de les discussions sobre la construcció del gènere¹²⁹. Aquest serà un dels camps de treball i activisme dels discursos feministes en relació amb el cos i sobretot al cos de les dones. Aquesta construcció del sexe/gènere té una especial connotació en el que Butler posa com a exemple:

Consideremos el caso de la interpretación médica que hace pasar a un niño o una niña de la categoría de bebé a la de niño o niña y la niña se feminiza mediante esa denominación que la introduce en el terreno del lenguaje y el parentesco a través de la interpelación de género (Butler, 2002a:25-26).

4.9. Antropologia i sociologia del cos

Un dels autors que ha treballat amb més rigor per tal que el cos esdevingués objecte d'estudi des de diferents disciplines ha estat Bryan Turner. Primer ho feu des d'Austràlia (on fou degà de la Faculty of Arts a Deakin, i on dirigia el *Centre de Recerca per a l'Estudi del Cos i la Societat*) i actualment des del Regne Unit (a la Faculty of Social and Political Sciences de Cambridge) on edita, juntament amb Mike Featherstone, la revista *The Body & Society*¹³⁰. És a partir de la publicació *The Body and Society* (1984) que comença a crear "escola" i al voltant seu s'agrupen diferents investigadors que realitzen, també des de disciplines diferents, altres mirades al cos¹³¹.

El discurs de Turner al voltant del cos comença a ser conegut i utilitzat per altres investigadors que hi veuen un tema emergent. Bon exemple d'això són els treballs de Featherstone, Shilling i Falk. El seu llibre *The Body and Society* ha estat reeditat i revisat i ha passat a ser present en moltes biblioteques de Ciències Socials, però també de Facultats de Medicina. Turner veu de les fonts de Foucault, Merleau-Ponty, Marx, Feuerbach i Freud, entre d'altres. A banda d'aquesta obra, són publicacions seves també

¹²⁹ En aquest context seran claus els treballs desenvolupats entorn del Gender Identity Research Project de la UCLA (Los Angeles).

¹³⁰ Aquest és l'actual nom de la revista, que rellevà a la publicació inicial *Theory, Culture & Society*.

¹³¹ N'existeix una edició en castellà publicada l'any 1989 per Fondo de Cultura Económica a Mèxic.

“The discours of diet”, *Regulating Bodies*, “Avances recientes en Teoría del cuerpo” i “The government of the body: medical regiments and the rationalizatiom of diet”¹³².

Una de les aportacions més significatives per al nostre objecte d'estudi és que Turner defensa que el cos hauria de ser considerat el tema central de la teoria social contemporània. Ho justifica dient que el pensament feminista ha posat en joc el tema del cos al criticar el determinisme existent del cos sexual, perquè el cos és l'objectiu d'un ampli mercat de consumidors i perquè des de la medicina s'han produït importants modificacions que replantegen el concepte mateix de malaltia i quina relació presenta aquesta amb el cos (Turner, 1989).

Part del seu projecte de fonamentació d'una sociologia del cos s'erigeix en contra de la interpretació exclusivament biologicista. Sobre aquest tema dirà al començament de *El cuerpo y la sociedad*:

El estudio del cuerpo es de genuino interés sociológico, y es una desgracia que gran parte del campo se encuentre ya atestado de intrusiones triviales o irrelevantes: el neodarwinismo, la sociobiología, el biologismo (Turner, 1989:30).

Al llarg de la seva obra tindrà present que escriure sobre el cos no està exempt de contradiccions: tenim cossos, però som ahora cossos; la nostra corporeïtat és una condició necessària de la nostra identitat. No podem deslligar la nostra persona del nostre cos, tot i que sovint mantenim amb “el nostre cos” relacions de contrarietat. Aquesta contrarietat es manifesta quan “la corporeïdad (...) es amenazada por la enfermedad, pero también por la estigmatización social; nos vemos forzados a realizar trabajos faciales y reparaciones corporales” (1989:32).

La seva influència serà evident en les discursivitats corporals, especialment amb algunes de les seves aportacions més contundents: “tenemos cuerpos, pero somos también, en un sentido específico, cuerpos; nuestra corporeïdad es una cuestión necesaria de nuestra

¹³² Vegeu la bibliografia de referència al final de la tesi doctoral.

identificación social, de modo que sería absurdo decir he llegado y he traído mi cuerpo conmigo” (1989:32)¹³³.

Una segona perspectiva des de la qual s'ha tingut el cos com a element central de les seves recerques ha estat dirigida per David Le Breton a la Universitat Marc Bloch de Strasbourg, a través del grup de recerca *Symbolique du corps*. Le Breton és un dels autors més prolífers pel que fa a la publicació de llibres i recerques al voltant del cos. D'entre els seus treballs, els més destacables són: *Corps et sociétés. Essai de sociologie et anthropologie du corps* (1985); *Anthropologie du corps et modernité* (1990); *La sociologie du corps* (1992), *L'adieu au corps* (1999), *Signes d'identité* (2002) i *La Peau et la Trace. Sur les blessures de soi* (2003).

Tots aquests treballs de Le Breton avancen en dues direccions clares:

- a) La *fonamentació* (juntament amb els treballs de molts altres autors) d'una sociologia del cos a través de la qual ha anat generant una base epistemològica necessària¹³⁴.
- b) L'*anàlisi* dels nous usos socials que el cos va prenent, especialment de la modernitat cap aquí. Aquests nous usos són molt diversos i abracen aspectes com els tatuatges, els *piercings*, el cos i l'educació (des d'una dimensió simbòlica), els implants tecnològics corporals (els nous usos socials del cos en el camp de la medicina), el cos i la tecnociència, els trasplantaments, el cos en situació de risc, el cos silencià, etc.

D'entre aquestes darreres recerques de l'autor francès, la més interessant és la que estudia quin comença a ser el paper del cos en la cibersocietat, a través del que anomena el cos "*surnumeraire*". Un exemple d'aquesta tendència la trobem en el llibre *Adieux au corps* (1999) i en l'article "la délivrance du corps. Internet ou le monde sans

¹³³ Ens sembla important anotar el que el mateix Turner diu en relació amb els autors que han influït en la seva teoria del cos: "Las influencias teóricas de este estudio particular del cuerpo son numerosas, pero aquellos enfoques que sobretodo se interesan en el significado del cuerpo, de su construcción social y de su manifestación, han sido los más formativos: Oliver W. Sacks en *Awakenings* (1976), Norbert Elias en *The Civilizing Process* (1978), Mikhail Bakhtin en *Rabelais and his World* (1968), Susan Sontag en *Illness as Metaphor* (1978) y George Groddeck en *The Meaning of Illness* (1977)" (1989:30).

¹³⁴ Altres autors que han treballat en la fonamentació de la disciplina de la sociologia del cos han estat: Turner, Berthelot o Guibentif.

mal” (2001). La seva obra al voltant del cos, proposa una gran varietat d’enfocaments, sobretot a través de la malaltia i el desig, a través dels quals el cos podria esdevenir la part central dels estudis sociològics.

Però una de les grans aportacions de Le Breton se centra a estudiar la concepció del cos com a “matèria inacabada”. Per a aquest mateix autor:

Dans nos sociétés le corps tend à devenir une matière première à modeler selon l’ambiance du moment. Il est désormais pour nombre de contemporains un accessoire de la présence, un lieu de mise en scène de soi. La volonté de transformer son corps est devenue un lieu commun (Le Breton, 2002:7).

Des d’aquesta perspectiva s’ha dedicat en els darrers treballs a estudiar les formes d’acabament d’aquest cos “inacabat” a través dels tatuatges, els *piercings* i altres tipus de pràctiques de transformació (o acabament) corporals. Per a ell, aquest fenomen té una relació directa amb la necessitat, especialment dels joves, de recuperar formes “tribals de ritualitzar els pas per diferents moments de la vida. La desaparició “oficial” del “marcatge” social ha comportat aquesta tornada al cos com a espai d’inscripció subjectiva, de reafirmació i de resistència davant l’existència efímera.

4.10. El cos i la societat de la informació

En les noves dimensions en què ens immergeix la societat de la informació, la tecnologia, internet i en general el que s’ha denominat “ciberespai”, el cos hi juga un paper que podem designar com controvertit¹³⁵. Alguns dels teòrics del ciberespai afirmen que el cos pren, a la llum de la dimensió virtual, una nova concepció (Haraway 1995, Dyaz 1998, Dery 1998) que es torna mediatitzada justament per la no presència corporal. Segons Dery, "en la cibercultura el cuerpo es una membrana permeable cuya integridad es violada y su santidad amenazada por rodillas de aleación de titanio, brazos microeléctricos, huesos y venas sintéticos, prótesis de senos y de pene, implantes

¹³⁵ Per a Echeverría “uno de los grandes temas del siglo XXI es la incidencia de la nuevas tecnologías sobre el cuerpo humano” (2003:13).

cocleares y caderas artificiales" (1998:254). Per aquests autors, el cos és una espècie de vestigi arqueològic, prova de l'existència d'una antiga humanitat, que cerca passar a un nou estadi on la ment s'ha alliberat dels límits corporals. També per al biòleg i informàtic Dyaz "la tecnología invade nuestro cuerpo y lo mejora, o al menos lo modifica a nuestro gusto" (1998:26) donant obertura a les possibilitats de variar allò que de forma natural ens ha estat donat. Aquesta modificació d'allò natural, que podem designar com a fusió de la natura i la cultura (en clau d'artifici), pot ser interpretada com "la verdadera revolución, donde tecnología y carne se funden en un todo armónico, o donde la modificación de nuestro genoma puede librarnos de pesadas lacras y enfermedades de transmisión genética" (1998:26). Aquest plantejament és reafirmat per Marchesini quan a l'analitzar el paper del cos en el cinema i la literatura diu que:

L'orrore per il corpo, su cui si basano la narrativa e la cinematografia splatter-horror, ha varie origini: da una parte vi è un'esaltazione della forma perfetta che controlateralmente porta a un rifiuto per ogni segno di invecchiamento, alterazione, disabilita, dall'altra vi è sempre minor consuetudine con l'organico che esalta contemporaneamente la paura e la curiosità verso il corpo smembrato (Marchesini, 2002:217).

Els avenços tecnològics dirigeixen bona part de les recerques en les connexions entre cos i tecnologia i possibiliten l'experimentació de noves sensacions corporals. Alguns dels experiments giren entorn als guants digitals (VPL DataGlove) i als vestits electrònics. En relació amb aquests artefactes, Bill Gates planteja el següent:

En el caso del tacto, la idea que tiene más cuerpo es la que se podría hacer un body y forrarlo con pequeños sensores y dispositivos de realimentación que pudiesen ponerse e contacto con toda la superficie de la piel (Gates, 1995:130).

El conjunt de formes de pensar i estudiar el cos i la persona en la cibersocietat pot organitzar-se de la forma següent¹³⁶:

¹³⁶ Nosaltres hem adaptat un esquema general proposat per Marchesini (2002:228). En relació amb aquests autors, algunes de les seves sobres són: Moravec, (1994), More, (1999), Chislenko (2002), Dery (1998), Stelarc (1994), Haraway (1995), Kelly (1996) i Deitch. (1992). Per a una altra aproximació al tema és recomanable la lectura del treball de Terranova (2002). Per a Terranova el terme *transhumà* prepara el pas de la humanitat a la posthumanitat. Ella situa el moviment en el grup Entropia, que es diferencia clarament del moviment cyberpunk, que empen les revistes *2600* i *Mondo 2000* com a plataformes d'expansió del seu moviment. Es tracta d'un moviment contracultural que cerca oferir alternatives a les corporeïtats biològiques, i ho fan, sobretot, a través de l'activisme al ciberespai.

- **autors que parlen de *transhumanisme*** i per als quals el cos serà desmuntat i reprogramat per tal de poder-ne facilitar la substitució per altres peces tecnològiques. Hi podem trobar a Moravec, More i Chislenko com a principals representants.
- **autors que parlen de *hiperhumanisme*** i que defensen que el cos serà reforçat a través de les noves potencialitats perceptives i operatives i gràcies a noves reconfiguracions que el facin més controlable. Els autors més significatius són Dery, Kerckhove i Stelarc.
- **autors que proposen el terme *posthumanista*** per als quals el cos estarà immers en una tempesta postfordista en la qual considera superada la pretenció de possessió i domini de les persones damunt dels seus cossos. Per aquests autors el cos passa a estar conjugat amb el món. Els principals representants d'aquesta línia de pensament són Haraway, Kelly i Deitch.

Es fa evident una lectura d'aquest corrent en clau de retorn al model antropològic dualista, que a l'era d'Internet es materialitza en una antropologia dualista que pot ser denominada “dualisme virtual”¹³⁷. Aquesta antropologia dualista virtual és reafirmada en els treballs de l'especialista en robòtica Moravec quan planteja que: “dans l'état actuel des choses nous sommes d'infortunés hybrides, mi-biologiques mi-culturels: beaucoup des traits naturels ne correspondent pas aux investions de notre esprit” (1992:11). Per a ell —aferrant-se estrictament al pensament cartesià—, el cos arruïna la tasca del nostre esperit¹³⁸. El neoplatonisme traslladat a l'espai virtual és prou gràfic si resseguim la proposta de John Barlow en la seva Declaració de la independència del ciberespai: “queremos crear una civilización de la mente en el ciberespacio” (Molinuevo, 2003:106-107).

Però tot això que ens pot semblar estrany i futurista té en aquests moments aplicacions i realitats molt concretes i definides. Aquestes van des de totes les opcions reals dels usos que ofereix Internet fins a la nova dimensió dels cossos diferents en el ciberespai. Per a Le Breton la nova perspectiva dels cossos en el ciberespai és molt important perquè “la

¹³⁷ Per a Marchesini, “il modelo dualista rafforza cioè l'idea di un corpo sostrato, un corpo ambiente all'interno del quale si agita, inquieto e insoddisfatto, lo spirito immateriale” (2002:213).

¹³⁸ Cal notar la semblança de l'afirmació de Moravec i la sentència de Plató: “el cos arruïna l'esperit” dirà el primer; “el cos és una presó per l'ànima” dirà el segon.

suppression du corps favorise les contacts avec nombreux interlocuteurs” (2001) ¹³⁹. Aquesta “supressió” virtual del cos possibilita, ja en aquests moments, que algunes persones amb discapacitat puguin “navegar” per la xarxa sense topar amb barreres arquitectòniques¹⁴⁰, culturals i/o socials que els privin de ser considerats subjectes de ple dret.

A l’espai virtual s’han esborrat els rostres, l’estat de salut, l’edat, el sexe, la configuració física, etc. Sobre aquest tema Yehya apunta que “también un individuo deforme podría aceptar la oportunidad de abandonar su maltrecho cuerpo para que su mente pudiera ser trasladada a una base de datos” (2001:18). Els internautes, en un principi, es troben en una situació d’igualtat davant la resta d’internautes¹⁴¹.

Per altra banda l’espai virtual ofereix una nova dimensió que interessa amb escreix els joves: la cibersexualitat. Velena proposa que el cibersexe és una espècie de psicoanàlisi alternativa on tots els usuaris poden “despullar-se” de les seves màscares, de les seves cuirasses, sense por que ningú no es rigui de ningú (1995:149). La por al contagi a través del cos (la sida com a principal temor) ajuden a desenvolupar tota una dimensió prou significativa de la cibersexualitat.

4.11 Queer Theory

La *Queer Theory* sorgeix als EEUU durant els anys 80 i es posiciona com una crítica a l’heteronormativitat¹⁴². Es tracta de deconstruir les construccions socials dels patrons

¹³⁹ Le Breton ha desenvolupat l’expressió *Corps surnuméraire*, segons la qual “l’acteur se tourne avec ressentiment vers un corps marqué du péché originel de n’être pas un pur objet de création technoscientifique (...) La création sans corps et aussi une valeur de l’informatique” (1992:113).

¹⁴⁰ En aquests moments existeixen programes que faciliten la navegació a persones amb ceguesa o amb baixa visió. Igualment cada vegada s’han desenvolupat més les interfícies per tal que les persones amb discapacitat física puguin utilitzar les noves tecnologies que donen accés a la xarxa virtual.

¹⁴¹ No és el nostre objectiu desenvolupar aquest tema de l’accés i l’ús democràtic d’internet, però sí que volem apuntar que com tots els avenços comporten que algunes persones en restin al marge. Així doncs en aquests moments es parla ja de “l’esclatxa digital” creada entre aquells que poden accedir amb regularitat a la xarxa i els que en resten al marge per motius diversos. Desenvolupament aquesta temàtica amb més amplitud en el capítol 9.

¹⁴² Es tracta d’un terme anglès que en cap dels textos amb els quals hem treballat no ha estat traduït. Es tracta, seguint a Ochoa d’ “una categoria local estadounidense (es lo que te llamaban en la escuela cuando se burlaban de ti), que mediante la hegemonía teórica que permite la publicación y circulación de textos

corporals que han estat donats i que exclouen a una part dels subjectes d'aquest ideal heteronormatiu. Tal i com apunta Ochoa “el compromiso de la queer theory es de entender a los procesos y actores sociales fuera de un marco normativo imaginar el sujeto teórico sin ninguna trayectoria reproductiva, moral o económica fija” (2003). Per tant, la proposta *queer* passa per repensar tots els exercicis possibles de construcció/constitució de cossos estandarditzats i normativitzats. Ser corporalment “normatiu” passa a ser l'objectiu més clar que la teoria *queer* vol deconstruir¹⁴³.

En aquest sentit, compartim amb López les possibilitats d'aplicar el discurs *queer* a altres camps socials: “porque los procesos de normalización no sólo afectaron a los procesos de objetivación de la sexualidad, sino a otros procesos de catalogación social que afectan a las categorías como son la raza, el género o la clase social” (2003:105).

La creixent producció de discursos *queer* respondria a l'intent de resituar idees més o menys elaborades pels col·lectius gay i lesbià que no plantejaven una revisió oberta i global de les corporeïtats. Però alhora a una necessitat de persistència del terme perquè cal ser pensat i revisat de forma constant. Per a Butler “el término queer atrae a una generación más joven que quiere resistirse a la política más institucionalizada y reformista, generalmente caracterizada como gay y lesbiana” (2002a:321). La mateixa autora proposa l'ús de terme *queering* per designar l'activisme de construcció/revisió/ús/afiliació de les seves pràctiques, amb la finalitat de resituar els discursos que produeixen i no caure novament en alguns errors d'exclusió de determinades corporeïtats¹⁴⁴.

Un dels grups activistes *queer* proposa aquesta declaració de principis:

Somos extranjeros. Somos extrangéneros. Resistimos a lo humano, a ser persona, sujeto o individuo. Nuestro sexo es protésico, cibernético, precario,

norteamericanos por todo el mundo ha viajado mucho” (2003). Butler també fa referència a l'origen del terme: “cuando el término se utilizaba como un estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada, el usuario del término se transformaba en el emblema y el vehículo de la normalización y el hecho de que se pronunciara esa palabra constituía la regulación discursiva de los límites de la legitimidad sexual” (2002a:313).

¹⁴³ Aquest aspecte pren una forma rellevant en la nostra tesi, que parteix de la idea de construcció cultural de les normativitats, tal i com mostrem en el capítol següent.

¹⁴⁴ Per a Butler es tracta sobretot de “transformarse en un sitio discursivo cuyos usos no pueden delimitarse de antemano (...) no sólo con el propósito de continuar democratizando la política queer, sino además para exponer, afirmar y reelaborar la historicidad específica del término” (2002a:323).

múltiple. Cuerpos que importan. Cuerpos que soportan. Cuerpos que sudan. Drogamos nuestros cuerpos, los operamos, los hormonamos, los modificamos. Resistimos con cuerpos transfonterizos, abyectos, sucios, raros. Resistimos al cuerpo médico-policial (...) Mensaje en una botella: resistimos a la criminalización de l@s trabajado@s del sexo. Combatimos la matriz heterosexual, la lesbofobia, la homofobia y la transfobia institucionales. Okupamos el espacio de la asignación de género y sexo, y resistimos en los laboratorios. (Hartza, 2003).

És amb reivindicacions com la que acabem d'exposar, que la teoria *queer* considera la identitat sexual com una narrativa a través de la qual es construeix la subjectivitat. Aquesta cal que sigui llegida a la llum de totes les variables que en un moment o altre entraran en joc (gènere, sexualitat, ètnia, capacitats/discapitats) per tal d'obrir-se a una construcció no estancada de les identitats.

Podem situar a la *queer theory* com una de les teories sobre el cos més radical i que proposa amb més claredat transgredir els patrons monocorporals establerts per les diferents polítiques de ciutadania que segueix produint discursos per revisar les corporeïtats¹⁴⁵.

4.12. Pedagogia i hermenèutica del cos

El darrer apartat que presentem al parlar de la teoria del cos és el que s'ha produït sota la nomenclatura que podríem designar com *pedagogia i hermenèutica del cos*. Els dos

¹⁴⁵ Són rellevants dos espais de producció de discursivitat *queer* en el nostre país. Les jornades que han tingut lloc del 17 al 23 de març de 2003 a la Universidad Internacional de Andalucía amb el títol *Retóricas de Género: Políticas de identidad, performance, performatividad y prótesis*. Allí definiren el gènere com "incorporació protèsica" tractaven tota mena de plantejaments no normatius de la construcció de les corporeïtats. (Vegeu una part del material de les jornades a <http://www.uia.es/artpen/estetica/estetica01/main.htm>). L'altre espai de producció de discursos *queer* en el nostre país és el Seminario Olisbos del Departament de Filosofia de la UNED. Tal i com afirmen en la seva presentació: "el seminario Olisbos nace en el curso 2002/03 interesado en crear un espacio de reflexión filosófico sobre estudios de género, teoría queer, ensayo gay, feminismo lesbiano, transgénero, etc. abordando temas corrientes, figuras, teorías, que además de considerarse de actualidad han supuesto un rotundo desafío discursivo para el campo filosófico, no sólo por la novedad con que tratan conceptos, términos y tópicos filosóficos de siempre, revisitados desde puntos de vista absolutamente originales, sino porque dicha reflexión se ha hecho desde campos ajenos a la filosofía, escamente interesada en la crítica cultural" (en línia: http://www.uned.es/dpto_fil/seminarios/enclaves/olisbos/quienes.htm)

autors que pensem que són més rellevants d'aquesta perspectiva són Octavi Fullat i Conrad Vilanou.

Bona part de l'obra d'Octavi Fullat ha girat entorn a l'antropologia filosòfica de l'educació. Un dels temes sobre el que més ha reflexionat l'autor és la relació entre allò natural i allò cultural en els processos educatius de la humanitat. És justament en el marc d'aquest tema de les relacions entre natura i cultura que afronta el paper del cos en l'educació. L'interès d'Octavi Fullat pel tema del cos ve de lluny, i els seus primers treballs els va publicar en moments en els quals pocs investigadors del nostre país reflexionaven, més enllà de l'educació física del cos, sobre l'educació corporal.

El gruix dels treballs inicials, que anaven analitzant diferents mirades possibles sobre el cos, varen ser publicats a *La Vanguardia* entre el 1988 i 1989¹⁴⁶. Aquests treballs reflexius plantejats des d'una perspectiva més global varen ser repesos en una comunicació que l'autor presentà al *Symposion Internacional de Filosofia de l'Educació* en el treball titulat "El cos educand" on proposava algunes de les seves principals idees entorn a la pedagogia del cos. Per a Fullat, "l'home és un cos educand. No he escrit educable" (1989:159); aquesta diferència entre "educanditat" i "educabilitat" es fa palesa quan compara el cos humà amb el dels animals. Per a ell, l'elefant i el dofí són educables, mentre que en l'home allò significatiu és la condició "d'educanditat". I segueix dient que "passar de la possibilitat de ser això o allò, a ser això o allò, és tasca que ateny a l'educació. Els actes educands van transformant progressivament el cos educand en cos parcialment educat" (1989:161).

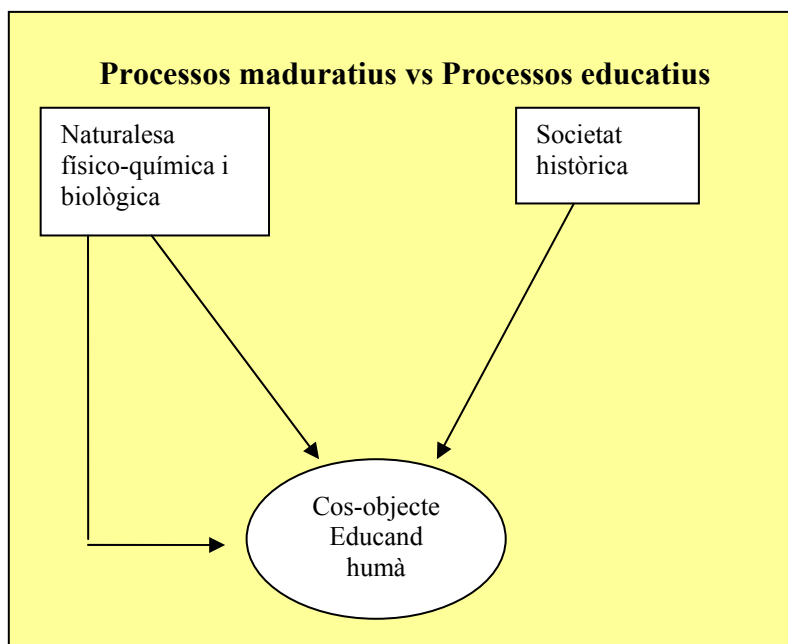
Aquestes idees són presents en bona part dels seus treballs, però on agafen un sentit més ampli és a la primera part de *Le parole del corpo*. A l'inici del llibre Fullat es pregunta *Què és l'home?* I la resposta que dóna és la següent:

Lorenz risponde da biologo, Lersch da psicologo, Marcuse da sociologo; Cassirer dal punto di vista dell'idealismo e Coreth dell'ermeneutica. Personalmente ritengo più opportuno analizzare l'uomo partendo dal suo mondo immediato, cioè dal corpo (Fullat, 2002:21).

¹⁴⁶ Alguns dels articles publicats a *La Vanguardia* són: "El cuerpo olímpico", "Cuerpo carne", "Cuerpo-cárcel", "Cuerpo sida", "El cuerpo del mundo", etc.

El cos humà, malgrat que és una realitat evident, no sempre el podem veure perquè sovint es troba cobert de vels. La tasca que porta a terme al llarg dels 42 breus capítols sobre el cos és la de separar la de la seva aparença.

Figura 4.1: Processos maduratius i educatius segons Fullat¹⁴⁷



[Fullat, 1995:39]

La pedagogia del cos que proposa Fullat, passa per “educar la consciència corporal o cos-propri, en el sentit d’avivar-la i esperonar-la, i no en el sentit de manufactura-la o confeccionar-la” (1989:164). Ens trobem en un cruïlla en la qual s’entrecreen una *pedagogia del cos físic* i una *pedagogia del cos simbòlic*. No es tracta tampoc de deixar de banda la pedagogia del cos físic (*Körper*), sinó més aviat de donar cabuda a la pedagogia del cos simbòlic (*Leib*) que fins ara havia restat amagada. Per a Fullat el cos humà és un cos viu “che non è sempre *corpo-oggetto*, ma è anche *corpo-proprio*”

¹⁴⁷ Sobre aquesta idea Fullat planteja que “El zoon politikon o animal educandum, El-que-tiene-que-ser-educado si quiere ser, se forma inexorablemente a partir de la Physis o esfera de lo real no-humano y a partir de la Polys o ámbito histórico o intencional, que es costumbre denominar sociedad” (1995:23).

(2002:26). En la pedagogia del cos, però, l'hermenèutica tindrà un paper central¹⁴⁸. A través d'aquesta es podrà interpretar el cos des de la construcció social que s'ha anat fent en els cossos dels educands.

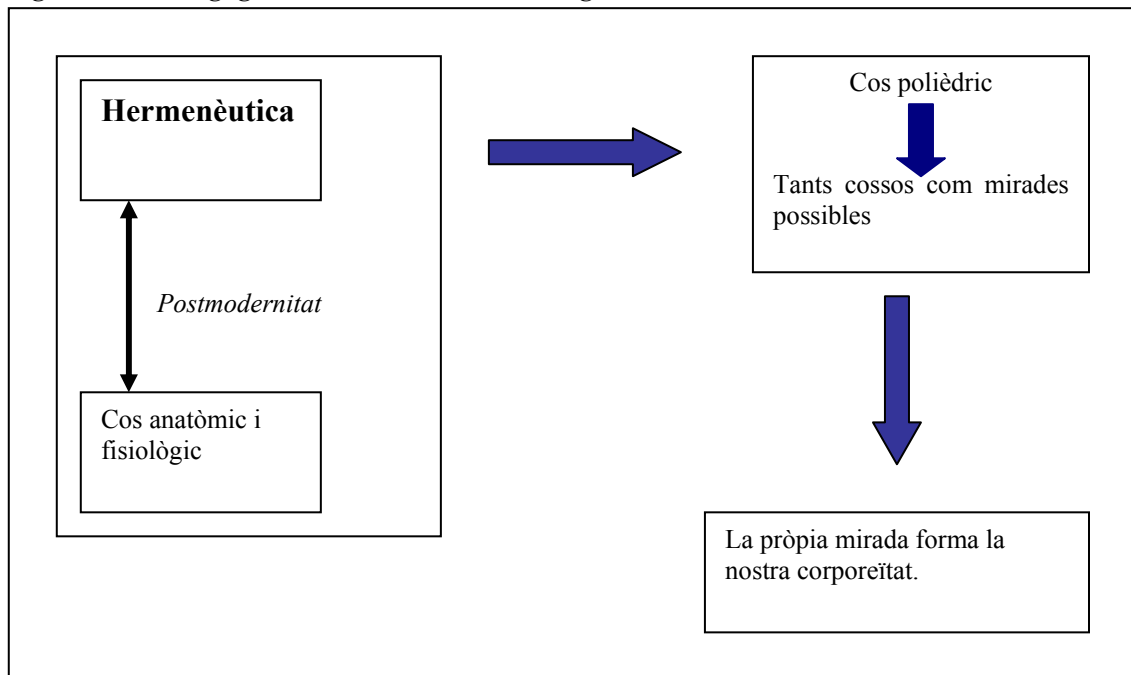
L'hermenèutica representa també per a Vilanou el gir cap a una reflexió sobre l'estatut epistemològic de les ciències humanes. Aquesta interpretació del cos té el fenomen en l'afirmació que fa l'autor i que sustenta que “el cuerpo es el huésped silencioso de la cultura por lo que posee un alfabeto que es posible conocer y descodificar” (2001). El seu projecte en relació amb la perspectiva social i cultural del cos passa per posar en pràctica el model hermenèutic i interpretar-ne i reconstruir-ne les realitats.

El recorregut de l'autor en relació amb la teoria del cos comença en els seus estudis sobre educació física i es consolida en els seus treballs al voltant de la construcció social i l'hermenèutica del cos. La reflexió entorn al mite mecànic i als models corporals (ja descrits per Homer i Apoloni) el portarà a afirmar que “la imagen del cuerpo humano se articuló a través de la analogía entre el cuerpo y la máquina” (2002). Però el cos mecànic esdevindrà amb el temps un cos a motor que s'assimilarà a la màquina de vapor i que es correspon amb l'època en la qual es consolida l'esport.

Aquesta evolució del cos mecànic al cos màquina finalitza, almenys en una etapa prèvia a l'actual, amb l'holocaust. “La destrucción sistemática y planificada de tantos cuerpos —dirà Vilanou— adquiría una lúgubre luz humana: todo se reducía a materia anónima y mutilada” (2001). La reconstitució i la conseqüent hermenèutica del cos passa obligatòriament per parlar de la seva interpretació del *cyborg*. Marcadament influït pels treballs de Haraway, proposa que el cos en el context virtual, en el qual ja ens trobem vivint, ens provoca que sovint volem oblidar el nostre propi cos, doncs s'ha convertit en una ombra que ens persegueix.

¹⁴⁸ Octavi Fullat ha emprat l'hermenèutica en molts del seus treballs. És especialment rellevant el treball de síntesi sobre el mètode hermenèutic publicat com “El método hermenéutico en la investigación no formal”, dins L. Nuñez (Ed.) *Metodologías de investigación en educación no formal*. Sevilla: Preu-Spirola. També a “Les ciències de l'educació com a Ciències Socials” (*Revista Catalana de Pedagogia*, en premsa) farà referència a l'hermenèutica dient que “l'hermenèutica i la fenomenologia, a més a més dels mètodes qualitius —d'investigació-acció, etnogràfics, d'històries de vida...— converteixen en acceptable la investigació en ciències humanes i socials”.

Figura 4.2: Pedagogia i hermenèutica del cos segons Vilanou



[Elaboració pròpia]

La pedagogia del cos de Vilanou ens situa en una pràctica de reconfiguració del cos. I aquesta tasca passa obligatòriament per “reconfigurar un univers simbòlic y relacional en torno al cuerpo humano que, en lugar de ser dominado, segregado o colonizado, pueda despertar la conciencia de una nueva realidad social y individual” (2001). Ja no existeix un únic model corporal, sinó que existeixen molts cossos, que tenen moltes formes diferents i que segueixen molts models diferents en funció de múltiples variables: la raça, el gènere, l’edat, la llengua, la procedència, etc.

4.13. Recapitulació.

En aquest capítol hem estudiat i sistematitzat les principals aproximacions al tema de cos des de la seva perspectiva teòrica. Per fer-ho, ens hem servit d'aquelles disciplines que, per les seves característiques o aproximacions al tema, estaven en la línia que hem enfocat la nostra tesi doctoral. A través dels diferents autors amb els quals hem “dialogat”, hem pogut constatar que existeixen moltes “mirades” possibles al tema del cos i que cadascuna serveix per donar-li matisos diferents.

Des de la perspectiva que dona la psicoanàlisi fins a la pedagogia hermenèutica del cos, hi ha variades lectures i models teòrics que cerquen explicar el paper del cos en la societat, com a element constitutiu de la persona, com a espai d'inscripció subjectiva, com a element material obsolet, com a eina de resistència i subversió, com a element comunicador, etc. Aquestes possibles lectures i formes d'entendre el cos queden recollides, a grans trets, en el plantejament de Brohm:

Du corps productif au corps expérimental (sportif), en passant par le corps politique, le corps expressif, le corps médicalisé (psychiatrisé) ou le corps d'amour, le “corps” est toujours un point de vue partiel ou normatif, une fiction théorique, un modèle d'intelligibilité, une élaboration conceptuelle (spéculative) ou une possibilité pratique (un dispositif d'action, une forme d'intervention, un savoir-faire ou savoir être) qui constitue un objet comme objet d'étude et de traitement, isole ou privilégie tel segment, telle fonction, telle capacité du corps, valorise ou stigmatise ses fondements ontologiques (Brohm, 2001:42).

Hem pogut veure com alguns autors, entre els quals el més rellevant és Michel Foucault, formen part de les bibliografies utilitzades per aquells que s'han endinsat en la reflexió teòrica sobre el cos. Des del moviment feminista fins als teòrics del ciberespai, passant per l'hermenèutica del cos, la mirada de Foucault travessa dels obres de bona part dels teòrics contemporanis del cos.

Finalment, hem pogut constatar la poca producció de *teoria del cos* en el camp de la pedagogia, i en concret en el camp de la pedagogia a l'Estat espanyol. En el nostre cas

ens hem limitat a estudiar, en aquest apartat, què en diuen Fullat i Vilanou, doncs la tercera part de la tesi doctoral estarà centrada a estudiar de manera més extensa la producció de teoria del cos en la pedagogia.

El capítol quatre ha servit per a fonamentar les bases teòriques de la concepció social del cos. Una concepció que “construeix” a través de la seva mirada els cossos i que els agrupa, habitualment, en dos grans blocs: els cossos ortodoxes i els cossos heterodoxes. El tema de la construcció social dels cossos és el que ens ocuparà en el capítol cinquè.

Capítol 5: La construcció social del cos

El cuerpo es un organismo material, pero también una metáfora; es el tronco además de la cabeza y los miembros, pero es asimismo la persona (como en cualquiera y en alguien) [...] El cuerpo es la característica más próxima de mi yo social, un rasgo necesario de mi situación social y de mi mi identidad personal, y a la vez un aspecto de mi alienación personal en el ambiente natural.

[Turner,1989:32-33].

Este planteamiento suscita el reflejo condicionado de escribir el tópico texto sobre la “construcción social” de las categorías de lo Natural y lo Social. Esto parece sencillo y después de todo, no hay nada malo ni obstruso en recordar que los seres humanos usan el lenguaje, entre otros fines, para diseñar taxonomías que utilizan éstas para imponerse unos a otros la disciplina de agregar diversas porciones del mundo de manera sistemática bajo un mismo nombre de clase y comportarse respecto de los ejemplares de esas clases de modos habituales y regulares preestablecidos.

[Iranzo, 2002]

5.1. Introducció

La idea que el cos és una construcció social ha estat desenvolupada per diferents autors entre els quals cal destacar les aportacions fetes per Turner (1984, 1989, 1994a, 1994b), Le Breton (1990, 1992, 1994), Salinas (1994), Buñuel (1992, 1994), Bolufer (1999), (2002), Fuss (1990) , Foucault (1991) i Detrez (2002). Els seus treballs ens han servit com a marc teòric de referència en la tasca de reconstrucció i anàlisi dels discursos pedagògics contemporanis al voltant del cos.

Malgrat que hi hagi tot un conjunt de treballs que segueixen la mateixa línia analítica que el nostre, pràcticament no n' existeixen que se centrin en la construcció de la pedagogia corporal contemporània. En aquest cinquè capítol analitzarem com s'ha desenvolupat la *Teoria Construcccionista* i quin és el paper que juga en l'anàlisi del cos. Per fer-ho, partirem dels treballs de Berger i Luckmann (1988), de Gergen (1985), de Burr (1990) i d'Ibáñez (1990) que ens introdueixen directament a la teoria del *construcccionisme social*, però també seguirem els autors més amunt esmentats que connecten la *construcció social* amb la *construcció social del cos*.

Una vegada plantejat el marc teòric, ens centrarem a diferenciar dues formes —no necessàriament excloents— d'interpretar els cossos; això és des d'una hermenèutica *biològica* (allò que ens ve donat de forma natural) i des d'una hermenèutica *social* (allò que construïm socialment). En tercer lloc, analitzarem les raons per les quals el cos té un component important de construcció social i no només un component de constitució biològica. Acabarem el capítol amb una revisió i anàlisi de la construcció sociocorporal de la monstrositat.

5.2. La teoria construcccionista

La teoria del Construcccionisme Social parteix, inicialment, del model proposat per Berger i Luckmann l'any 1966 a *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, on exposen el que pretenen demostrar que “és fonamentalment, que la realitat es construeix socialment, i que la tasca de la sociologia del coneixement consisteix a analitzar els processos pels quals això esdevé” (1988:11). L'obra de Berger

i Luckmann ha esdevingut una lectura de referència per als estudis que analitzen com determinades realitats socials han estat *construïdes*. La importància de la lectura d'aquesta obra és refermada en el treball de Burr quan manifesta que:

El deute més important del construccionisme social pel que fa a la sociologia és el llibre de Berger i Luckmann (...) on s'aplica un punt de vista antiessencialista a la vida social i s'afirma que els éssers humans creen i després sustenten tots els fenòmens socials col·lectivament: mitjançant les pràctiques socials (1996:21).

Els autors parteixen de la sociologia del coneixement com a mètode per conèixer la realitat i per desxifrar els seus processos de construcció¹⁴⁹. La necessitat de desenvolupar aquesta sociologia del coneixement ve donada “per les diferències que hom pot observar entre diverses societats, tocant a allò que en elles es dona per descomptat que és coneixement” (Berger i Luckmann, 1988:13). Allò que coneixem, allò que sabem ¿té un caràcter universal i es vàlid per a totes les societats i les cultures? o contràriament ¿depèn de cada context sociocultural? Per als construccionistes socials la resposta és molt clara: és necessari poder ubicar el coneixement en cada context sociocultural. Tenint en compte aquest necessari exercici d'ubicació del coneixement, Berger i Luckmann distingeixen tres processos fonamentals: l'exteriorització, l'objectivació i la interiorització.

- **Exterioritzar** significa actuar de tal forma que el que realitzem repercuteixi en el món. Proposen com les pràctiques socials poden arribar a construir el món, i també —i això és el més significatiu per al tema que nosaltres estem estudiant— com l'experiència que podem tenir del món ens sembla que té una naturalesa fixa i totalment independent de la nostra mirada. Aquesta idea és reiterada per Pluymaekers i Ausloos, dos dels teòrics de la teràpia familiar més rellevants dels països francòfons: “le constructionisme social insiste sur l'influence de la culture et du langage comme facteurs déterminants de la relation interpersonnelle et donc sur l'importance du sens, de l'interprétation et de la subjectivité” (1997:63).

¹⁴⁹ Tal i com afirmen els mateixos autors la sociologia del coneixement (*Wissenssoziologie*) va ser fundada per Max Scheler. La publicació de *Die Wissensformen und die Gesellschaft* el 1925 dona pas a la formulació bàsica d'aquesta sociologia. En aquest sentit, Berger i Luckmann afirmen que “la sociologia del coneixement s'ocupa de la relació existent entre el pensament humà i el context social en el qual sorgeix” (Berger i Luckmann, 1988:15).

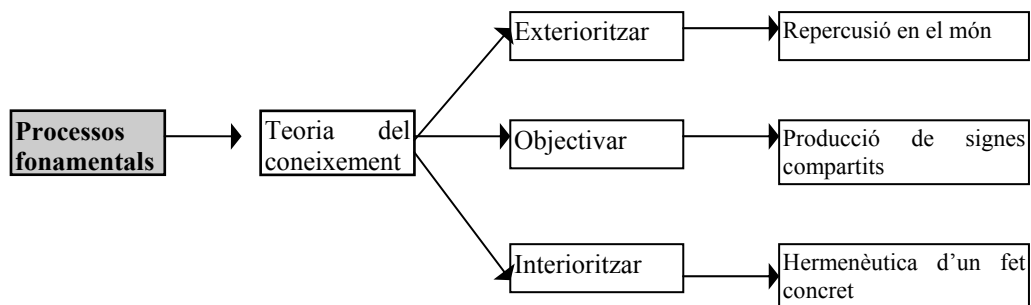
- L'**objectivació** té com a finalitat poder sistematitzar els processos subjectius a través dels quals es construeix el món intersubjectiu del sentit comú, diran Berger i Luckmann (1988:38). Aquest procés es pot concretar de diferents formes i una d'elles és la significació, o el que seria el mateix, la producció humana de signes. A través de l'objectivació podem compartir, podem fer presents objectes que altrament no ho serien. Per als dos autors el procés d'objectivació té un fort sentit quan es tracta del llenguatge. El llenguatge es presenta dotat d'una facticitat exterior a la persona i se li imposa actuant de forma coaccionada. Però malgrat les imposicions, el llenguatge és el que permet produir coneixement objectivat a partir de l'experiència¹⁵⁰. El paper del llenguatge, a través de l'objectivació de coneixements, permet a la persona col·locar-se dins la societat¹⁵¹.
- La **interiorització** pot ser definida com l'aprehensió o interpretació immediates d'un esdeveniment objectiu portador de sentit. A través de la interiorització el món social objectivat és reintroduït en la consciència gràcies a la socialització, manifesten Berger i Lukmann (1988:92). Es tracta d'un procés a través del qual s'arriba a la comprensió dels altres i de l'aprehensió del món com a realitat social significativa. Però la comprensió i l'aprehensió dels altres i del món no es porta a terme de forma autònoma per part del subjecte, sinó que aquest parteix de la seva experiència, del món en el qual ja està vivint. No pot obviar aquesta experiència, aquesta immersió en el món. El més significatiu del procés d'interiorització és que el subjecte comprèn el món en el qual l'altre viu i d'aquesta forma el món de l'altre esdevé el seu propi món (Berger i Luckmann, 1988:184).

Els tres mecanismes del procés de construcció social els hem detallat en la figura següent:

¹⁵⁰ A l'obra de Burr el tema del llenguatge és tractat de forma més crítica en relació amb la producció de coneixement objectiu. L'autora afirma que "els autors construccionistes diuen tot sovint que el llenguatge no és transparent; és a dir, que hauríem de malfiar-nos de la idea, generalment acceptada, que el llenguatge no és sinó una mà innocent que posa els nostres pensaments a l'abast dels altres" (1996:42-43).

¹⁵¹ En altres apartats de la tesi emprarem el terme *incorporació social* com a sinònim de posar el cos en societat. Un cos, afegim ara, que es socialitza a través de poder comunicar i poder fer ús del llenguatge.

Figura 5.1: Els mecanismes de construcció social de la realitat



[Elaboració pròpia]

Podem observar com les tres característiques que fonamenten el procés de construcció de la realitat es corresponen a característiques essencials del món social, i que són les següents:

- la societat és un producte humà
- la societat és una realitat objectiva
- l'home és un producte social

Potser el més significatiu de la teoria construccionista és que es tracta d'una preocupació pel coneixement sobre la realitat. Una realitat, que tal i com veurem al llarg d'aquest capítol, construeix els cossos a partir de determinats criteris i en funció dels contextos i les situacions interactives en les quals tenen lloc.

5.2.1. El construccionisme social i la postmodernitat

L'aparició del construccionisme social té lloc en un moment històric que afavoreix un discurs inherent específic: la *postmodernitat*. Allò que defineix la postmodernitat és precisament que qüestiona i posa en interrogant els principis que fins aleshores havien regit i ordenat el món. Sobre aquest qüestionament, Lyotard, un dels teòrics més representatius de la postmodernitat, dirà que:

Un artista, un escritor posmoderno están en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante (Lyotard, 1994:25).

Justament l'àmbit de les Ciències Socials s'havia regit a través del que es coneix com a *estructures* (Burr, 1996:23)¹⁵². La contestació i el rebuig d'aquestes estructures "ocultes" que regeixen i ordenen el món és el resultat del postestructuralisme¹⁵³. Autors com Derrida i Foucault són clars exponents d'aquest corrent de pensament¹⁵⁴. Així doncs, el postmodernisme rebutja l'existència d'una veritat última que ordeni el món i el fet que aquest estigui ordenat a partir d'estructures ocultes. És factible afirmar que el rerefons cultural del construccionisme social és el postmodernisme, un corrent que ha possibilitat qüestionar-se les formes de pensament existents. Aquest qüestionament va ser possible, tal i com Vilanou afirma, perquè es tracta:

D'un concepte vague i imprecís (un autèntic calaix de sastre), però per això mateix, és apte per descriure l'hora present en què cohabitaven els valors de la modernitat i la postmodernitat ... La postmodernitat com un laberint: hi ha

¹⁵² Aquells autors que segueixen aquest model són coneguts com a estructuralistes.

¹⁵³ Per a alguns autors com Freud i Piaget "la norma o estructura oculta assoleix l'estatus de realitat profunda subjacent als trets superficials del món, i l'anàlisi d'aquesta altra realitat condueix a la veritat" (Burr 1996:23).

¹⁵⁴ Només esmentem aquests dos autors, tot i que tal i com diu Limón (1997:329) "son muchos los autores que han sido retomados para alimentar esta perspectiva: Wittgenstein, Gadamer, Ricoeur, Rorty, Feyerabend, Lyotard, etc." També Veiga esmenta a la introducció de l'obra *Crítica pos-estructuralista y educación* "Algunos de los textos aquí incluidos se hicieron especialmente para aquel seminario; otros fueron escritos bajo la inspiración de discusiones allí desarrolladas. El hilo conductor que los une es el debate sobre los aportes que la crítica postestructuralista —la inspirada en Derrida, Foucault, Lacan, Lyotard, Rorty, Vattimo y otros— proporciona para la teoría y para la práctica educacional" (1997:7).

molts viaranys però tots són igualment vàlids. Ningú no ens assegurarà que una via és la única i autèntica (Vilanou, 1995:2-3).

El tema de la postmodernitat ha ocupat un espai central en l'obra de Fullat (2002) *Pedagogia existencialista y posmoderna*, on insisteix que Europa va deixant de ser moderna i es troba en situació de trànsit vers la postmodernitat¹⁵⁵. Aquesta situació de traspàs es fonamenta en la idea que Europa:

Vive en un nuevo marco. Han triunfado el capitalismo, el imperialismo, la tecnología planetaria, los antagonismos totalitarios —nazi y comunista—, la exterminación de masas —Shoah judía—, dos guerras mundiales, la cultura del consumismo, la de producción y del ocio, el reino de la técnica y de la eficiencia productora, el predominio de las leyes del mercado mundial, los sistemas político-económicos con voluntad de dominio (Vilanou, 2002b:342).

A banda dels plantejaments lligats directament a la postmodernitat, les idees proposades per Wittgenstein en relació amb les convencions lingüístiques són fonamentals, tant pel que fa a la configuració dels conceptes, com al seu ús i a la producció de coneixements sobre allò a què es refereixen aquests conceptes¹⁵⁶. La praxis de determinades disciplines es fonamenta, en algunes ocasions (i la pedagogia es troba entre aquestes), a emprar el llenguatge com si es tractés de categories naturals, de formats que vénen donats naturalment i que tenen vigència universal. Aquest seria el cas del concepte que és objecte d'estudi en la nostra investigació: *el cos humà*.

En la majoria d'ocasions atorguem al cos una característica ontològica, donat que tenim una paraula que suposadament el designa. Des de la perspectiva construccionista, Ibáñez creu que és necessari que “no se acepte la evidencia con que se imponen a nosotros las categorías naturales, y que se investigue el grado en que los mencionados referentes pueden no ser sino meras construcciones cultural y socialmente situadas, o meros productos de las convenciones lingüísticas” (1990:228-229). I per tant, cal

¹⁵⁵ Fullat concreta, en relació amb la postmodernitat, que “se destaca, en líneas generales, tanto de la premodernidad como de la modernidad, en que contrariamente a estas dos no acepta la existencia de realidad alguna que se presente como absoluta, autónoma y suficiente, trátese de Dios, del Hombre o de la Razón. En la posmodernidad se mueven únicamente dioses, individuos humanos y razones intercambiables” (2002b:343).

¹⁵⁶ Aquesta temàtica és desenvolupada per l'autor al seu llibre *Investigaciones filosóficas*. L'aportació de l'autor influirà directament en els treballs de Harré, on defensa que la interpretació i l'experiència de la nostra humanitat estan determinades per les creences que la nostra llengua porta implícites. Ha estudiat aquest tema a “The language game of self-ascription: a note” dins de K.J. Gergen i K.E. Davis (1985).

qüestionar allò que aparentment ens transmet una realitat com a ontològic, enlloc de percebre-ho com a socialment construït.

Aquestes idees que giren entorn a la construcció social de la realitat depassen el que Berger i Luckmann havien encetat des de la teoria del coneixement i comença a expandir-se cap a altres camps de coneixement i cap a altres aplicacions. Entre d'altres cal esmentar els treballs de Gergen (1984) entorn de l'agressivitat com a discurs, represos un temps després en l'obra de Battegay (1986); els treballs al voltant de la construcció social de les emocions realitzats per Averill (1980) i per Harré (1986), la construcció social de la identitat sexual (Egea, 1996), la construcció social del dret (Pérez, 1996), la construcció de la pedagogia social (Sáez, 1996), etc.

Tot i que el naixement inicial del construccionisme es troba en el marc de la sociologia i la filosofia, les particularitats de la teoria del construccionisme social es desenvolupen i evolucionen de forma considerable en el camp de la psicologia social (Limón, 1997:329). Existeixen diferents teories sobre l'arribada de les idees construccionistes en la psicologia social, però la majoria coincideixen a concretar-la a partir de la publicació de l'article de Gergen (1973) "Social psychology as history"¹⁵⁷. En aquest treball, l'autor afirma que tot coneixement (el psicològic inclòs) és específic d'un context cultural i d'un moment històric donats. L'autor també diu que no té massa sentit cercar "descripcions definitives de les persones ni de la societat, atès que l'únic tret perdurable de la vida social és la seva capacitat de canvi continu" (Burr, 1996:22). És en aquesta línia de repensar allò que ens ha vingut donat com a definitiu, que podem parafrasejar Gergen:

El construccionisme social es proposa bàsicament dilucidar els processos mitjançant els quals les persones aconseguen descriure, explicar i, en definitiva, donar compte del món en què viuen ... Els termes en els quals es comprèn el món són artefactes socials que resulten dels intercanvis, sempre històricament situats, entre les persones. Des del construccionisme es considera que els termes d'aquesta comprensió no provenen automàticament de les característiques pròpies de la naturalesa, ni tampoc de la nostra formació genètica. Són el resultat d'un procés actiu i cooperatiu que es dona en la relació interpersonal. Les explicacions ja no es formulen al·ludint a un

¹⁵⁷ Aquest primer article va ser publicat a *Journal of Personality and Social Psychology*, 1973, 26, 309-320.

determinat estat o procés psicològic, sinó considerant les relacions entre les persones (citat a Ibáñez, 1996:29).

La psicologia social construccionista beu de les fonts de l'interaccionisme simbòlic fundat per Margared Mead el 1934 amb la publicació del seu llibre *Min, Self and Society*¹⁵⁸. L'autora ja defensava, com a un dels trets característics de l'interaccionisme simbòlic, que la persona participa en la construcció de la seva identitat i de la identitat dels qui l'envolten. Aquesta participació en els processos de construcció té lloc a través de la interacció social i del contacte entre les persones.

Per a Ibáñez, la perspectiva construccionista en la psicologia social arriba al seu zenit pel fet que “canviant els costums, els éssers humans tenen la possibilitat de canviar la societat que en resulta i canviar-se ells mateixos” (1996, vol. I:30). Des d'aquesta perspectiva, el coneixement no es produeix de forma individual, sinó a partir d'un procés de comunicació i de socialització de la informació. Per a molts psicòlegs socials, que es fonamenten en el construccionisme com a marc de referència, es fa necessari donar cada vegada més importància al llenguatge perquè aquest és el que acaba generant la comunicació del coneixement.

5.2.2. Els postulats del construccionisme social

No existeix una fórmula exacta a través de la qual un sociòleg, un psicòleg social, un pedagog o un filòsof, per exemple, s'adscriu al construccionisme social. Si que existeix, però, un cert aire de família¹⁵⁹, seguint l'expressió que Wittgenstein encunyà a les *Investigacions filosòfiques*¹⁶⁰: “l'expressió que em permet caracteritzar millor aquestes semblances de família, perquè és així com se superposen i s'encreuen les diverses semblances existents en els membres d'una família: estatura, trets facials, color

¹⁵⁸ *Espítium, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós, 1982.

¹⁵⁹ També és d'especial interès el treball de Trilla (1996) on planteja el següent en relació amb l'aire de família de la pedagogia social: “El nostre propòsit és detectar quin podria ser l'aire de família de la pedagogia social. No intentarem, per tant, de fer-ne una definició —i encara menys, una definició essencialista—, sinó que intentarem descriure l'ús de l'expressió en el nostre context: de què es parla quan es parla de pedagogia social?”.

¹⁶⁰ Es tracta d'un llibre publicat l'any 1953, quan el seu autor feia dos anys que havia mort.

dels ulls, manera de caminar, temperament, etc.” (1983:40). L’aire de família del construccionisme social possibilita l’agrupació d’idees al voltant d’una forma de pensar, estudiar i analitzar la realitat.

Aquest aire de família del construccionisme social queda recollit en els postulats elaborats per Gergen (1985). Aquests quatre postulats bàsics són:

Taula 5.1: Postulats del construccionisme social

<i>Postulats del Construccionisme Social</i>
a) Cal qüestionar les veritats que normalment són acceptades
b) Hem de tenir present l’especificitat històrica i cultural del coneixement
c) El coneixement està sustentat pels processos socials
d) No es poden dissociar l’acció social i el coneixement

[Elaboració pròpia]

a) Cal qüestionar les veritats que normalment són acceptades

Gergen parteix de la idea que cal qüestionar-se la forma com ens han ensenyat a mirar-nos a nosaltres mateixos i a mirar el món. Aquesta idea havia estat plantejada per Foucault a l’afirmar que era necessari qüestionar-se les veritats eternes. Allò que observem del món no necessàriament ens n’ha de donar una imatge fidedigna i real. Aquest qüestionar-se les veritats “eternes” passa per oposar-se al positivisme i a l’empirisme de la ciència tradicional. Per a Sampson (1986), allò fonamental del construccionisme és que és totalment crític, doncs qüestiona tot el que fins aleshores havia estat concebut com a un saber garantit, obvi, natural. Burr en dirà, d’aquesta perspectiva, que el construccionisme critica la “creença que la naturalesa del món ens pot ésser revelada mitjançant l’observació, i que la idea d’*existent* equival a *percebut*”

(1996:14). Un exemple és el que proposen Peyre i Wiels quan es demanen si “no podríamos por fin salir de la monstruosidad que obliga a tantos individuos a infinitas contorsiones para ajustarse al modelo dominante, modelo cuya imagen es construida mediante un sutil juego histórico...” (1997). El qüestionament de les veritats “eternes”, que fou un dels projectes de Foucault, segueix essent —a la lectura de la llum construccionista— un exercici necessari.

b) Hem de tenir present l'especificitat històrica i cultural del coneixement

Cada cultura ha desenvolupat diferents categories i conceptualitzacions del món que són emprades pels subjectes. El món no pot ser interpretat de forma “natural”, sinó que cal llegir-lo tenint en compte el moment històric i contextual en el qual ens trobem i el lloc on estem ubicats nosaltres com a observadors del món. Un exemple del tema és el concepte de *normalitat* que cal interpretar-lo necessàriament des de la perspectiva construccionista. Què és normal i què no és normal? La normalitat no és un fenomen natural, sinó clarament un constructe social¹⁶¹. La construcció social de la normalitat i la patologia (també podríem denominar-la anormalitat) ha estat l'objecte de treball de l'obra de Canguilhem. En el seu llibre titulat *Le normal et le pathologique* estudia els criteris i els fenòmens que en el camp de la medicina serveixen per definir, des d'una perspectiva filosòfica, què és i què no és normal. Aquesta determinació de què és normal variarà en funció del context històric, geogràfic, social, cultural, etc. No serà el mateix el concepte de malaltia en els països africans que als EEUU, ni tampoc serà el mateix, el concepte de bellesa en països de l'àrea asiàtica que en països de l'àrea europea¹⁶².

¹⁶¹ Aquest és el postulat de dos filòsofs francesos. El primer és Georges Canguilhem que en el seu llibre *Le normal et le pathologique* (1966) qüestiona els criteris científics a partir dels quals algú estableix què és allò normal (i per tant qui és normal) i què és allò que pot ser designat com a patològic (i per tant qui té alguna part de la seva persona que és patològica). El segon filòsof és Michel Foucault que a la seva obra *Histoire de la folie à l'Âge classique* exposa la seva tesi en la qual defensa la condició de constructe social de la malaltia mental. Ho fa evident a partir d'estudiar com en determinats moments històrics i en determinats contextos aquesta no era considerada ni com a malaltia ni tan sols com a quelcom negatiu.

¹⁶² Un exemple del que afirmen és el treball de Chebel (1984) *Le corps dans la tradition au Maghreb*, on s'estudia justament la construcció del cos en aquest context sociogeogràfic. En els seus treballs Chebel no estudia el cos lligat sempre al context geogràfic, històric, social, antropològic en el qual el cos es troba immers. Es tracta d'un enfocament reflexiu que no planteja el cos aïlladament, sinó que parteix de les seves prolongacions simbòliques, que alhora es reflecteixen en el signe, en la metàfora, en la paraula i en tota representativitat de l'imaginari corporal (1984:191).

És especialment significativa l'aportació de la *queer theory* al qüestionament de la construcció de les normalitats¹⁶³. Tal i com proposa López en un recent treball “construyendo unas políticas de confrontación, ira, discusión y desviación, los *queer* pretenden desestabilizar los límites que dividen lo normal de la desviación y organizarse contra la heteronormatividad” (2003:106). Sobre aquesta necessària concreció en l'espai i el temps Pujal afirma que: “els fenòmens que eren considerats de naturalesa psicològica o comportamental segons una concepció ahistòrica de la persona, passen a ser considerats com a construccions situades històricament i emergents en els processos socials (1996, Vol 2, 43).

c) El coneixement està sustentat pels processos socials

El coneixement, des de la perspectiva del construccionisme social, no és el resultat de l'observació directa, sinó que és el resultat d'un procés de construcció col·lectiva. Un exemple del coneixement que se'n pot desprendre de la realitat corporal és el que defineix Marzano quan diu que “la società, infatti, elabora, come si è visto, un modello di corpo ideale tale che il corpo reale acquisiti un valore tanto maggiore quanto più tende a questo modello” (2001:117). La construcció del coneixement social al voltant del cos ve donada per la forma com col·lectivament la societat construeix o decideix quin és el model de cos estàndard que cal seguir.

d) No es poden dissociar l'acció social i el coneixement

Aquesta afirmació es fonamenta en la idea que el llenguatge com a producte ens proporciona les categories que fem en la percepció del món. En l'objecte d'estudi de la nostra tesi doctoral, el cos, l'acció social al voltant del mateix ha variat les

¹⁶³ La *queer theory* se situa en el qüestionament de les representacions i de les ubicacions dels límits, tenint el seu territori reflexiu en la deconstrucció de les fronteres. López dirà al respecte que “la base de la teoria queer es precisamente el juego con los límites establecidos por la norma, sea esta hetero u homo para transgredirla” (2003:112). I encara afegirà, fent relació amb les identitats queer: “queer es cualquier persona cuyas tendencias, prácticas o simpatías desafien las estructuras del sistema dominante de sexo/género/identidad sexual” (2003:113).

categories i la valorització o desvalorització del mateix. Un exemple senzill ens permetrà mostrar-ho. Durant molts anys el cos tatuat era signe de marginació, de violència, de rebuig; se'n tenia, en definitiva, un concepte negatiu. En aquests moments, i degut a variades “accions socials” que del mateix se n’han fet, ha passat a tenir una visió “normalitzada” (almenys entre les persones d’una mateixa generació) i molt poc negativitzada. El cos tatuat és el mateix, però la percepció social del tatuatge ha variat radicalment¹⁶⁴.

5.3. Dels cossos biològics als cossos socials

A l’apartat anterior hem exposat els principals trets que defineixen el construccionisme social i de quina forma, a través d’aquest model, es pot analitzar la realitat. En aquest apartat ens disposem a revisar algunes de les teories i dels autors que plantegen la necessària adscripció, de forma compartida, als models biològics i culturals. Per a ells, la realitat no només és construïda socialment, sinó que el component naturalista (allò que ve donat de forma natural) és molt significatiu. El que analitzarem en aquest apartat és la forma com el cos i la seva concepció s’ha anat traslladant de posicions exclusivament biològiques (a través, sobretot, dels discursos mèdics) cap a posicions integradores d’allò biològic i d’allò social o cultural (sobretot a través dels discursos de les Ciències Socials).

¹⁶⁴ És important insistir en els treballs de Lombroso i amb la seva classificació dels tipus de tatuatges lligats a aspectes criminalístics. Un exemple és aquest text descriptiu d’una noia “criminal” de 24 anys: “Une homicide de 24 ans, voleuse et meurtrière, épileptique, d’abord modèle, puis prostitué, tue un peintre par jalousie, elle en portait sur l’avant-bras le nom en grandes lettres avec un W., au-dessus la date de l’abandon qui lui fut si fatal et sur l’avant-bras gauche, avec un évidente contradiction, la parole: J’aime Jean” (1991:299).

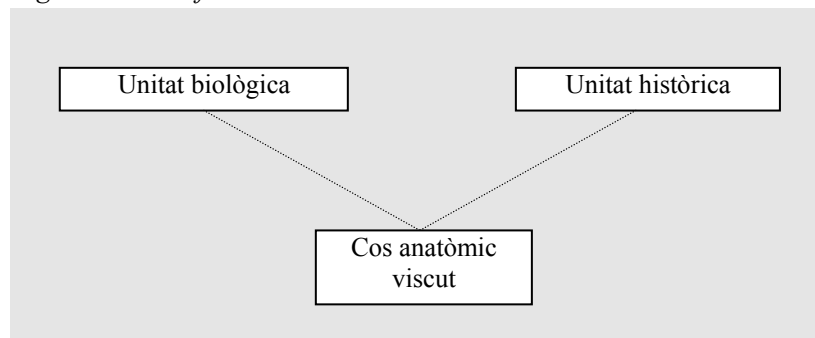
5.3.1. La norma i la natura

A la introducció d'un dels seus llibres Marzano es fa la pregunta següent: “Èsolo il frutto di una costruzione sociale, culturale e medica oppure ha una natura intrínseca e oggettiva ed ancora e soprattutto, quale è il rapporto corretto che ciascuno può instaurare col proprio corpo?” (2001:19).

L'autora n'obté una resposta més o menys definida al llarg del seu llibre: el cos és una barreja equilibrada entre allò natural i allò cultural. En la perspectiva que donem a la nostra tesi doctoral, ens decantem més per pensar i creure que els cossos són el resultat de l'acció, de la construcció social damunt la matèria primera, que és el “cos” (*Körper*) que ens ve donat de forma natural i biològica. Aquesta acció social i cultural damunt els cossos naturals és, des de la nostra perspectiva, la fórmula més encertada per acabar de definir el procés de construcció i de vivència del propi cos. En aquest sentit, Dostie — en la mateixa línia que Marzano— afirma que “le corps anatomique vécu résulte d'un processus d'individuation où s'articulent les pôles d'une double unicité: l'unicité biologique et l'unicité historique” (1988:29).

Allò biològic entraria en joc com a element primari i constitutiu, i la historicitat d'aquest cos biològic l'impregnaria i el construiria de personalitat, a través del que molts autors han designat com corporeïtat. D'aquesta proposta de Marzano per una banda i de Dostie per l'altra s'en deriva l'esquema següent:

Figura 5.2: Els fonaments del cos des de Marzano i Dostie

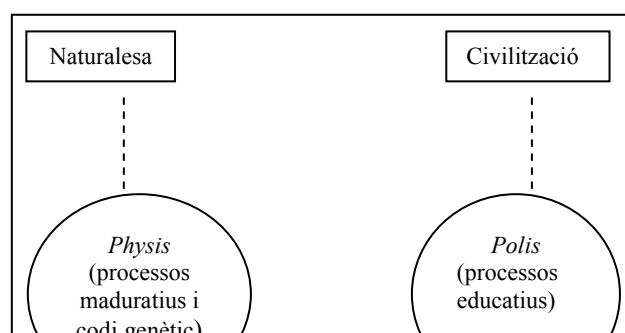


[Elaboració pròpia]

Algunes de les idees que proposa Marzano reclamen la idiosincràsia del cos biològic, defensant la proposta contrària, o almenys de forma moderada, que els cossos són només una construcció social. Allò biològic ja ho tenim i ha de ser el nostre punt de partida per poder treballar la nostra identitat. Alguns autors defineixen la dimensió biològica del cos com una espècie de “recipiente material, como el marco biológico necesario” (Salinas, 1994), però alhora afegeixen que des del moment en què ens referim a fenòmens que tenen lloc en la societat, allò essencial del cos (la seva part biològica) passa a un segon terme. També Iranzo es posiciona en aquesta línia, tot i que la seva postura és marcadament més radical, doncs proposa el següent en relació amb la dicotomia natural/social: “mi conclusión es que la reflexión sobre la dicotomía Naturaleza/Sociedad merece menos tiempo del que ya le he dedicado. Me parece más que suficiente para que cualquiera que aún no lo haya hecho advierta que la “Naturaleza”, pese a la autonomía que conserva, es un rehén de nuestro ordenamiento sociotécnico” (2002).

Per a Fullat el tema de la natura i la cultura, o del cos biològic i del cos social, ha estat element de preocupació i de reflexió. Per a ell, la posició més encertada és la que es fonamenta en la idea que “no hi hauria educació humana sense cervell adequat. La massa cerebral és una matèria viva organitzada zoològicament” (1996, vol.1:23). I aquesta dimensió natural juga, d’entrada, un paper fonamental donat que “el educando es un pedazo de naturaleza muy individual i concreto. Únicamente logrará civilizarse, formar parte de una sociedad, en la medida en que se desindividualice socializándose” (1988:35). A la llum de les reflexions de Fullat la condició humana com a *animal educandum* (o *zoon politikon*) passa per “impregnar” damunt la *Physis* del subjecte (la natura) els elements que la cultura ha anat creant i desenvolupant (la norma). Per a Fullat, l’esquema que se’n deriva d’aquest procés d’interacció és el següent:

Figura 5.3: El *zoon politikon* com a vertebració de la natura i la cultura



[Adaptat de Fullat, 1995:23]

La lectura de l'home des d'allò natural ha estat en definitiva el punt de mira dels models biomèdics imperants, per exemple, en la interpretació de la discapacitat. ¿Quan podem considerar que una persona té una discapacitat? ¿Quan té una lesió que li produeix una paràlisi? Però, ¿la paràlisi provoca la discapacitat, o un determinat funcionament i organització de la societat fan que la persona en resti al marge? Aquests models han tingut una forta tradició en el camp de l'educació, especialment en l'educació especial i la pedagogia terapèutica, partint de la idea que el que calia fer era “modificar” la “biologia” del cos a partir d'una acció medicorehabilitadora¹⁶⁵.

5.4. La construcció social del cos

En la perspectiva en la qual enfoquem la nostra tesi doctoral, ens interessa analitzar els fonaments d'aquesta construcció social del cos. Seguint a Detrez, podem afirmar que “parler de construction sociale du corps rompt ainsi avec l'expérience ontologique à la

¹⁶⁵ Aquest model biomèdic de l'educació especial ha estat durament criticat per sociòlegs, antropòlegs i professors universitaris que ensenyen matèries relacionades amb la discapacitat. En aquest sentit Oliver fonamenta el canvi de mirada en el fet que “recientemente, una serie de sociólogos que trabajan en el campo de la sociología médica y las enfermedades crónicas han mostrado interés por la creciente importancia de la teoría de la opresión social de la discapacidad (1998:35).

fois individuelle et comune qui contribue à poser le corps comme expression naturelle de la personne” (2002:17). Aquesta expressió natural de l’home o matèria primera es converteix en mal·leable, manipulable, impregnable; una espècie de pasta que podem modelar i que finalitza per doblegar-se als desitjos i normes socials. En aquest sentit, el cos és:

Un support idéal pour les inscriptions; il offre la surface de sa peau à toutes les marques permettant de le distinguer du règne animal. Il prête spontanément le flanc aux tatouages et aux scarifications afin de se transformer visiblement et de façon reconnaissable en corps social (Borel, 1992:17).

Cal que l’estat biològic es transformi amb la finalitat que la transformació allunyi l’home de la seva possible i “sospitosa” condició animal. La transformació (a través del vestit, de les múltiples tècniques de manipulació, de les inscripcions i dels anellaments, de la gimnàstica, etc.) és una exigència social per tal que l’home abandoni l’estat salvatge. L’estat salvatge es va convertir en una preocupació científica a les darreries del segle XVIII i durant el segle XIX. El descobriment de Víctor, l’infant de l’Aveyron, posà de relleu les relacions entre allò natural i allò cultural en els humans i el qüestionament de l’ordre quan aquestes eren transgredides.

Malson, a la introducció d’*As crianças selvagens*, anuncia que cal partir de la idea que “o homem não tem natureza, mas sim que tem -ou melhor que é- uma historia” (1988:5)¹⁶⁶. La naturalesa lliga l’home amb el seu estat natural o salvatge, tal i com els passa als infants que hem denominat “salvatges”¹⁶⁷. Uns infants que en el moment del seu naixement són els sers més indefensos i que necessiten l’ajut d’allò cultural per afrontar amb èxit la seva supervivència en el món. És l’etern debat entre l’herència i l’ambient, la natura i la cultura; o si es vol la controvèrsia entre la inscripció en el genoma o la inscripció a la pròpia pell. Però el que és cert és que “dans sa présence charnelle comme dans son fonctionnement quotidien, le corps ne se résume pas à un génotype qui épuiserait les explications en montrant à la fois que chacun dispose du même nombre de

¹⁶⁶ Malgrat que el seu llibre originàriament va ser escrit en francès, nosaltres hem treballat amb l’edició portuguesa. L’edició francesa era *Les enfants sauvages: mythe et réalité*. París: Union générale d’éditions. 1964.

¹⁶⁷ Són múltiples els treballs que al llarg dels anys s’han elaborat i recollit entorn als infants salvatges o selvàtics. Alguns dels més representatius són: Jean-Marc Gaspard Itard (1801) *De l’éducation d’un homme sauvage ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l’Aveyron*. París: Goujon; André Demaison (1953) *Le livre des enfants sauvages*. París: André Bonne; Lucien Malson (1988) *As crianças selvagens. Mito e realidade*. Porto: Livraria civilização.

chromosomes, définissant l'espèce humaine" (Détrez, 2002:60). Més enllà del genotip hi ha la personalitat, diran els psicòlegs socials, i tot plegat es performa amb les interaccions que tenen lloc en el món social. Aquesta acció de crear, donar forma, de construir en definitiva el cos, salta a la vista —dirà Devillard— “lo que separa el cuerpo objetivo biomédico y el representado, más própiamente antropológico, de la experiencia individual (corporal, material, simbólica) que se construye dentro de (y por) las relaciones sociales cotidianas (2002).

5.4.1. Les metàfores del cos i la seva construcció

Fins aquí hem revisat la doble afiliació dels cossos a la frontera, uns cossos situats entre allò natural i allò cultural¹⁶⁸. En la discussió sobre quin és el component que realment fa del cos allò que és, Buñuel diu —de forma taxativa— que “como premisa fundamental, es de destacar el consenso intelectual con respecto al cuerpo como hecho social que parece existir en la actualidad” (1992:55). Els plantejaments de Marzano són poc habituals en les Ciències Socials i la majoria d'ells apunten vers la idea de la construcció social del cos. En aquest sentit, el darrer treball aparegut que defineix el cos de la perspectiva social ha estat el llibre de Détrez (2002) *La construction sociale du corps*. Aquesta concepció social serà possible en el moment en què la biologia i la medicina perdin l'exclusivitat de “mirar” i elaborar sabers normatius entorn del cos¹⁶⁹. Això comportarà, tal i com hem esmentat en el capítol anterior, un important trencament epistemològic.

Donat que la tesi doctoral estudia la construcció social del cos, pensem que és significatiu que analitzem quins són els models de cossos que es produeixen com efecte del procés de construcció social. I per a estudiar aquests models de cossos, hem agrupat les diferents concepcions i performacions del cos en diversos grups. La lectura del cos

¹⁶⁸ La temàtica del cos i la frontera ha estat objecte d'estudi per part de Pellarolo a “Los cuerpos silenciados en la(s) frontera(s): de la utopía al deseo”. (2000). L'autora diu, en relació amb el tema de la frontera: “pensé en la frontera como cruce, como encuentro y desencuentro, la frontera como territorio desterritorializado, como fusión y síntesis, como transculturización y rechazo” (2000:30). Un espai, el de la frontera, que permet múltiples interpretacions del que hi succeeix.

¹⁶⁹ Aquest tema ha estat desenvolupat amb més profunditat al capítol quatre de la tesi, en concret a l'apartat de *Teoria del cos*.

pot fer-se a través de diferents metàfores¹⁷⁰. Les metàfores del cos han estat també un dels temes d'estudi de Bril. Per aquest sociòleg francès els cos té diferents mirades relacionades amb el consum:

À la fois objet et fantasme, exhibé et secret, éternel et précaire, unitaire et morcelé. Les anatomistes l'ouvrent et le démembrant, allant de proche en proche jusqu'à l'analyser —étymologiquement le dissoudre— aux limites de l'abstraction; ceux des philosophes qui ne le tiennent pas pour une familière illusion proposent de l'ériger en centre cosmique; tandis que les poètes célèbrent en lui le compagnon d'une âme dont il est réputé être la demeure provisoire et l'occasion de sentiments qui ne sont bien souvent que faire-valoir hypocrite de sa physiologie (Bril, 1994:7)

A través de les diferents metàfores desenvoluparem les idees més significatives que es troben darrera de cada concepció corporal. La metàfora, tal i com escriu Eco, implica alhora “tratar también del símbolo, del ideograma, del modelo, del arquetipo, del sueño, del deseo, del delirio, del rito, del mito, de la magia, de la creatividad, del paradigma, del icono; y también, como es obvio, del lenguaje, del signo, del significado, del sentido” (1990:168). Etimològicament la metàfora significa “transport”, “transferència”. És la transferència a una cosa d'un nom que en designa una altra.

5.4.1.1. *El cos mercaderia*

La metàfora del cos entès com una mercaderia està directament lligada a la societat de consum i com aquesta pretén que els cossos entrin en la lògica d'aquest funcionament. Les possibilitats que la societat ofereix al cos per tal que aquest consumeixi (o que aquest es consumeixi) són moltes, en funció de cada context i de les variacions de la moda del consum. Un dels treballs que ha afrontat directament el cos a la societat de consum ha estat la recerca de Featherstone “The Body in the Consumer Society”. Proposa que el cos exterior (allò que externament podem observar del cos) fa referència

¹⁷⁰ Són moltes les metàfores possibles. Nosaltres hem triat aquestes perquè ens semblaven que podien ser les més representatives en relació amb el tema d'estudi de la tesi doctoral. El conjunt de metàfores que hem triat són: el cos mercaderia, el cos pornografia, el cos llenguatge, el cos dominació, els cossos institucionals, els cossos pragmàtics, els cossos com a models discursius, corpofilia, corpofòbia i el cos resistència. És interessant la consulta del treball de Fullat (2002) on desplega un ampli conjunt de metàfores i simbologies corporals.

a l'aparença, però també al moviment del cos dins d'un espai determinat. La cultura del consum condueix el cos a un estatus de mercaderia i es dona sobretot perquè “within consumer culture, advertisements, the popular press, television and motion pictures, provide a proliferation of stylized images of the body” (1982).

Conseqüentment, la concepció dels cos com a mercaderia de consum implica un canvi substancial en l'objecte d'intervenció de cada persona: la retòrica del cos ha substituït a la tan reclamada i apreciada retòrica de l'ànima. El cos en la seva posada en escena funciona segons les lleis de *l'economia política del signe*: l'individu s'ha de prendre a ell mateix com un objecte, com el més bell dels objectes (Baudrillard, 1974:211). Cal invertir temps, diners i una cura especial en el cos per tal de tenir-lo a punt i que segueixi els patrons corporals que vénen marcats. Aquest culte al cos es tradueix en pràctiques tan diverses com el *body-building*, l'aeròbic, els règims, el ioga, el menjar vegetarià, la cirurgia estètica. Tot plegat permet designar al segle XX com el segle del *corporeisme*, especialment després dels anys seixanta en què el cos serà alliberat de cotilles físiques i morals¹⁷¹.

Per a Borel el que passa és que “l'anatomie —par fragments— se fétichise; il est indispensable de soigner, dorloter et faire souffrir certaines parcelles de soi” (1992:210)¹⁷². El cos ha deixat de ser una eina i s'ha convertit en finalitat per ella mateixa, en el sentit que acabem fent exercici pel sol plaer de fer-lo. El cos ha esdevingut el més bonic objecte de consum, afirmarà Baudrillard, per referir-se, justament, a aquesta perspectiva mercantilista.

5.4.1.2. *El cos pornografia*

¹⁷¹ El primer a fer servir el terme *corporeisme* fou Maisonneuve el 1976 en un treball publicat a la *Revue française de sociologie*, vol. XVII,4, i titulat “Le corps et le corporéisme aujourd'hui”. El terme segueix en plena utilització. Aquest ha estat el títol d'una exposició que es va fer al museu de Lausanne l'any 2000, i el que es va presentar a l'exposició va ser recollit al llibre coordinat per Ewing (2000).

¹⁷² Tal i com apunta Ewing, “L'imagerie médicale le montre, le corps se sépare du monde, ne s'inscrit plus dans une cosmogonie générale et se coupe même de l'individu” (2000).

És evident que una de les metàfores corporals, molt lligada a la idea del cos mercaderia, és la concepció del cos com a pornografia. La primera dificultat es presenta, tal i com Fullat proposa, al “definire correttamente questo aggettivo qualificativo (...) non sappiamo dove finisce l’erotico e comincia il pornografico” (2002:97). El terme grec *porneía* ens permet apropar-nos amb més claredat al seu sentit literal, doncs la *porné*, a Grècia, era la prostituta i l’amant, i, per tant, el *pornos* era l’home llibertí que es relacionava amb la *porné*. Però a l’actualitat, el cos pornografia es mou sigilosament per altres escenaris i territoris com poden ser els sex-shop i els milers de webs dedicades a aquesta temàtica que té el cos com a element central. Aquest cos segueix formant part de les marginalitats del que Bourdieu definia com a “capital cultural”, tot i que cada vegada més existeixen discursos i interpretacions que el situen en importants eixos de la cultura¹⁷³.

De la mateixa forma que el cos mercaderia, la metàfora del cos pornografia ens apropa a la idea global de *cossificació*. El cos pornografia ha deixat enrera el seu status de subjectivitat i es troba marcat per la seva condició d’objectivació, essent realment un objecte de consum per aquells que “l’adquireixen”. Tot i aquesta primera aproximació al tema, no tothom comparteix aquesta visió negativa de la metàfora que es pot desprendre de la nostra primera aproximació. El discurs *queer* formaria part de les narracions que plantegen una obertura al tema, mentre que les narracions feministes han criticat durament les noves hermenèutiques de la pornografia¹⁷⁴. Però si bé hi ha una nova perspectiva en la interpretació de la pornografia aquesta segueix essent, seguint a Montagut “una valoración opuesta a erotismo (...) La pornografía emula el ojo sobre órganos: fragmenta el cuerpo” (1997). Per aquesta mateixa investigadora és rellevant la comparació entre erotisme i pornografia:

¹⁷³ Alguns dels autors que han treballat l’estètica del cinema pornogràfic són L. Williams (1997) *Hard Core: Power, Pleasure and the “Frenzy of the Visible”*. Berkeley: University of California i J. Stevenson (2000) *Fleshpot: Cinema’s Sexual Mythmakers and Taboo Breakers*. Manchester: Critical Vision. En relació amb aquest mateix tema Suárez proposa que els canvis de mirada impliquen que “la corporalidad es más bien una corpo/realidad: el cuerpo y sus vicisitudes definen una realidad tanto individual como colectiva. En consecuencia, los afanes liberadores de la reciente generación de experimentadores de la imagen, su fascinación continuada por cuerpos y sexualidades que exceden la norma, van mucho más allá de la reivindicación sexual. Responden, en última instancia, al intento de ampliar el repertorio de ideas con las que nos pensamos y con las que investigamos el mundo, al deseo de pluralizar las realidades e identidades que habitamos” (2003:143).

¹⁷⁴ Pel que fa als discursos feministes que volen negar la pornografia, podem consultar Dworkin (1989) *Pornography: Men Possessing Women*. Nova York: Dutton; i McKinnon i Dworkin (1988) *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women’s Equality*. Minneapolis: Organizing Against Pornography. La lectura del tema passa per veure el cos de la dona cossificat i instrumentalitzat, essent objecte de la mirada d’un sol espectador, que habitualment és un home.

Taula 5.2: Pornografia vs. erotisme.

La pornografia	L'erotisme
És aberrant i és fronterera amb l'animalitat.	És culte.
No hi ha sorpresa i és lapidària i demostrativa.	Imaginatiu.
Té una funció corporal.	Té una funció cerebral.
És vulgar, repetitiva i mistificant.	És pedagògic i documental.
Pertany a la subcultura.	És culte.
Allò que mostra és lleig i sempre en primers plans. És simple.	És bell i mostra segons i tercers plans. És elaborat.
Està relacionada amb el plaer.	Està relacionat amb l'amor i la fecunditat.
Té una finalitat: excitar.	No té un fi determinat.

[Adaptat de Montagut, 1997]

És rellevant, per la possibilitat que ofereix de construir altres mirades, l'ús i la creació de pornografia entre els col·lectius homosexuals. De fet, l'escenari de la pornografia ha estat durant molt temps un dels pocs on era possible l'expressió del desig homosexual fet amb una relativa llibertat (Suárez, 200). Entre moltes altres aportacions, cal destacar l'obertura que a partir dels discursos dels activistes i de l'estètica pornogràfica gay ha estat possible. L'obertura en la mirada als cossos i a les seves possibilitats s'ha anat creant i recreant, ara cada vegada menys filtrada, per models corpornormatius.

5.4.1.3. *El cos llenguatge*

Les relacions entre el cos i el llenguatge són tan antigues com la mateixa història de la humanitat¹⁷⁵. Aquest és un tema que ja va abordar Ortega y Gasset quan parlava de

¹⁷⁵ Aquest tema és tractat amb detall en el llibre d'Adolf Perinat (1993) *Comunicación animal, comunicación humana*. Madrid: Siglo XXI. Sobre el cos llenguatge Perinat diu que "las formas comunicativas pueden ser movimientos que adoptan una determinada configuración: estática (posturas) o dinámica (sucesión de esquemas posturales (...)) Las llamadas expresiones faciales de los primates y

l'alteritat perquè “el cuerpo del otro es un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales e indicios barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre” (1981:97-99). La idea del cos-llenguatge és fonamental per entendre les relacions humanes. I el primer dels cinc *Axiomes de la Comunicació* plantejats per l'Escola de Palo Alto ens ve a dir “que no podem no comunicar”¹⁷⁶. L'expressió fa referència directa a la funció i al rol del cos en els processos de comunicació.

Una de les parts del cos que té una importància significativa més rellevant és la pell. És un medi de comunicació com els altres. La pell no es limita a ser el nostre embolcall, sinó que té moltes altres possibilitats d'ús funcional. Un adult pot tenir aproximadament 2000 cm² de superfície de pell i uns 1.800.000 receptors sensitius. Això li dóna possibilitats immenses d'interaccionar amb el seu entorn. Un exemple de la interacció del cos amb l'entorn com a element comunicatiu és el cas d'Hellen Keller, una nena sorda i cega de naixement que era capaç d'identificar tot tipus de sintonies a través de les vibracions que sentia amb les plantes dels peus nucs. Les possibilitats són d'internalitzar i externalitzar missatges. En paraules de Leleu, “entre la peau qui touche et la peau qui reçoit, s'établit un vrai dialogue: la peau écoute ce que la main dit et y répond” (1996:103).

El tema del cos com a llenguatge o del llenguatge del cos també ha estat un element essencial en l'obra d'Alexander Lowen i que sistematitzà a *The Language of the Body*. Per a Lowen (1998), hi ha una relació directa entre el cos i la socialització del subjecte. El pare de la bioenergètica enceta el llibre amb una cita de Darwin¹⁷⁷ on convida a reflexionar entorn a la idea que “los movimientos expresivos de la cara y del cuerpo (...) constituyen el primer medio de comunicación entre madre e hijo (...) Esta expresión da

humanos son un ejemplo excelente de formas (informativas/comunicativas) en el sentido pleno de la palabra” (1993:15).

¹⁷⁶ En relació amb aquesta idea els autors afirmen: “En primer lugar, hay una propiedad de la conducta que no podría ser más básica por lo cual suele pasársela por alto: no hay nada que sea contrario de conducta. En otras palabras, no hay no-conducta, o para expresarlo de otro modo aún más simple, es imposible no comportarse. Ahora bien, si se acepta que toda conducta en una situación de interacción tiene un valor de mensaje, es decir, de comunicación, se deduce que por mucho que uno lo intente, no puede dejar de comunicar. Actividad o inactividad, palabras o silencio, tienen siempre valor de mensaje: influyen sobre los demás, quienes, a su vez, no pueden dejar de responder a tales comunicaciones y, por ende también comunican” (Watzlawick i al, 1981:50).

¹⁷⁷ Es tracta del llibre *The Expression of Emotion in Man and Animals* (1872).

vivacidad y energía a nuestras palabras. Revela el pensamiento y las intenciones de los demás con mayor fidelidad que las palabras, que pueden ser falsas”. A partir de les relacions entre el cos i la ment (psicosomàtica) planteja diferents estructures de la personalitat que tenen una traducció directa en la vivència del cos (en la corporeïtat), i com el subjecte encarna el seu cos. Es tracta de descobrir la pertorbació que el subjecte ha patit a partir de la imposició de les vestimentes de la cultura a través dels processos educatius. El cos es converteix en una transparència del caràcter del subjecte. També en el treball de Davis el tema del llenguatge del cos juga un paper fonamental quan diu que: “una de las teorías más asombrosas que han propuesto los especialistas en comunicación es la de que algunas veces el cuerpo comunica por sí mismo, no sólo por la forma en que se mueve o por las posturas que adopta” (Davis, 1998:52). La metàfora de la textualitat corporal juga un rol fonamental en les construccions socials del cos, especialment des de l’hermenèutica de la textualitat corporal que ens convida a pensar el cos com un territori on és possible l’exercici de la pròpia escriptura.

5.4.1.4. *El cos dominació*

El cos dominació o dit d’una altra forma, la dominació del cos, ha estat el tema de reflexió que ha impregnat bona part de les obres de Foucault. La seva expressió de “cossos dòcils” recull aquesta tendència dels Estats i les institucions a mantenir en condició de control o domini els cossos dels ciutadans. A *La volonté de savoir* aquest autor diu que “les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s’est déployée l’organisation du pouvoir su la vie” (1976:183). El saber i el poder investeixen la vida (en la seva dimensió biològica) i la transformen (o construeixen, seguint la terminologia i l’enfocament que hem donat a la nostra tesi doctoral) segons el que volen assolir. En la majoria de les obres de Foucault, el filòsof es dedica a estudiar l’origen de les institucions i com a través d’aquestes s’exerceix el control dels cossos. Tant a *Historia de la sexualidad* com a *Vigilar y castigar* afronta aquest objectiu de dissecció de les institucions i de les seves accions damunt dels cossos dels ciutadans.

Però la lectura del domini del cos pot fer-se més enllà de l'estructuralisme. Brohm (1985) insisteix que el cos que vivim actualment és l'expressió de les exigències del capitalisme. L'home seguiria essent un apèndix de la màquina. Aquest forma part d'un procés de sublimació repressiva, que tot i semblar que produeixen l'alliberació del cossos, en realitat no modifiquen les condicions fonamentals dels individus. Tot això esdevé en un moment en què “el poder controla directament las almas” (Castro, 2002:8). La cultura del cos es converteix així en una forma de control sobre la vida dels individus. Una de les formes de control i domini dels cossos més eficaç és l'educació. L'exemple, possiblement més clar sigui el de l'Alemanya nacionalsocialista, on Hitler esperava “el endurecimiento corporal de su juventud, el renacimiento de la nación, realizado mediante la crianza expresa de un ser humano nuevo. Con eslóganes como *Tu cuerpo pertenece a la nación* o *Tienes la obligación de ser sano*, las Juventudes Hitlerianas proclamaron la obligación del fortalecimiento corporal” (Knopp, 2001:37).

4.4.1.5. *Cossos institucionals*

El cos és concebut, en múltiples ocasions, com a imatge d'una institució. En el capítol tercer hem fet referència, quan estudiàvem el cos a l'Edat Mitjana, a les relacions entre les diferents parts del cos i els membres de l'Estat¹⁷⁸. Aquest paral·lelisme s'ha portat molt més enllà i actualment és fàcil sentir a parlar de metàfores corporals aplicades a diferents professionals o estaments socials. A través d'una certa jerarquia de nivells i de la divisió de les tasques socials a realitzar la metàfora, s'aplica en diferent grau a cadascun d'ells. Es dona, d'aquesta forma, una transferència de significats d'allò somàtic a allò social (o més concretament institucional).

La inferència del cos com a institució o com a col·lectivitat és, per exemple, una de les assercions que proposa Seco en el *Diccionario del español actual*. Els termes que

¹⁷⁸ Altres metaforitzacions del cos institucional podrien ser la del Cos de Crist, una metàfora a través del qual s'identifica als seguidors de Crist. L'església sencera se'n fa partícip en el moment de combregar amb el “cos de Crist”. Podem parlar en el cas que hem esmentat, de l'expressió cos místic. Igualment en el camp de la llengua es fa servir l'expressió de corpus lingüístic o bé corpus de coneixements.

ofereix el lingüista lligats al significat de cos de *col·lectivitat* es poden agrupar de diferents formes:

Taula 5.3: Les metàfores del cos institucional

Categoria	exemples
Col·lectivitat	-Cuerpo de ciudadanos exigente -Cuerpo electoral
Conjunt de persones que pertanyen a una professió	-Cuerpo diplomática -Cuerpo de profesores del estado -Cuerpo médico
Exèrcit ¹⁷⁹	-Los tres cuerpos del ejército: aire, mar y tierra
Ball	-Cuerpo de baile
Seguretat	-Cuerpo de seguridad

[Adaptat de Seco¹⁸⁰]

L'organització social és la que pren la "forma", les característiques i la sensibilitat corporal, dividint les seves tasques, les jerarquies, etc. talment com si es tractés dels diferents òrgans corporals que permeten el funcionament del cos humà. La metàfora del cos com a institució, possiblement sigui de les metàfores més clares i emprades, però alhora sembla deslligada del seu origen "corporal". Així, a partir d'un vessant sociobiològic, en creem una metàfora que representa un espai de disgregació anatomopolítica.

5.4.1.6. Cossos pragmàtics

El cos pot ser també interpretat i/o concebut com a eina de treball i com a producció de força. Aquesta metàfora té un important fonamentació en els models capitalistes de producció. Brohm proposa, al fer referència a l'economia política del cos, que "dans la

¹⁷⁹ La metàfora del cos institucional com a cos de l'exèrcit ha estat de les més utilitzades durant molts anys. Seco hi dona un tractament a part, segurament per aquesta trajectòria diferenciada i a més a més la idea d'assimilació de la tropa a un únic cos: el cos militar. Un soldat sol no és res; existeix com a tal en la mesura en la que forma part del cos militar i s'uneixen per assolir un objectiu.

¹⁸⁰ A partir de l'accepció de col·lectivitat de l'entrada cos del *Diccionario del español actual*.

perspective du matérialisme historique, le corps est fondamentalement un moyen de production, un outil, un ensemble de techniques du corps” (2001:56). El cos és el primer instrument de l’home, havia dit Marx en el Capital¹⁸¹.

El cos és el que acaba produint l’acció. Malgrat que els sistemes de producció hagin deixat de donar importància al cos com a font principal de producció d’energia, el que sí que és cert és la seva necessària exigència per tal de seguir produint. Només cal tenir present determinades feines molt poc centrades en l’ús de la força (per exemple, el món de la docència) i, en contraposició, com en determinades situacions en les quals el subjecte no es troba corporalment en “plena forma” té moltes dificultats per dur a terme la seva “producció”, el seu treball. Ja hem presentat en el capítol quatre la importància de les tècniques del cos que de forma detallada fou estudiada a *Les techniques du corps*.

5.4.1.7. *Cossos com a models discursius*

Existeixen determinades narracions que parlen del cos que converteixen el cos com a eix central del seu discurs. Sense el cos no té sentit la seva escriptura. Des de l’antiguitat han existit aquestes narracions i moltes vegades lligades a temes religiosos. Des de narracions que parlen dels miracles (per exemple, les curacions de cossos a Lourdes o Fàtima) fins a les històries de les relíquies de sants que malgrat el pas del temps no s’han descompost.

A banda de les relacions de la metàfora del cos com a element discursiu, és necessari situar les històries narrades per persones que tenen alguna relació “especial” amb el seu cos. En concret, són rellevants les històries narrades per persones amb discapacitat física. Entre d’altres són rellevants tres narracions. La primera és el llibre escrit per Alexandre Jollien *Elogi de la feblesa*. L’autor narra la seva vida, fins als 25 anys, i

¹⁸¹ En relació amb el cos entès com a instrument és interessant l’aportació de Galimberti: “Costruendo strumenti, che poi sono le copie ingrandite delle sue funzioni, la mano instaura tra il corpo umano e il mondo un ordine di rapporti del tutto sconosciuti agli animali, che hanno nell’apparato labiale e dentario l’organo di relazione con il mondo, il punto più avanzato del loro sistema corporeo. Il passaggio della presa diretta alla presa mediata e ingigantita dall’utensile, in cui è l’ordine della tecnica, trova la sua giustificazione nel fatto che il corpo umano ha avuto la possibilità di trasferire nella mano il campo della sua relazione con il mondo, per cui, da allora, è l’unico corpo capace di gesti perché è il solo che ha esteriorizzato l’ordine degli strumenti” (1999:97).

exposa a través d'un diàleg amb Sòcrates algunes percepcions del seu cos. La segona obra és la narració de Robert Murphy, un antropòleg americà amb paraplegia, que exposa també la seva vivència. El llibre es titula *Silent body*, un títol que ens suggereix la relació existent entre la necessitat de narrar a través del discurs escrit allò que el meu cos no pot comunicar, i la vivència interior del cos com a silenci. La tercera narració que apropa la discursivitat i la corporeïtat és el treball de Marta Allué *DisCapacidades* (2003). Allué és una antropòloga especialitzada en rituals funeraris que el 1993 va patir un accident fruit del qual es cremà una part molt important del seu cos. Des d'aleshores ha estat treballant en la línia de l'antropologia de la discapacitat, en la qual el cos és un eix central¹⁸². També és rellevant un treball recentment editat on Rubén Gallego narra la seva vida en orfanats i internats de la URSS, després d'haver patit una paràlisi degut a problemes en el part. Allí narra el següent en relació amb el seu cos: “lo primero es bajar de la cama. Hay un modo de hacerlo; se me ha ocurrido a mí. Sencillamente me deslizo hasta el borde de la cama, me doy la vuelta hasta quedar sobre la espalda y me dejo caer. Trs la caída llega el golpe. Y el dolor” (2003:13).

La lectura del cos com a element discursiu ha estat un dels temes que hem treballat en diferents ocasions. El silenci de la cultura i de la societat porta algunes persones a emprar el cos com a base del seu discurs. En un primer treball sobre la inscripció i els cossos, vam titular un apartat: Cossos escrits, cossos tatuats. Allí afirmàvem que “inscriure el cos és donar-li vida, fer-lo passar d'un estat merament anatòmic i callat, a un estat social i comunicant” (Planella, 2001a: 83). La connexió entre el cos i el discurs pot tenir aquesta doble vessant que hem exposat: persones que necessiten escriure les vivències del seu cos i persones que necessiten escriure en el seu cos per fer-se sentir.

5.4.1.8. Corpofilia

¹⁸² Alguns dels seu treballs són: (1996) *Perder la piel* (on treballa narrativament la seva experiència de l'accident, la recuperació de les cremades, la reconstrucció de la seva pròpia història); (2001) *Temporalmente válidos: una etnografía sobre el entorno de la discapacidad* (és la seva tesi doctoral on estudia 25 històries de vida de persones amb discapacitat); (2003) “El sexo también existe” (un capítol d'un llibre dedicat a les sexualitats no normatives i el seu control social).

La *corpofília* és l'amor, de forma extrema, al cos. Podríem parlar gairebé d'una religió del cos que seria "le signe le plus clair de la contestation contemporaine des valeurs, bourgeoises traditionnelles" (Brohm, 2001:234). Des de la perspectiva del que s'ha anomenat com la religió del cos, aquest finalitza per convertir-se en el darrer refugi del subjecte. Parlar de religió del cos implica, en certa forma, fer referència a una certa posició neopaganista. El cos es converteix en un fetitxe, en un veritable objecte d'adoració (i autoadoració). El cos passa a ser objecte d'idolatria i es pot parlar de "*corpolatría*". El cos s'idolatra (o es *corpolatra*), convertint-se, de forma exagerada, en el centre de la vida. D'aquesta manera el cos ideologitzat passa a ser en cos contrari al cos concebut com una tomba. Les connexions entre la perspectiva de la *corpofília* tenen molt a veure amb el cos mercaderia. És, segurament, la seva màxima expressió com a element de consum¹⁸³.

Pràctiques esporives basades en el treball per assolir una determinada musculatura, conegut com body-building serien un bon exemple d'aquest cos com a element central de determinats discursos. Ara bé, és necessari precisar que els practicants d'aquesta disciplina rendeixen culte al muscle, més que no pas al cos, amb la qual cosa encara tenen molt més focalitzat el seu objecte d'adoració. No es tracta, almenys en les pràctiques esportives que es duen a terme als EEUU, d'un esport que es desenvolupa en la intimitat, sinó d'un esport de carrer, d'un esport per ser observat. Els practicants del *body-building* segueixen un patró corporal: "braços afastados, cabeça enfiada no pescoço, peito abaulado, rigidez, balanço mecânico. O body-builder não anda; ele conduz seu corpo exibindo-o como um objeto imponente. Não ao modo do obeso (...) O corpo do body-builder pretende, ao contrário, tirar todo o benefício do peso no campo do olhar, saturá-lo de massa muscular" (Courtine, 1995:82). Els cossos en el *gimnàs-temple* seguiran una determinada litúrgia que els ha de conduir a l'èxtasi del procés "adorador" i transformador del seu cos.

¹⁸³ Alguns dels treballs que han estudiat aquesta dimensió del cos han estat: AAVV (1978) *Quel Corps?* París: Masperó; M. Lanteri (1972) "Le corps, une nouvelle religion", *Téle-Star*, 314; Edgely i Turner (1982) "The rethoric of aerobics: physical fitness as religion", *Free inquiry in creative sociology*, vol. 10, 2.

5.4.1.9. Corpofòbia

Corpofòbia és una expressió carregada de valors i contravalors¹⁸⁴. El cos es converteix, metafòricament parlant, en espai de mirada, de judici (sobretot prejudici), de decisió i de resituació de determinats “subjectes corporals”, que per múltiples raons ens situen en un territori que no és corponormatiu.

Així, els sentiments homofòbics es fonamenten en sensacions de fàstic, rebuig i negació que parteixen de les sensacions produïdes des de l’imaginari social, en el qual tocar, besar, olorar un cos del mateix sexe (masculí sobretot) produeix fòbia¹⁸⁵. Aquestes reaccions de fàstic, parafrasejant a Miller, són fenòmens culturals i lingüísticament rics, tractant-se de sentiments lligats a idees que tenen lloc en determinats contextos socials i culturals (Miller, 1998).

A banda dels exemples proposats des de la construcció/atracció/fàstic relacionada amb els sexes, la corpofòbia pot donar-se en relació amb les mirades dels altres cossos. Són múltiples els exemples que ho confirmen. Un d’ells ens parla de les reaccions que produeixen en els subjectes que les observen algunes persones amb discapacitat. Aquestes reaccions, construïdes també des d’una fonamentació que prejutja els subjectes “portadors” de discapacitat sense conèixer-los, poden estar provocades per aspectes de *forma* (formes dels cossos amb discapacitat que són, des del punt de vista numèric, no estàndard) i de la *presència* (cossos que mantenen conductes no normatives, algunes d’elles lligades a aspectes sexuals, que poden donar-se en espai que no són d’estricta intimitat)¹⁸⁶. Passaria un exemple semblant amb els cossos envellits,

¹⁸⁴ Butler usa el terme *somatofòbia* (2003) fent referència a les pràctiques discursives de construcció de corporeïtats: “el crític podria sospesar també que el constructivista sofre de cierta somatofobia y querría asegurarse que es teórico abstracto admita que mínimamente hay partes, actividades, capacidades sexualmente diferenciadas, diferencias hormonales y cromosómicas que pueden admitirse sin hacer referencia a la construcción” (2002a:30-31).

¹⁸⁵ Sobre aquest aspecte Vendrell proposa que “los varones heterosexuales desarrollan un sentido de asco hacia las bocas masculinas, y de paralela atracción hacia las femeninas y un fortísimo asco por los penes, y quizá no tanto por las vaginas” (2003:40).

¹⁸⁶ Aquesta construcció imaginària de la impossibilitat de pensar en el subjecte amb discapacitat com a subjecte sexual, segons Williams es deu a “que la mayoría de las personas raramente necesitan pensar

amb la pell arrugada dels subjectes envellits. ¿Què n'esperen les mirades que els capten i interroguen? De nou apareix aquest sentiment de corpofòbia. La no acceptació dels cossos dels altres, que ve donada per variats motius, entre els quals hi troben el record de la nostra pròpia fragilitat. Negant-los i resituant-los en territoris corporalment no discursius ens sembla que els fem desaparèixer del nostre imaginari.

5.4.1.10. *El cos resistència*

Però el cos no només és un espai d'investiment del poder, de transmutació social dels nous moviments i de les modes, d'expressió, de silenci, d'ubicació fronterera. El cos pot jugar també un paper molt rellevant en les accions de "resistència" dels subjectes. Foucault utilitzarà el terme resistència en moltes ocasions al llarg de la seva obra, i aquest anirà de la mà d'altres conceptes carregats de sentits similars. Seguint a Revel "la résistance se donne nécessairement là où il y a du pouvoir, parce qu'elle est inséparable des relations de pouvoir" (2002:53). La resistència no és ni anterior ni posterior al poder; és absolutament contemporània a l'exercici del poder.

La resistència s'exercita fent front al poder, als discursos preconcebuts, a les modes passatgeres, etc. Un clar exemple del cos com a espai i element de resistència es troba en la vida i obra d'Orlan. Orlan és una artista francesa que forma part del moviment *body-art*, però agafat en la seva interpretació més extrema. Ella no parteix del cos com a element en el qual dibuixar i/o expressar les seves idees, sinó que va més enllà i transforma el seu cos en el quiròfan¹⁸⁷. Tal i com afirma Dery "aparte de en la sala de

acerca de su propia sexualidad de una forma objetiva, asumen que son *normales*. Por lo tanto, cualquiera que sea diferente de ellos deber ser *anormal*" (1992:97).

¹⁸⁷ Des de 1990 s'ha operat múltiples vegades amb la intenció que cada operació formi part de l'obra mestra absoluta: La reencarnació de santa Orlan, com ella mateixa afirma en múltiples dels seus escrits i entrevistes. Cada operació és una *performance* amb la pacient, el cirurgià, les infermeres (aquestes vestides, no amb roba blanca o verda, sinó amb vestits d'alta costura) i el quiròfan decorat amb crucifix i cartells dels patrocinadors de l'operació. Orlan "resisteix" la manipulació del seu cos només amb anestèsia local. Les operacions són filmades, i en ocasions transmises en directe. En una operació que va tenir lloc a Nova York llegia un llibre de psicoanàlisi i es comunicava per telèfon amb espectadors que observaven l'evolució de la seva operació. Aquests treballs formen part d'un projecte més gran concebut

operaciones de Orlan, no hay otro lugar donde la política del cuerpo, del gusto vanguardista por la provocación y las perversiones de una cultura de imágenes y obsesionada por las apariencias se reúnan de manera tan llamativa y perturbadora” (1998:264-265). El treball d’Orlan forma part d’aquesta metàfora del cos que cerca resistir a través de la provocació, ja que ella “quiere luchar contra lo congénito, contra el ADN” (Dery, 1988:266).

El tema de la resistència a través del cos és també clau en determinats discursos pedagògics. Aquest és el cas de la pedagogia crítica que es veu reflectida especialment dels treballs de McLaren. L’autor parteix de la idea que “una pedagogía crítica debe ir en contra de la tendencia de algunos postestructuralistas burgueses succulentos a disolver la voluntad, y de su afirmación de que en el discurso nosotros somos siempre sujetos producidos y finalizados” (1997:96). El cos és un lloc de lluita contra aquesta imposició de subjectes finalitzats i produïts externament. Un exemple de les pràctiques activistes de resistència corporal ens l’ofereix el grup Hartza¹⁸⁸:

¿DNI?

Documento: resintiendo al archivo, al registro.

Nacional: resistiendo al estado nación.

Identidad: resistiendo a la identidad estable, natural.

Resistimos a lo humano, a ser persona, sujeto o individuo. Nuestro sexo es protésico, cibernético, precario, múltiple. Cuerpos que importan. Cuerpos que soportan. Cuerpos que sudan (...) Resistimos con cuerpos transfronterizos, abyectos, sucios, raros. Resistimos al cuerpo médico-policia. Resistimos al poder globalizado. Resistimos al consumo rosa. Okupamos los espacios de asignación de género y sexo, resistimos en los laboratorios: un desalojo heterosexual, otra ocupación maribollo. Resistimos con multitudes y diásporas queer, con proliferación de identidades: ciberbollos, osos, camioneras, drag, king-kong, punkifemmes, transgéneros, intersexuales, maricones ... (Hartza, 2003)

La resistència i la lluita dels subjectes des dels seus cossos passa per definir-se a ells mateixos com a subjectes pensants i autònoms i per decidir què accepten i què no accepten dels discursos imperants¹⁸⁹.

com la “desfiguració cosmètica”, que tenia una durada de 10 anys. Va finalitzar amb una operació on se li va implantar el nas més gran que la seva cara podria suportar.

¹⁸⁸ Es tracta d’un col·lectiu transexual que treballen per la no discriminació socials dels seus membres.

Una forma de fer-ho és la deconstrucció de les identitats.

¹⁸⁹ La bisexualitat entesa des de la *Queer Theory* pot ser llegida, políticament parlant, com una pràctica desestabilitzadora de les ontologies sexuals. Tal i com ens convida a pensar López: “la bisexualidad se

5.5. La construcció de cossos *Freak*

De la mateixa manera que els animals exòtics fascinaven els homes, els subjectes corporalment diferents despertaven i excitaven la imaginació de la població. El fenomen que produïa aquesta excitació i que estimulava la imaginació és conegut des de l'antiguitat com a *monstre* o *monstruositat*. La creació, estudi i sistematització d'aquest fenomen s'ha vingut donant des de l'antiguitat i es manté, amb formes més o menys variades fins als nostres dies. Aquesta producció cultural de la monstruositat s'engloba, segons Cortine, en un fenomen més ampli que defineix com “le désenchantement de l'étrange” (2002:9)¹⁹⁰.

Tal i com mostra Garland-Thomson “certaines peintures rupestres de l'âge de pierre représentant la naissance de monstres tandis que les sites funéraires préhistoriques témoignent de sacrifices rituels complexes dont faisaient l'objet de tels corps” (2002:38). També a Namíbia es varen descobrir taules d'argila on es descrivien setanta tipus diferents de malformacions congènites que anaven acompanyades de la corresponent significació profètica. Han estat molts els filòsofs grecs, romans i cristians que cercaven trobar explicacions al fenomen dels naixements de subjectes que podien ser considerats, corporalment parlant, com extraordinaris. En aquest sentit, és ja significatiu el que Aristòtil planteja en relació amb el naixement dels fills amb deformitats: “sobre l'abandó i la criança dels fills, la llei hauria de prohibir que es criés algú amb deformitats”¹⁹¹. Per a Aristòtil, un fill i un esclau eren propietat del pare i de l'amo, respectivament, que podia fer amb ells el que cregués més just. Amb la propietat d'algú, segueix dient Aristòtil, “no hi pot haver injustícia”.

Foucault no restarà al marge dels discursos sobre allò monstruós i els seus treballs quedaran recollits en una edició pòstuma amb el títol de *Les anormaux*, que va ser

convertiria en un tercero en discordia que serviría como recordatorio de la existencia de formas de conceptualizar la sexualidad” (2003:111).

¹⁹⁰ Ho podem traduir pel *desencantament d'allò estrany*.

¹⁹¹ *Política*, llibre 7è, cap. XVI, ver. 1335.

traduït al castellà com *La vida de les homes infames*¹⁹². En el pròleg del llibre, Fernando Savater dirà del projecte de Foucault, en relació amb la figura del monstre, que “no se trata de un simple ejercicio histórico ni del intento de completar con precisión las raíces de esa *ontología de la realidad* (...) Son escritos a los que subyace una indudable vocación de combate” (1990:11). Els anormals són una indefinida i confusa família de subjectes i personatges que obsessionen les gentes considerades “normals” i que necessàriament es relacionen amb un conjunt d’institucions destinades a “control·lar-les” i retornar-les a l’estatus de normalitat¹⁹³. En un dels textos del llibre, afirmarà que “el individuo *anormal* del que se ocupan desde finales del siglo XIX tantas instituciones, discursos y saberes, proviene a la vez de la excepción jurídico-natural del monstruo, de la multitud de los incorregibles sometidos a los aparatos de corrección” (1990:89).

Els treballs de Foucault, juntament amb el d’altres, són vàlids per analitzar i estudiar què hi ha darrera de la concepció social dels altres cossos considerats diferents¹⁹⁴. Allò que és important és arribar a conèixer la forma com es porta a terme la divisió entre allò normal i allò anormal, amb quins criteris es construeix aquesta divisió i què es pretén amb el seu exercici. En aquesta tasca de conèixer, no es pot desestimar l’aportació de Cohen que afirma que “o corpo de monstro é um corpo cultural” (2000:26). El monstre no pot existir per si mateix, només pot ser llegit i entès a través de les relacions culturals en les quals es mou i participa.

¹⁹² En canvi, la darrera traducció que s’ha fet dels textos al castellà s’ha titulat *Los anormales*. S’ha publicat a ediciones Akal, Madrid 2000. Bona part de la fonamentació del treball de Foucault se centra en el treball d’Ernest Martin, un arqueòleg italià que el 1836 portà a París una estranya mòmia que li va servir per començar les seves recerques sobre els monstres. Es tractava d’un home “especial” (qualificat com a monstrosos després de consultar-ho amb Geoffroy Saint-Hilaire) a qui li mancava una part del cervell. El seu llibre *Histoire des monstres* (1880) ha estat un dels treballs clau en la recerca i estudi dels monstres dels darrers 125 anys. N’existeix una reedició de l’any 2002.

¹⁹³ Una crítica a la conceptualització dels anormals es pot trobar a Veiga-Neto (1991:165): “estoy usando la palabra *anormales* para designar a aquellos grupos cada vez más variados y números que la Modernidad viene, incansable e incesantemente, inventando y multiplicando: los síndromicos, deficientes, monstruos y psicópatas (en todas sus variadas tipologías), los sordos, los ciegos, los deformes, los rebeldes, los poco inteligentes, los extraños, los GLS (gay, lesbianas y simpatizantes), *los otros*, los miserables, en síntesis, el resto”.

¹⁹⁴ Skliar (2002), Allué (2003).

5.5.1. La conceptualització del monstre

La ciència teratològica és l'encarregada de l'estudi i ordenació dels monstres. La paraula monstre ens trasllada etimològicament als conceptes grec i llatí de *terata* i *monstra*, respectivament. Tal i com afirmàvem en un treball anterior, “ja des d'aleshores, tot allò que tingui relació amb la monstrositat denotarà un cert regust de negativisme, quelcom demoníac, l'estat de caos per excel·lència” (Planella, 1999). La teratologia prové del terme grec *teratos* que significa monstre i en llatí la paraula que s'emprava per designar les figures monstruoses era *monstrum* i feia referència a l'advertiment del més enllà d'una irrupció sobrenatural en l'ordre natural. Etimològicament parlant podem dir que *monstrum* significa “aquell que revela”, “aquell que adverteix”, “el que ens mostra”. Des d'aquesta perspectiva, el monstre es mostra i ens mostra un suposat estat de desordre. En paraules de Courtine “le monstre était apparenté à la bête; échappant à ses règles, il incarnait l'échec de la création; vivant aux confins du monde connu, il y proliférait en races étranges” (2002:10). D'aquesta forma és situat, al llarg de la història de la humanitat, als marges de la concepció de l'humà.

En un dels estudis sobre la monstrositat més citat, Georges Canguilhem afirma que “l'existence des monstres met en question la vie en quant au pouvoir qu'elle a de nous enseigner l'ordre” (1966). L'ordre imperant en la societat és el que permet que res surti de l'espai que li ha estat assignat, sense que es trenqui l'estat d'equilibri social. En el moment en què l'espai de l'ordre natural —si seguim l'etimologia del terme llatí— es qüestiona allò que fins al moment era considerat com a “normal”. Per alguns autors, la normalitat seria la puntuació zero de la monstrositat o, dit d'una altra forma, la normalitat tindria un nivell zero de monstrositat¹⁹⁵.

Amb aquesta acció d'anar més enllà i de qüestionar l'ordre, la monstrositat s'acaba convertint en el veritable contravalor de la vida (que en aquest cas no seria la mort), doncs la monstrositat és l'amenaça de l'inacabament de la creació. Canguilhem dirà que és la “distorsion dans la formation de la forme, c'est la limitation par l'intérieur, la

¹⁹⁵ Gabriel Tarde (1897) *L'opposition universelle*. París, p. 25. Citat per Canguilhem 1966.

négation du vivant par le non-viable” (1966). Però alhora, i malgrat aquesta amenaça de l’inacabament en la creació de la vida, allò monstruós té relació amb allò meravellós i fascinant. Davant de les manifestacions monstruoses, els espectadors que ho observen tenen un sentiment de fascinació barrejat amb el d’angoixa i els provoca reaccions d’acceptació i de rebuig. Tot plegat fa, seguint a Borel, que “les métamorphoses rendent la connaissance impossible, elles n’engendrent qu’incertitudes intellectuelles et mises en doute. En outre, et c’est là leur plus grave danger, elles renvoient au problème de la normalité biologique et, dès lors, à celui de la fragilité de l’ordre humain” (1992:27).

Els monstres, escriu Foucault, “sont comme le bruit de fond, le murmure ininterrompu de la nature” (1996:169). El monstre neix d’un imaginari col·lectiu a partir d’una diferència, la majoria de vegades, corporal, que es mostra evident. Aquest fet és el que provoca que les transformacions corporals es vegin, per bona part de la societat, com quelcom inquietant. El monstre ha estat objecte de fascinació, d’admiració, però alhora d’odi i rebuig, depenent de cada moment històric i cada context geogràfic. La fascinació seria deguda per a Gilbert Lascault perquè “désigne ce que nous ne voulons pas reconnaître en nous” (1973:13). El monstre ens reenvia a la imatge de nosaltres mateixos, projecta endavant el que podríem arribar a ser en un futur i desvetlla les parts fosques i amagades dels humans, que l’ordre de la cultura les manté precisament “ordenades”. L’arribada de la figura monstruosa ens recorda que l’altra part de nosaltres està formada per situacions d’alteració i desordre, i no només d’ordre i unicitat.

La diferència i la construcció de la diferència corporal és tan antiga com la història de la humanitat. La construcció d’una línia que separi amb claredat allò designat com a normal d’allò designat com a patològic ha estat una tasca que ha acompanyat l’evolució de la humanitat¹⁹⁶. Aquesta ha estat la temàtica del darrer cicle de conferències d’Humanitats Mèdiques de la Facultat de Medicina de la Universitat de Barcelona i que es va titular *La normalitat i la patologia*¹⁹⁷. El coordinador del curs, el Dr. Pera, deia en

¹⁹⁶ En ocasions el més comú és emprar el terme *anormal* per a designar aquelles persones que es creu que no són *normals*. Sobre aquesta temàtica és especialment rellevant el monogràfic de la revista *L’interrogant sobre Norma, normalitat i patologia* (1999, 2).

¹⁹⁷ El cicle estava dirigit pel Dr. Cristòbal Pera i tingué lloc del 6 al 29 de març de 2001. Els seminaris que s’hi varen impartir tractaven les temàtiques següents:

- Els paràmetres de la normalitat: el punt de vista del patòleg
- Els paràmetres de la normalitat: el punt de vista del clínic
- Els paràmetres de la normalitat: el punt de vista del fisiòleg

una de les seves intervencions: “mientras lo normal se asocia con la estadístico, lo patológico está más cercano a la biología, y entre ambos hay una correlación compleja” i finalitzà dient que “por encima de los datos estadísticos están las vivencias que nos pueden transmitir los pacientes, porque son ellos quienes experimentan los síntomas de la enfermedad y quiénes saben cuándo sus órganos no están sanos”¹⁹⁸.

La reflexió i els intents de sistematització fonamentada científicament entorn als conceptes de normalitat i patologia és un dels temes fonamentals de la psicopatologia. L’alteritat de l’altre, d’aquell que és diferent, d’aquell que el considerem “anormal” (corporalment o anímica) és un dels temes claus de les relacions socials. Per a García, “el otro como problema es momento de un proceso. En efecto, el otro se fabrica. Esculpimos al otro rasgo a rasgo, en un proceso social y cotidiano: sobre la base de la locura construimos día a día al loco” (1997:21). En aquest mateix sentit reflexiona el psiquiatra francès Zarifian, quan remarca que el terme *boig* pren un sentit diferent en funció de si ens l’atribuïm a nosaltres mateixos o bé als altres. Aquest doble sentit s’estructura a partir d’aquest binomi:

Estoy loco indica el exceso, la pasión, y no es peyorativo. Es una evaluación cuantitativa: estar loco de amor, de alegría (...) Muy en cambio, decir está loco es una caracterización cualitativa y estigmatiza la diferencia, la singularidad, la alteridad. En el fondo la locura siempre viene definida por otro, nunca por uno mismo (...) La psiquiatría es la que define la locura (Zarifian, 1990:26).

La construcció de la normalitat es troba, seguint els plantejaments de Canguilhem (1966), més en l’ordre filosòfic que no pas en el mèdic. Aquesta normativització filosòfica de la vida es tradueix en determinades regles o patrons conductuals establerts i acceptats. Però, i aquí és on té lloc l’exercici de la construcció de l’anormalitat, i per proximitat de la monstruositat, “las reglas o normas son siempre peculiares de un

-Els paràmetres de la normalitat: el punt de vista de psiquiatre.

Igualment es varen impartir un seguit de conferències que van tractar els temes següents:

- Lo normal y lo patológico: una relectura crítica del libro de Georges Canguilhem
- Normalidad, anormalidad y homeostasis: el punto de vista del fisiólogo
- Normalidad, anormalidad y error en el genoma humano
- Lo normal y lo patológico: el punto de vista clínico
- Lo normal y lo patológico en la creatividad
- Normalidad y anormalidad en sexología
- Lo grotesco y lo monstruoso

¹⁹⁸ Pera (2001) *Lo normal y lo patológico: una relectura crítica del libro de Georges Canguilhem*, Conferència realitzada a la Facultat de Medicina. Universitat de Barcelona, (6/2/2001).

determinado grupo, comunidad o discurso. De ello se puede deducir fácilmente que la norma no es algo dado, primario o natural de la especie humana, sino una invención, una creación, una producción” (Estrella, 1999).

Un dels exemples de la construcció del monstre és el que ens ha transmès la mitologia grega. Medusa era un personatge mitològic terrorífic, molt representativa del que significa la diferència corporal o la monstrositat. Era un dels tres monstres que habitaven al reialme dels morts. Tenia per cabells serps que s’entortolligaven i eren les que produïen la sensació més gran de por i rebuig que podia “frapar de terror als enemics més forts” tal i com afirma Ovidi a *La Metamorfosis*. La seva mirada era tan penetrant que podia transformar en pedra aquells que la miraven. El mateix Freud va escriure un petit text parlant del cap de Medusa¹⁹⁹. Allí manifesta que *allò que realment és insuportable* és el nexa entre l’atracció i l’horror. La concreció de la reacció davant de Medusa es fonamenta en la idea que:

Si les cheveux de la tête de Méduse sont si souvent figurés par l’art comme des serpents, c’est que ceux-ci proviennent à leur tour du complexe de castration et, chose remarquable, si effroyables qu’ils soient en eux-mêmes, ils servent pourtant en fait à atténuer l’horreur (...) Ce qui, pour soi-même, excite l’horreur, produira aussi le même effet sur l’ennemi qu’il faut repousse (Freud, 1985:49-50).

Altres interpretacions sobre l’efecte de Medusa es decanten per presentar-la coberta d’una màscara. La màscara, sempre mostrada de forma frontal, es troba situada a la frontera entre allò humà i allò bestial, la masculinitat i la feminitat, la bellesa i la lletjor. En aquest sentit Vernant dirà que:

La face de Gorgô est l’Autre, le double de vous-même, l’Étrange, en réciprocité avec votre figure comme une image dans le miroir, mais une image que serait à la fois moins et plus que vous-même (...) elle représenterait, dans sa grimace, l’horreur terrifiante d’une altérité radicale, à laquelle vous allez vous-même vous identifier, en devenant pierre (Vernant, 1985:116).

La monstrositat, la diferència corporal, l’alteritat en definitiva, ens confronta als límits del que considerem humà. Els ulls de l’altre (de l’alteritat) són un mirall per a nosaltres

¹⁹⁹ Es tracta d’un text de 1922 titulat “La tête de Méduse”, *Résultats, Idées et Problèmes II*. París, PUF, 1985.

mateixos²⁰⁰. L'aportació de Foucault, especialment en el capítol titulat *Los anormales*, permet classificar els subjectes “anormals” en tres grans categories, diferenciades per tot un conjunt de variables. La classificació que proposa queda recollida a la taula següent:

Taula 5.4: Les categories de monstre segons Foucault

Categoria	Característiques
<i>El monstruo humano</i>	Esta vieja noción encuentra su marco de referencia en la ley. Se trata de una noción jurídica, pero entendida en sentido amplio ya que no concierne únicamente a las leyes de la sociedad, sino que se refiere también a las leyes de la naturaleza. El campo de aparición es un ámbito jurídico-biológico. (1990:83) Lo que constituye a un monstruo humano en un monstruo no es simplemente la excepción en relación a la forma de la especie, es la conmoción que provoca en las regularidades jurídicas. El monstruo humano combina a la vez lo imposible y lo prohibido (1990:84).
<i>El invidiuo a corregir</i>	Es éste un personaje más reciente que el monstruo que está más cerca de las técnicas de adiestramiento, con sus exigencias propias, que de los imperativos de la ley y de las formas canónicas de la naturaleza. Los nuevos procedimientos de adiestramiento del cuerpo, del comportamiento, de las aptitudes, suscitan el problema de aquellos que escapan a esta normatividad que ya no se corresponde con la soberanía de la ley (1990:85). Se produce así la formación técnico-institucional de la ceguera, la sordomudez, de los imbeciles, de los retrasados, de los nerviosos, de los desequilibrados (1990:86).
<i>El onanista</i>	Esquemáticamente se puede decir que el control tradicional de las relaciones prohibidas (adulterios, incesto, sodomía, bestialidad) se vio reduplicado por el control de la “carne” centrado en los movimientos elementales de la concupiscencia (1990:87). La preocupación por la sexualidad del niño y por todas las anomalías ligadas a ella, ha sido uno de los procedimientos para construir este nuevo dispositivo (1990:89).

[Adaptat de Foucault, 1990]

²⁰⁰ Antkowiak ha treballat les reaccions davant l'alteritat de la persona amb discapacitat en el seu article “Quelques réflexions sur le handicap” (1996).

Foucault finalitzarà per dir que les tres figures, la del monstre, de l'incorregible i de l'onanista no es confondran, sinó que s'inscriuran en sistemes autònoms de referència científica. El monstre es mantindrà en la ciència de la teratologia i l'embriologia; l'incorregible en la psicofisiologia de les sensacions, de la motricitat i de les aptituds; i l'onanista en una teoria de la sexualitat (1990: 89-90).

5.5.2. El coneixement científic i els monstres

A mesura que els segles avancen, la fascinació social per la diferència corporal va prenent cos a través d'altres mirades, pràctiques i interpretacions de la monstruositat. Entre d'altres, el treball elaborat per l'anatomista Ambroise Paré i publicat el 1575 sota el títol *Des monstres et prodiges* agruparà els coneixements sobre la ciència de la *teratologia* existents de l'Antiguitat fins al Renaixement. El llibre d'aquest cirurgià va tenir vigència en el món de la cirurgia fins gairebé les darreries del segle XIX²⁰¹. Paré ja havia escrit abans un llibre anomenat *Deux livres de chirurgie* (1573), i dins d'aquest havia dedicat un capítol a *Des monstres marins*. Més endavant varen arribar els capítols dedicats a altres tipologies de monstres, entre els quals hi havia les deformitats de persones humanes. L'autor posa en el mateix grup allò prodigiós i erroni, allò meravellós i el discursos mèdics que es fan al voltant del cos considerat anormal. La

²⁰¹ Patrick Tort diu que “les différentes éditions d'Ambroise Paré attesteront au XIX siècle de la part des commentateurs, une dissociation franche et rigoureuse entre le discours scientifique de l'auteur et ce qui semble chez lui relever de la fable” (1998:17).

seva gran aportació és la inauguració que fa de la mirada científica al tema dels monstres²⁰².

Després del llibre de Paré, i especialment durant el segle XVIII, l'estudi de la medicina de la monstrositat es reprendrà de manera sistematitzada. El treball de Patrick Tort (1998) *L'ordre et les monstres. Le début sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle* recull bona part de les memòries mèdiques que es varen redactar al llarg del segle XVIII i que estudien la biologia dels monstres. Tort estudia més de dues-centes referències publicades a la *Histoire et Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* i que van des de 1699 fins a 1776. El seu treball es fonamenta en la metodologia de la història de les ciències i de forma rigorosa va repassant les aportacions dels metges que durant aquell segle escrivien sobre els casos clínics que directament havien pogut observar que eren observacions fetes per col·legues de professió. Les habilitats per dibuixar dels científics feren que es conservessin les il·lustracions del que descrivien amb la lletra, i bona part d'aquestes són presentades en el treball de Tort²⁰³.

Un dels altres punts rellevants del treball de Tort és la seva aportació a la sistematització de les explicacions existents sobre el perquè i el com es produeix el naixement d'infants que són considerants com a "monstres". Per a fer-ho, estudià els autors que més casos varen recollir i que feren aportacions a la possible clarificació del tema. Els autors més significatius són els que recollim tot seguit.

²⁰² Els treballs de Paré no faran, però, que les interpretacions teològiques i mitològiques de la diferència corporal desapareguin. Les interpretacions de la diferència (com podria ser l'arribada d'un fill amb discapacitat) més enllà de la medicina segueixen essent vigents en societats on la mitologia és un aspecte rellevant de la seva estructura social, però també en societats europees i americanes on fonamentalment ens regim per explicacions científiques d'aquests tipus de fenòmens. Sobre això es pot revisar la reflexió de Tort on planteja que els avenços posen en qüestió la religió mateixa, tot i que la teologia, en els segles XVII i XVIII, serveix encara de fonamentació científica per a moltes explicacions (1998:22). Per altra banda, bona part dels treballs de Korff-Sausse han anat enfocats a parlar de la mitologia existent darrera la interpretació de la discapacitat. El més rellevant és *D'Oedipe à Frankenstein. Figues du handicap*. Allí diu que "le handicap, toujours et encore, suscite un rejet (...) L'anormalité de l'enfant vient rappeler ce que nous avons tendance à oublier, et que le progrès de la médecine cherchent à occulter, à savoir que le processus de la transmission comporte toujours une part de mystère" (2001:7-9).

²⁰³ Les imatges que hi figuren solen ser força espectaculars. Una de les més rellevants és la que va fer Lémery i que fou publicada el 1724 com "Sur un fœtus monstrueux" a *Mémoires de l'Académie*. Es tracta d'un esquelet de fetus que va examinar aquest metge i que era d'un nen amb un cos però amb dos caps.

Du Verney realitza un conjunt d'observacions importants durant el primer terç del segle XVIII i, entre d'altres, dirà que:

L'un des traits les plus intéressants de ce que seront l'examen des conformations anormales et sa notation académique sous forme d'étude de cas: le fait d'accorder pas plus d'attention à la déviation incarnée par le monstre par rapport à la norme anatomique qu'à la structure originale du corps monstrueux lui-même en tant qu'organisation vitale singulière (Tort, 1998: 25).

En el model explicatiu de la formació del monstre, Du Verney defensa la tesi que el monstre ha estat preformat. Aquesta preformació es fonamenta en la idea que el monstre, com a element de la naturalesa, ha estat creat per Déu i, per tant, és a aquesta convicció la que respon la voluntat última. La “teologia física” que desenvolupa Du Verney es recolza en el que ell denominà “*étiologie métaphysique de la monstruosité*”. A la conclusió de la seva memòria, datada del 1706, afirma, seguint amb la idea de la etiologia metafísica, que “*l'intelligence dont je parle a voulu produire deux corps humains joints ensemble, qui pussent être droits, s'asseoir, approcher ou éloigner les troncs de leur corps l'un de l'autre jusqu'au à un certain point*” (Tort, 1988:30). Insisteix en relació amb la voluntat del Creador alhora de crear aquestes criatures: “*l'inspection de ce monstre fait voir la richesse de la mécanique du Créateur; au moins autant que les productions les plus réglées*” (Tort, 1988:30).

La segona explicació de la producció dels monstres és la que proposa Lémery i que es fonamenta en la formació mecànica. La memòria que presenta a l'Académie des Sciences la dedica a exposar tot el seu pensament a partir de l'estudi d'un cas sobre un fetus bicèfal²⁰⁴. Amb la teoria de la mecanització en la producció dels monstres es nega que l'organització anatòmica es doni en el moment que té lloc algun “xoc”. L'organització té lloc perquè existeix algun tipus de mecanisme que dóna coherència interna a la nova criatura. Sobre el procés de mecanització Tort diu que “*la déviation fortuite peut n'être pas purement désorganisatrice ou destructrice du vivant, mais que, pas accident, les fonctions de vie peuvent se réordonner à partir de l'âclatement et la confusion*” (Tort, 1998:36).

²⁰⁴ “Sur un foetus monstrueux”, M. Lémery (1724), *Mémoires de l'Académie*.

Fins que Winslow publica el seu treball editat amb el títol de *Remarques sur les monstres (...), avec des observations sur les marques de naissance* (1733) la classificació dels monstres es sustentava en un sistema binari. Per una banda hi havia els monstres que tenien la seva causa en l'*excés*²⁰⁵ (més membres del compte en el cos del nen que naixia) o bé per *defecte* (atrofia o deformitat del cos). En aquest intent de classificació no tindrà en compte només aquelles criatures que fins aleshores seguien els patrons habituals del que era conegut com a monstre, sinó que hi incorpora tot el que té a veure amb les deformitats corporals i altres alteracions que es poden donar també en els animals. En aquesta nova classificació de la monstrositat queda incorporat el que designa com a monstres simples i monstres complexos. Els subjectes simples eren aquells que “le sont simplement par conformation extraordinaire ou par défaut” (Tort, 1998:43). En canvi, els subjectes considerats com a monstres complexos eren els que “sont doubles, triples, etc. soit en total, soit par portions, comme pour quelque organe considerable, viscère, etc.” (Tort, 1998:43). Finalment incorpora una novabranca a la tipologia, que designarà amb el nom de *monstres dotats d’una petita part agregada*. Winslow és el científic que realitza l’estudi més sistemàtic, i de cada tipus presenta diferents casos amb les seves característiques i els seus comentaris corresponents. En el quadre següent es poden veure de forma esquematitzada les tres categories teratològiques i alguns dels exemples que Winslow utilitzà:

Taula 5.5: Les categories de monstres segons Winslow

CLASSE	CARACTERÍSTIQUES
Primera: <i>Monstres per defecte</i>	<p>Exemple 1: el 1688 es fa una autòpsia a l’Hôtel Royal des Invalides del cadàver d’un soldat de 72 anys que tenia totes les parts del cos situades al costat contrari del que haurien d’estar</p> <p>Exemple 2: el 1709 s’estudia un fetus a Littre que presenta un conjunt important d’anomalies. Entre d’altres tenia una obertura externa de l’intestí per sota del pubis i absència de colon i recte</p> <p>Exemple 3: un estranger que només tenia a cada mà el dit índex. No hi havia cap vestigi dels altres dits, i les extremitats de l’os del metacarpí estaven ràpidament recobertes per la pell. Tot i tenir només dos dits escrivia, dibuixava i realitzava treballs de miniatures</p>
Segona: <i>Monstres per excés</i>	<p>Exemple 4: el 1733 a l’Hôpital Général hi visita una nena que tenia dos cossos. Winslow havia estat requerit per un religiós per dilucidar si havien de donar l’extrema unció a una part de la nena o bé a totes dues. La nena tenia un segon cos a la part de les extremitats que era més petit que no pas el primer. Aquest segon cos no tenia ni cap ni braços</p>

²⁰⁵ Un exemple del que era considerat un monstre per excés seria un subjecte bicèfal, doncs ha incorporat en el seu cos un cap més que la resta de persones.

	Exemple 5: el 1723 s'observa un cas d'un monstre doble unit pel llombrícol. Les dues parts varen ser batejades, però només va rebre un sol nom. Quan va morir al cap de pocs dies, Winslow va pogué comprovar que tenia un únic estómac
Tercera: <i>Monstres per agregació</i>	Exemple 6: es tracta d'una dona que tenia una matriu doble En aquest apartat Winslow no recull més que un sol exemple de monstres

[Elaborat a partir de Tort, 1998]

Amb els treballs de Du Verney, Lémery i Winslow s'inaugura de forma sistemàtica l'entrada dels fenòmens monstruosos en el món de la ciència. Amb aquesta entrada en el camp dels discursos científics, bona part de les creences que es fonamentaven en supersticions i explicacions teològiques comencen a deixar pas a explicacions mèdiques que intenten desxifrar el perquè es donen aquests fenòmens. Les explicacions i l'estudi d'aquests cossos seran els fonaments de la moderna prevenció de les discapacitats.

El segle XIX portarà a la teratologia noves alenades de coneixements, especialment els que sorgiran de l'embriologia. Es tracta encara i fonamentalment del que podem designar com a *monstruositat biològica*. Els treballs d'Etienne²⁰⁶ i Isidor²⁰⁷ Geoffroy Saint-Hilaire centren les seves aportacions justament en la formació dels monstres des de la perspectiva embrionària. La teoria de l'epigènesis ajudarà a cercar aquestes noves explicacions de la producció biològica dels monstres. Des de la seva perspectiva, la monstruositat seria explicada per la fixació del desenvolupament d'un òrgan en un estadi que els altres ja han passat.

5.5.3. El monstre com a *Das Unheimliche*

²⁰⁶ E. Geoffroy Saint-Hilaire (1825) *Considérations générales sur la monstruosité, et description d'un genre nouveau observé dans l'espèce humaine et nommé Aspalasome*. París: Panckoucke.

²⁰⁷ I. Geoffroy Saint-Hilaire (1837) *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, au traité de tératologie*. París: Baillièrè. 4 vol.

En un treball, que data originàriament de 1919, Freud planteja el tema de la diferència i de la reacció que tenim davant d'aquesta diferència. *Das Unheimliche* (allò sinistre, en la traducció castellana o la *inquietant estrangeria*, en la francesa) és el punt de partida d'un grup de psicoanalistes francesos²⁰⁸ que estudien la construcció de la discapacitat i la reacció de la societat davant de les persones amb discapacitat. El text té múltiples lectures, però en el tema que ens ocupa en aquest capítol de la tesi doctoral ens serveix per fer una lectura des de la psicoanàlisi del perquè les persones reaccionen com reaccionen davant de la diferència dels altres.

Freud explica una experiència que tingué mentre viatjava en tren en un compartiment vagó-llit quan de sobte es va obrir una porta i va veure un senyor amb gorra de dormir i pijama. Va reaccionar per dir-li alguna cosa, però de sobte es va adonar que era ell mateix i no s'havia reconegut. Aquesta acció de veure's a un mateix i no sentir-s'hi reconegut és font de producció d'una estrangeria inquietant. El mateix passa en les famílies que tenen un fill amb discapacitat quan els pares no s'hi senten reconeguts, o encara "l'accident ou la maladie qui obligent à vivre avec un corps modifié, altéré, handicapé. Le corps habituel est devenu étranger; le corps devient une source d'inquiétude, voire de terreur" (Korff-Sausse, 2001:21).

L'estudi de Freud, molt fonamentat etimològicament, comença comparant els termes *heimlich* i *unheimlich*. A l'inici del llibre Freud diu que "le mot allemand *unheimlich* est manifestement l'antonyme de *heimlich*, *heimisch* (du pays), *vertraud* (familier), et l'on est tenté d'en conclure qu'une chose est effrayante justement pour la raison qu'elle n'est pas connue ni familière" (2001:33). Del plantejament de Freud en podem deduir que allò que és estrany a nosaltres fàcilment pot esdevenir quelcom inquietant, tot i que no tots tenen perquè ser-ho. L'aproximació que fa als termes es fonamenta en una recerca filològica en diccionaris de diferents idiomes. El recull que fa dels termes²⁰⁹ és el següent:

Taula 5.6: La definició de Unheimliche en diferents llengües segons Freud

²⁰⁸ Alguns dels autors més representatius són: Henry-Jacques Stiker, Simone Korff-Sausse, Myriam Roudevitch, Oliver R. Grimm i Jean-Luc Antkowiak.

²⁰⁹ Adaptat de Freud (2002:35).

Idioma	Referències de significat
llatí	<i>intempesta nocte o locus suspectos</i> : pot ser llegit amb el teme alemany com un lloc <i>unheimlich</i> .
grec	<i>telos</i> : estranger, d'ascendència estrangera.
anglès	<i>uncomfortable, uneasy, gloomy, dismal, uncanny, ghastly</i> . Quan es fa referència a una casa: <i>haunted</i> ; quan es refereix a una persona humana: a <i>repulsive fellow</i> .
francès	<i>inquiétant, sinistre, lugubre, mal à son aise</i> .
espanyol	<i>sospechoso, de mal agüero, lúgubre, siniestro</i> .

[Adaptat de Freud, 2001]

Paral·lelament estudia el terme en italià i portuguès, però arriba a la conclusió que només es fa servir en perífrasis. En les llengües àrab i hebreu el terme coincideix amb demoníac, amb allò que produeix calfreds.

El més rellevant d'aquest estudi de Freud és que “le petit molt *heimlich* en présente également une où il coïncide avec son opposé *unheimlich*” (2001:47). El terme no és unívoc, sinó que es pot interpretar en les dues direccions possibles, aspecte que orienta la concepció de la diferència com a quelcom relatiu i construït socialment. Fa referència a allò familiar i confortable, però alhora a allò que amaga i dissimula. El mateix Freud manifesta, en relació amb els dos termes i a la posició del que presenta connotacions socials més negatives, que és considerat *unheimliche* tot allò que, havent de restar en secret i a l'ombra, ha sortit a la llum i s'ha fet evident (2001:49).

La sensació d'*Unheimliche* és viscuda plenament per l'antropòleg amb paràlisi Robert Murphy. Per a aquest autor, es tracta d'una sensació de límit. Aquest llindar de l'estrangeria del cos es fonamenta en la idea que:

Les handicapés à long terme ne sont ni malades ni en bonne santé, ni morts ni pleinement vivants, ni en dehors de la société ni tout à fait à l'intérieur. Ce sont des êtres humains, mais leurs corps sont déformés et fonctionnent de façon défectueuse, ce qui laisse planer un doute sur leur pleine humanité. Ils ne sont pas malades, car la maladie est une transition soit vers la mort soit vers la guérison (...) L'invalidé n'est ni chair ni poisson; part rapport à la société, il vit dans un isolement partiel en tant qu'individu indéfini et ambigu (Murphy, 1990:157).

La diferència corporal, entesa com a *unheimliche*, té lloc com a element de defensa davant l'estranyesa, davant l'arribada o presència d'allò estranger a nosaltres mateixos, que sovint passa per la diferència corporal de l'altre.

5.5.4. L'estigma corporal

En el tema que ens ocupa, el treball d'Erving Goffmann (1998) *Estigma* té una especial rellevància. I té rellevància pel tema que tracta, però també perquè aquest llibre ha esdevingut un punt de referència en l'estudi de la diferència, de la discapacitat i de la construcció d'aquesta diferència en determinats contextos socials i històrics. El terme estigma, d'origen llatí (*stigmata*), prové del mot grec *stigzein* que es feia servir per a “referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo o poco habitual en el status moral de quien lo presentaba” (Goffmann, 1998:11). Aquests signes consistien en talls o cremades en el cos, advertint la presència d'un criminal, un esclau o bé un traïdor.

La societat estableix els criteris per tal de categoritzar les persones i el que passa habitualment, quan ens trobem davant d'un estrany, és que fem servir la seva aparença corporal per tal d'ubicar-lo en alguna de les categories socials preexistents ja conegudes per nosaltres. Aquesta categorització de la persona fa que deixem de “substantivar-la” i que passem a “adjectivar-la”. Allò que la caracteritza no és el seu atribut de persona (substantiu), sinó el seu adjectiu estigmatitzador (discapacitat, deforme, etc.). Tal i com reafirma Goffmann “un atributo de esa naturaleza es un estigma, en especial cuando él produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio” (1998:12). L'estigma es caracteritza per tenir un tipus especial de relació entre l'atribut real i l'estereotip que socialment se li dóna.

Els estigmes que es produeixen a través dels mecanismes de relació social dels subjectes poden agrupar-se en les tres categories següents:

Taula 5.7: Tipologies d'estigma segons Goffmann

Tipologia	Característiques
Deformitats físiques o abominacions del cos	Les tres categories acaben tenint molts punts en comú. Un individu que podria fàcilment ser acceptat en un intercanvi social corrent té un tret que finalitza per imposar-se per la força a la nostra atenció i que ens condueix a allunyar-nos d'ell quan el trobem (Goffmann 1998:15)
Defectes del caràcter de la persona	
Estigmes tribals de la raça, nació i religió	

[Adaptat de Goffmann, 1998]

Una de les produccions socials de subjectes estigmatitzats (corporalment parlant) és el que es va conèixer com a *codi negre* i que regia les relacions amb els esclaus a les colònies. Es va imposar des de 1685 i la pràctica més habitual era gravar o tatuar a la pell d'un esclau que havia intentat fugir de les possessions del seu amo una flor de Lys a la pell²¹⁰. Tot i que la pràctica d'estigmatitzar a través de marques corporals artificials a subjectes que havien estat classificats de determinades formes és molt antiga. Des de les marques que feien als presos de la guerra entre Atenes i Samos (440 aC) fins a les marques al front dels pidolaires professionals a la França del segle XIV, passant per les lletres GAL d'aquells que eren enviats a galeres. La pràctica fou recuperada per Napoleó el 1810 (vint anys abans s'havien abolit aquestes pràctiques de marcatge de la pell) amb la finalitat de marcar i fer visibles als ulls dels altres ciutadans aquells que havien estat condemnats a treballs forçosos²¹¹. Els intents de fer visibles els subjectes amb característiques diferents s'ha mantingut fins ben entrat en segle XX. Només cal recordar els tatuatges dels presos en els camps de la mort a l'Alemanya nazi o les propostes de polítics de dretes d'imposar en el front una marca visible a les persones portadores del virus de la sida.

²¹⁰ Segons Sala-Molins “l'esclau fugitiu que aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lys sur une épaule; et s'il récidive à compter pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé et sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule; et la troisième il sera puni de mort” (1987:166).

²¹¹ Aquells que havien estat condemnats a treballs forçosos eren marcats, en una plaça pública, amb ferro roent.

5.5.5. L'exhibició de la diferència humana

Des del segle XVIII els bojos i les persones amb discapacitat havien estat objecte d'aïllament en institucions tancades i separades de la comunitat. Foucault estudià amb detall els processos de tancament, separació i classificació de la diferència i arribà a la conclusió que “la locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza” (1991, Vol.1:75)²¹². La separació i el tancament dels subjectes considerats “diferents” farà que el rol que fins aleshores aquests ocupaven en les comunitats rurals o urbanes quedi vacant. La desaparició de les persones i dels seus cossos “anormals” del centre de les comunitats feu més necessària l'activitat de mostrar-les.

L'alteritat és la que fa possible la construcció d'identitats socials, culturals o corporals, doncs “l'altérité est une nécessité, et elle induit le stéréotype. Processus dialectique, la mise à distance de l'anormal s'accompagne de sa plus grande visibilité comme monstre” (Bancel i al., 2002:9). El fet d'exhibir la diferència servia per recuperar la presència d'aquests éssers amb corporeïtats diferents de la majoria dels ciutadans.

En aquest mecanisme de la construcció a través de l'exhibició de la diferència hi jugà un paper significatiu el que es coneix com a “zoològics humans”. Es tracta de pràctiques que varen iniciar-se al segle XIX i que duraren fins aproximadament 1930 i és heretada de les corts medievals on els bufons jugaven aquest rol d'exhibidors de la pròpia diferència. En la reflexió que fa Bogdan, es posa de manifest l'apogeu d'aquest tipus de pràctica i el mecanisme social de la construcció del monstre, perquè els monstres:

Ont connu leur heure de gloire. Les spectacles de monstres furent à une période donnée une activité lucrative, populaire dans tous les pays et parfaitement acceptée : on montrait ainsi de façon officielle et organisée des personnes réputées, posséder des caractéristiques physiques ou mentales étranges, ou encore avoir des comportements présentés comme hors su

²¹² Sobre aquesta actitud d'aïllar a les persones diferents de la societat, Castel ho anomena la primera imposició de l'ordre psiquiàtric: “aislar del mundo exterior, romper ese foco de influencias no controladas del cual extraería la enfermedad con qué mantener su propio desorden. Es la justificación del famoso aislamiento terapéutico” (1980:96).

commun ; elles se produisant dans les cirques, les foires, les fêtes foraines et autres lieux de divertissement (Bogdan, 1994)

Per a Bancel i al., aquest tipus de pràctiques “représentent un tournant essentiel dans la construction d’un imaginaire sur l’Autre fondé sur une vision raciste, validé par la science anthropologique et qui trouve à travers cette spectacularisation une médiatisation sans précédent” (2002:6). La pràctica d’exhibir la diferència corporal, aquells subjectes designats com a monstres, va jugar un paper essencial en la construcció de la diferència i en la posada en escena del d’*Unheimliche*, d’allò estrany que ens recorda constantment la nostra part d’imperfecció. La finalitat d’aquesta pràctica tenia dues direccions molt ben definides:

a) *fer pedagogia de la diferència* a través de l’exhibició d’aquells éssers que tenien característiques diferents a les de la majoria. Es tracta de mostrar als altres com eren i com vivien els éssers considerats no normals. Connectat amb aquesta idea de mostrar la monstrositat, hi havia la idea de moralitzar determinades pràctiques sexuals, conseqüència de les quals podia ser el naixement d’un fill “no humà”, d’un fill monstruós.

b) *lucrar els propietaris dels espectacles*, doncs el fet que la diferència tingués una forta atracció per a la població va convertir aquesta pràctica en un veritable fenomen econòmic on els ingressos que entraven per les exhibicions dels “monstres” eren més que significatius.

La idea es va prendre dels zoos d’animals impulsats pels naturalistes del segle XVIII²¹³, on s’hi exhibien aquelles espècies més estranyes i desconegudes d’Europa o Amèrica. Enlloc de mostrar animals, es mostraven persones que eren diferents. No es tractava només de mostrar éssers que tenien algun tipus de deformitat o de discapacitat, sinó que una de les primeres exhibicions de les quals es té coneixement és la de Joice Heth²¹⁴.

²¹³ Originàriament aquest espai era a la disposició dels estudiosos que volien analitzar i estudiar les bèsties curioses que eren al zoològic. També del públic per tal que es pogués educar mentre observava els diferents animals que allí es trobaven.

²¹⁴ Es tracta d’una dona afroamericana exhibida per Barnum a través del norest americà. Se la presentava com una persona de 161 anys d’edat i que havia estat la dida de George Washington.

Un dels primers promotors de l'exhibició de la diferència humana va ser el nord-americà Barnum. No n'hi havia prou amb mostrar animals, sinó que calia mostrar a les persones que eren substancialment diferents de la majoria. Les primeres pràctiques d'exhibició de persones diferents varen començar després de la descoberta d'Amèrica el 1492. Aquest fenomen es va donar sobretot a Europa:

Depuis Vespucci ou Cortès, ou avec les Indiens Tupi présentés au roi de France en 1550, a ponctuellement connu ce phénomène. Au XIX siècle, Londres est la capitale de ces exhibitions exotiques, de la Vénus hottente (1810) aux Indiens (1817), des Lapons (1822) aux Eskimos (1824), des Guyanais (1839) aux Bushmen (1847), des Cafres (1853) à la vague des Zoulous et des Ashantis ... mais le phénomène est encore parcellaire et ne constitue pas encore un genre. C'était alors une forme ludique de la force, de l'étrange, du curieux ou de la cruauté qui était mise en scène" (Bancel i al, 2002 8).

Fenomen que resta encara com una pràctica minoritària en el context del vell continent. Allò que serà realment innovador serà exposar de forma teatral i científica, en uns espais pensats expressament per fer-ho, de forma fixa o bé itinerant, persones que són diferents i inquietants.

Aquest canvi prendrà com a elements privilegiats durant la primera part del segle XIX:

- les deformacions físiques
- les desviacions corporals o mentals
- els caràcters morfològics inhabituals o exòtics
- les marques dels suplicis,

i donaran a la diferència, no ja un sentit de curiositat, sinó que a partir d'aquest moment la diferència serà mostrada, serà vista en un sentit negatiu. Aquestes persones havien estat tancades en diferents institucions tal i com mostra Foucault a *Histoire de la Folie*. La diferència era guardada entre els murs dels asils als afores de la ciutat. Allò que inquietava era separat de la resta de la societat per tot el que pogués passar com efecte d'aquesta diferència.

Però l'efervescència i el zenit d'aquest fenomen, tot i haver-se iniciat, no tindrà lloc a Europa. Serà als EEUU, sobretot amb la intervenció de Barnum i la creació del que es coneix coma *freaks* (monstres) i que consisteix en la posada en escena, de forma

sistematitzada i professionalitzada de les corporeïtats diferents. Així el 1884 Barnum crea el *Gran Congrés de les Nacions*, que era una espècie d'agrupament de nacions de la diferència. La seva primera adquisició, com dèiem més amunt, va ser la dona afroamericana Joice Heth i començava a exhibir-la a les tavernes, albergs, museus, estacions i sales de concerts durant set mesos, fins que Joice morí. Algunes de les publicitats que feien de l'exhibició de Joice deia que “en effet elle est simplement un squelette couvert de peau, et son apparence générale ressemble beaucoup à une momie des temps pharaoniques, prise dans son entier des catacombes d'Égypte”²¹⁵. Conscient de la seva aportació a aquest fenomen Barnum va escriure algunes de les seves experiències a *My Diary or Route Book. Greatest Show on Earth* (1883), *The Life of PT Barnum. Written by himself* (1855) i a *Struggles and Triumphs* (1972).

Aquesta pràctica, ara ja amb el format que li donà Barnum tindrà una durada aproximada d'un segle: 1840-1940. Però, la crisi econòmica del anys trenta, la medicalització de les discapacitats i malformacions i els canvis de gustos de la població faran que aquesta pràctica desaparegui.

5.5.6. La monstruositat en la pedagogia

L'estudi de la producció dels “monstres” des de la pedagogia ha estat el tema central del llibre coordinat per Da Silva (2000) *Pedagogia dos Monstros. Os prazeres da confusao de fronteiras*, on s'analitza, des de diferents perspectives, quina és la forma de producció de fronteres rígides, i com més enllà d'aquestes es “monstra” als subjectes que hi habiten. La introducció del llibre ens diu el següent sobre la reinvençió del subjecte:

Senhoras e senhores, lamentamos informar que o sujeito da educação já não é mais o mesmo (...) O sujeito racional, crítico, consciente, emancipado ou libertado da teoria educacional crítica entrou em crise profunda (Da Silva, 2002:3).

²¹⁵ Citat per Benjamin Reiss (2002: 25).

L'existència de monstres, *cyborgs* i altres elements complica el privilegi que tradicionalment han sustentat els "subjectes". Per a Da Silva, la presència del monstre no demostra que aquest existeixi, sinó més aviat que qui no existeix és el subjecte. La pedagogia dels monstres no està dirigida a la formació de monstres ni a fer servir els monstres amb una finalitat formativa. Tal i com proposa l'autor "a pedagogia dos monstros recorre aos monstros para mostrar que o processo de formação da subjectividade é muito mais complicado do que nos fazem crer os pressupostos sobre o sujeito que constituem o núcleo das teorias pedagógicas" (2000:5).

Amb anterioritat, la publicació de Philippe Meirieu *Frankenstein educador* ens endinsava en aquest territori de fronteres i de producció social de la diferència. Meirieu posa de costat l'obra de Mary Shelley *Frankenstein* amb el model pedagògic que fonamenta la seva praxis en la construcció de l'altre. Per a Meirieu, "fabricar un hombre es una cosa que nos inquieta lo suficiente para que la novela de Mary Shelley tenga el éxito que tiene" (1998:18). I la inquietud, entre moltes altres explicacions possibles, té el seu fonament amb el plantejament de Freud d'*Umheimliche*. Els fonaments de la monstruositat en pedagogia poden tenir la clau de volta en preguntes com les que el mateix Meirieu es fa: "¿permite al Otro que sea, frente a mí, incluso contra mí, un Sujeto?" (2001:10). Moltes vegades el monstre, en pedagogia, és fruit de la no acceptació de l'altre, i en el cas que ens ocupa, de la negació de la corporeïtat de l'altre o fins i tot del procés d'hipercorporalització de l'altre. Tractarem la temàtica de l'hipercorporalització de l'altre al bloc tercer de la tesi doctoral.

La creació del monstre des del territori de la frontera és alhora clara i confusa. Clara perquè ubica la diferència a l'altre marge de la frontera, però alhora confusa perquè l'anada i tornada del cos monstrat a una i altra banda de la frontera pot arribar a ser constant. En aquest sentit Pellaroto proposa la frontera "como cruce, como encuentro y desencuentro, la frontera como territorio desterritorializado, como fusión y síntesis, como transculturalización y rechazo (...) La frontera como pura posibilidad, pero también la discriminación, la marginación, la tortura y muchas veces la muerte" (2000: 30). La idea del monstre ens remet definitivament a la confusió de fronteres, marges i possibilitats reals.

Tal i com afirma Soares “o aterrador do monstro não é que ele se situa fora do humano, mas que ele se encontra no seu limite, para o qual não constituímos simplesmente oposição, mas proximidade cuja distância deve ser mantida (...) Tais expertos exemplificam como nossa cultura cria e exorciza os monstros que ameaçam a estabilidades das identidades sociais e culturais” (2000). Justament és l’exercici contrari a la creació dels monstres al que hauria d’estar cridada la pedagogia. La pedagogia té l’oportunitat d’anar més enllà de l’artifici dels cossos, de la producció de monstres en les persones diferents.

5.6. Recapitulació

En aquest capítol hem exposat el model teòric del *construccionisme social*, que ens ha servit per analitzar els mecanismes i les tipologies de cossos que són construïts per la societat. Així, hem partit del treball inicial de Berger i Luckmann (1988) per explicar els processos fonamentals que permeten ubicar el coneixement en cada context sociocultural i que es desmembraren en els verbs següents: exterioritzar, objectivar i interioritzar. Hem vist com el moviment del construccionisme social va sorgir en el context més ampli de la postmodernitat i, que tal i com afirmava Vilanou (1995:3), “ningú no es assegurarà que una via és la única i autèntica”. Aquesta idea de la postmodernitat ens ha permès fer una lectura dels models corporals des del relativisme que es desprèn de la seva condició de “cossos construïts”.

El debat, en la *construcció social* dels cossos, l’hem portat entre allò biològic i allò cultural (norma i natura hem titulat l’apartat corresponent). Hem analitzat les aportacions d’alguns autors que defensen la seva dimensió més biològica com a fonament principal (especialment Marzano, 2000). En contraposició, hem estudiat els mecanismes de construcció social dels cossos a través dels processos de culturització. Com a punt final de l’anàlisi hem proposat i exposat diferents metàfores que configuren aquesta construcció social del cos. En concret, hem plantejat el cos dominació, els cossos institucionals, el cos mercaderia, el cos llenguatge, els cossos pragmàtics, els cossos fonamentats en models discursius, la corpofília i el cos com a element i espai de resistència. Les metàfores ens han servit per veure què hi ha al darrere de cada concepció, de cada idea sobre el cos.

La segona part del capítol ha estat dedicada al tema de la construcció social del monstre o el que és el mateix, de les corporeïtats diferents. Hem partit de la conceptualització que hi ha al darrere del terme monstre i com s’ha anat configurant des de l’antiguitat fins als nostres dies. La conceptualització del monstre passa necessàriament per la idea de la norma i el que es deriva d’ella: la normalitat i la patologia. ¿Quins criteris fem per designar que algú és normal i l’altre presenta una patologia? El criteri de

“construcció social” de la diferència, de l’anormalitat és clar. Ens hem servit dels treballs de Cangilhem i de Foucault, per tal d’analitzar l’establiment dels criteris de normalitat. Aquesta recerca de l’anormalitat i la normalitat ens ha portat a revisar els estudis clàssics elaborats en els darrers segles sobre la noció i les característiques del monstre Paré, Winslow, Martin, etc. que enceten l’entrada del monstre a la ciència. Tal i com afirma Courtine “pour cette nouvelle science des monstres, c’en est définitivement fini en effet de la monstruosité comme manifestation diabolique ou divine, aberration curieuse, produit grotesques des délires de l’imagination, fruit incestueux du rapport entre l’homme et la bête” (2002:13). Hem estudiat els criteris de Winlow per establir les tres categories de monstres, i en general hem arribat a la construcció que el monstre és producte de la relació (i la reacció) amb l’estrany, amb l’estranger respecte de nosaltres mateixos. És per això que Freud estudia el terme *Unheimliche* per tal de designar l’estranya estrangeria i les nostres reaccions davant la diferència.

Hem vist com la idea d’*Unheimliche* ha provocat al llarg dels anys l’exhibició de la diferència corporal en fires, espectacles i zoos humans destinats a mostrar (monstrar) i fer pedagogia de la diferència. La monstruositat i la construcció de la visió dels cossos diferents dins de la pedagogia ha estat el darrer tema que hem tractat en aquest capítol cinquè.