

---

# Antropologia del COS

---

PID\_00254189

Josep Martí

---

Temps mínim de dedicació recomanat: 4 hores

---





# Índex

<b>Introducció</b> .....	5
<b>1. Conceptualització del cos</b> .....	7
1.1. Tres orientacions teòriques .....	8
1.1.1. Font de representació .....	9
1.1.2. Producte de representació .....	9
1.1.3. Base o fonament de «ser al món» .....	10
1.2. El concepte de corporeïtat .....	10
1.3. Dualisme i monisme .....	11
1.4. El gir afectiu .....	13
1.5. On són els límits del cos? .....	14
<b>2. La presentació social del cos</b> .....	16
2.1. Visibilitat .....	17
2.2. Paràmetres de lògica social .....	19
2.2.1. La identitat .....	19
2.2.2. L'ordre social .....	20
2.2.3. La necessitat d'intercanvi .....	22
2.3. El registre emocional .....	22
<b>3. El treball del cos</b> .....	24
3.1. Tècniques corporals .....	24
3.2. Modificacions corporals .....	25
3.2.1. El tatuatge .....	26
3.2.2. L'escarificació .....	27
3.2.3. El pírcing .....	27
3.2.4. La deformació .....	28
3.2.5. Les amputacions .....	28
3.2.6. Les raons per modificar el cos .....	29
<b>4. Cos i poder</b> .....	31
4.1. Biopoder .....	31
4.1.1. L'eugenèsia .....	32
4.1.2. Els intersexuals .....	33
4.2. Relacions interpersonals .....	34
4.2.1. Cossos colonitzats .....	34
4.2.2. Capital eròtic .....	37
<b>Bibliografia</b> .....	41



## Introducció

En un llibre sobre l'antic món grec, Michael Clarke afirmava que cercar un mot per a *cos* en la literatura homèrica constitueix una falsa pregunta, per una raó molt senzilla: aleshores no existia la noció de cos que tenim ara. Talment com ens diu Clarke (1999, pàg. 118-119), que hom hagi de tenir un cos pren només sentit si té una altra part que se'n distingeix, com l'ànima o la ment, l'esperit en la màquina, en termes de dualisme cartesià, etc. Per Homer, el cos era indistingible del tot humà; les parts de l'ànima no eren de naturalesa diferent de les del cos.

El cos, com qualsevol altra realitat que ens envolta, no s'entén sempre i a tot arreu de la mateixa manera i, per tant, les disciplines acadèmiques que s'hi han interessat, com l'antropologia, també l'han anat enfocant des de perspectives diferents.



## 1. Conceptualització del cos

L'antropologia ha assignat, ja des del segle XIX, una certa importància al cos. Bryan Turner (1994, pàg. 11-15) ens diu que això es deu bàsicament a quatre factors:

- 1) el desenvolupament de l'antropologia filosòfica,
- 2) les orientacions característiques del darwinisme social,
- 3) la rellevància que sempre ha tingut la dicotomia natura/cultura per a l'antropologia,
- 4) el fet innegable que el cos constitueix per a la societat un espai de primera magnitud.

És evident que la qüestió sobre què és el cos i com es relacionen entre si els aspectes biològics, emocionals i cognoscitius de l'ésser humà ha de ser rellevant per a una antropologia filosòfica. A la mirada evolucionista també li havia d'interessar quin paper representa la corporeïtat, amb els seus ajustaments culturals i socials, de cara a la supervivència i la reproducció humanes. Pel que fa a la dicotomia natura/cultura, sovint s'ha vist en el cos un punt de confluència entre aquestes dues dimensions de la realitat. I si l'objectiu bàsic de l'antropologia és entendre l'ésser humà com a ésser social i cultural que és, no ha de resultar difícil de comprendre que el cos faci constantment acte d'aparició davant la mirada atenta de l'antropòleg. Els antropòlegs s'han hagut de confrontar amb el cos de manera continuada en les seves recerques: dins de cerimònies i rituals, les pràctiques mèdiques, la música i la dansa, la sexualitat i el gènere, la gestualitat, les tècniques corporals, l'expressió dels sentiments...

Però tot i aquesta presència continuada del cos en la recerca antropològica, una cosa és trobar-se'l dins de les múltiples activitats o fets socials sobre els quals treballa l'investigador com les suara esmentades, i una altra considerar el cos *per se* com a objecte d'anàlisi antropològica.

Thomas Csordas (2002, pàg. 1.270) ens ofereix una aproximació sobre la història de l'antropologia del cos. A les primeres dècades del segle XX, el cos constituïa un tret implícit, donat per descomptat a la vida social; hom podia parlar del cos senzillament perquè d'una manera o altra sempre hi era present, però el cos en si no constituïa el focus d'atenció antropològica. A inicis de la dècada de 1970, el cos esdevingué un objecte d'interès explícit per part de l'etnografia; ben simptomàtic, per exemple, n'és el llibre editat per John Blacking amb el títol *The anthropology of the body*. A partir de la dècada dels vuitanta, el cos començà a ser vist com un problema que calia ser tractat respecte de la seva

mutabilitat cultural i històrica. I a finals de segle XX, la problemàtica del cos es plantejà ja com un espai teòric fructífer per repensar diversos aspectes de la cultura i del jo.

Per a la investigació antropològica, la centralitat del cos és indubtable, atès que el cos és el mitjancer de tota reflexió i acció de la persona sobre la seva realitat exterior (Lock, 1993, pàg. 133).

Es pot afirmar que, com va escriure Baudrillard (1974, pàg. 185), «en tota cultura, el mode d'organitzar la relació amb el cos és el reflex del mode d'organitzar la relació amb les coses i el mode d'organitzar les relacions socials». La corporeïtat proporciona patrons de nivell cognitiu sense els quals la nostra experiència seria caòtica i incompreensible. Segons Johnson (1991, pàg. 23), contribueixen a organitzar la nostra realitat. Així, per exemple, la polaritat sexual o el fet de tenir dues mans (Hertz, 1990) proporcionen arreu models binaris de molta transcendència per a la vida social i cultural.

### 1.1. Tres orientacions teòriques

Podem establir tres orientacions cabdals, en absolut excloents, en la manera d'entendre el cos dins de l'àmbit de les ciències socials i humanes:

- 1) el cos com a font de representació
- 2) el cos com a producte de representació
- 3) el cos com a base o fonament de «ser al món»

Aquestes tres orientacions diferents, que presentarem breument a continuació, es veuen en bona part reflectides en les categoritzacions per a l'antropologia del cos que Nancy Scheper-Hughes i Margaret Lock (1987, pàg. 7 i següents) van establir poques dècades enrere. Elles parlaven del **cos social**, entès com a símbol natural, talment com Mary Douglas entenia aquest concepte; el **cos polític**, segons la perspectiva foucaultiana de considerar el cos humà com una eina o arma de domesticació i disciplinament, d'identificació, subjecció i resistència, i el **cos individual**, entès en el sentit fenomenològic de l'experiència viscuda en el cos.



### 1.1.1. Font de representació

Aquesta és l'orientació que primer va reclamar l'atenció dels antropòlegs. Entén el cos com un text que pot ser llegit i interpretat. Allò que interessa és, doncs, la naturalesa representacional o simbòlica del cos com un canal de significacions socials.

L'antropòloga Mary Douglas (1978, pàg. 89), al seu llibre *Natural symbols*, tot intentant superar la fèrria distinció entre cultura i natura, distingia entre el cos social i el físic. Afirmava que l'experiència física del cos sempre és modificada per les categories socials per mitjà de les quals el coneixem, i deia que el primer condiciona la nostra manera de percebre el darrer.

Des de la perspectiva simbòlica s'entén el cos com un símbol, com una metàfora, com un model del registre sociocultural, i se'l considera un sistema de classificació primari (Douglas, 1973, 1978). Així, per exemple, es pot pensar en com el cos i els seus productes (llet, sang...) operen com un «símbol natural», com una eina o manera de representar relacions socials de l'índole més diversa, com, per exemple, el gènere, el parentiu, la classe social, l'ètnicitat o l'edat. El cos esdevé un factor de diferenciació social.

Partint també de l'orientació general del cos com a representació, cap a finals dels anys seixanta l'antropologia començà a interessar-se de manera sistemàtica pel cos com una eina de comunicació no verbal. Així, per exemple, Ray Birdwhistell fou pioner de la subdisciplina antropològica de la cinèsica, que pot ser definida com l'estudi del moviment corporal com a comunicació, i Edward Hall ho feu per a la proxèmica, que tracta sobre com la persona organitza de manera inconscient les estructures del microespai que l'envolta.

#### La cinèsica

Les àrees principals de la cinèsica són el contacte visual, la postura corporal, el tacte, els gestos i les expressions facials (Danesi, 2005, pàg. 208).

### 1.1.2. Producte de representació

Quan Simone de Beauvoir (1968) afirmava que les dones no neixen, sinó que es fan, que són processos socials i psicològics els que construeixen la feminitat, feia al·lusió a la idea que el cos és produït per forces socials. Dins del constructivisme social és on trobem aquelles visions que suggereixen que el cos és quelcom configurat, determinat o fins i tot inventat per la societat (Shilling, 1993, pàg. 72).

Un dels casos més paradigmàtics és el de Michel Foucault, que no tan sols atorga significació al cos amb el discurs, sinó que, per ell, el cos està completament constituït pel discurs. Foucault és qui més ha influït dins d'aquesta perspectiva. El cos deixa de ser una entitat biològica per passar a ser un producte construït socialment i molt mal·leable. En una línia similar cal considerar el que diu Judith Butler, tot i que per ella aquesta materialitat del cos com a efecte dels discursos es produeix performativament. En la versió més radical del constructivisme –però que avui és difícilment assumible– es parla de la metàfora de la *tabula rasa*, segons la qual es minimitza la dimensió biològica dels

#### La performativitat segons Butler

Per Butler (2002, pàg. 18), la performativitat és el poder reiteratiu del discurs de produir els fenòmens que regula i constreny.

individus, i allò que són o esdevenen al llarg de la seva vida succeeix segons instàncies socials i culturals. El cas de Foucault es pot considerar essencialisme discursiu (Shilling, 1993, pàg. 71).

### **1.1.3. Base o fonament de «ser al món»**

Aquesta orientació parteix de la voluntat de no considerar el cos com un objecte –com és el cas de la biomedicina– ni només com un mer significat o bé producte d'un ordre social, ans com un vertader subjecte de sensacions i experiències, com una font de subjectivitat. Segons Csordas (1999, pàg. 181) la qüestió fonamental de l'antropologia del cos és, doncs, explorar la manera com el cos es constitueix en una condició existencial de vida, quines són les múltiples possibilitats de corporeïtat. S'entén el cos com un veritable «camp de cultura», com un procés material de la interacció social.

Val a dir que aquesta perspectiva sobre el cos està fortament influenciada per la fenomenologia de Merleau-Ponty. El cos en el qual creu aquest filòsof no pot separar la percepció de la seva espacialitat, de la percepció de si mateix. El cos és el vehicle de l'existència en el món i constitueix la inserció de la consciència en el món. En tant que el cos es constitueix com la base de l'experiència i al mateix temps de l'acció, és el punt de partença de tota relació que la consciència estableix amb el món.

Per Merleau-Ponty (2000), el «jo penso» no s'explica sense un primer «jo percebo». Per tant, ja no estem parlant d'un cos «com a objecte», sinó d'un «cos viscut», un cos, doncs, «com a subjecte». La visió fenomenològica intenta copsar en el cos allò que el científic objectivista no podrà copsar mai. Estem parlant del cos fisiològic respecte del cos fenomenològic. Aquí es veu clarament que els éssers humans no tan sols «tenim» cossos, sinó que «som» els cossos. Csordas (1993, pàg. 136), la perspectiva fenomenològica es basa, doncs, en el cos viscut com un punt de partença metodològic, en lloc de considerar el cos com un mer objecte d'estudi.

## **1.2. El concepte de corporeïtat**

L'antropologia té com a objecte d'estudi l'ésser humà com a ésser social i cultural, però no podem oblidar que aquest ésser humà, siguin quines siguin les idees que crea o les accions que efectua, ho fa des d'un medi corporeïtat.

Per Merleau-Ponty (2000), els éssers humans són subjectivitats corporeïtzades, i tota anàlisi de la relació entre el jo i el món ha de començar en aquest fet fonamental. El cos no és simplement la casa de la ment, sinó que és més aviat per mitjà de l'experiència viscuda dels nostres cossos que percebem, ens informem i interactuem amb el món.

Seguint aquests raonaments, s'ha generat el concepte d'*embodiment*, que podem traduir com a **corporeïtat**. Es tracta d'un camp metodològic que no se centra en el cos com a tal, com a entitat orgànica i discreta, sinó com a *locus* d'experiència i de «ser al món» (Csordas, 1999, pàg. 144), i marca, per tant, una orientació teòrica important dins de l'antropologia del cos.

Aquesta visió parteix del postulat metodològic que el cos no és un «objecte» que ha de ser estudiat en relació amb la cultura, sinó que cal considerar-lo com un «subjecte» de la cultura, com el fonament existencial de la cultura. Talment com el concepte de corporeïtat ha estat definit per Csordas (1990), s'entén el cos com a generador de cultura, com a camp de percepció i pràctica, com a condició necessària perquè un mateix actuï al món.

Els sentits i les emocions formen part de la corporeïtat, i aquesta ve definida per l'experiència perceptual, la manera d'estar-se i d'implicar-se al món. El conjunt de processos que implica la corporeïtat constitueix la base de la nostra subjectivitat i intersubjectivitat. En l'aproximació teòrica de la corporeïtat es pretén superar la dicotomia cos/ment, i molt especialment la idea que quelcom com la ment «governa» la materialitat del cos. S'entén la ment com una cosa inextricablement lligada a les experiències corporals.

### 1.3. Dualisme i monisme

La idea de corporeïtat sorgeix dins d'un ampli camp teòric que rebutja la separació cartesiana entre el cos i la ment, una dicotomia que considera el cos com una mera extensió de la ment.

Segons Descartes, la racionalitat és allò que determina l'existència humana, i el pensar s'entén com quelcom independent del cos. Aquesta visió dualista del món ha deixat una empremta important en la nostra conceptualització del cos. Entre d'altres, ens fa parlar també de la **dicotomia natura/cultura**, que ha estat objecte de debat per l'antropologia ja des del segle XIX, i dins d'aquesta dicotomia s'identifica tradicionalment el cos, de manera gairebé intuïtiva, amb la natura. De fet, tant en la tradició antropològica com en la sociològica, l'estudi del cos humà va partir en un principi d'un corrent teòric de caire naturalista: es considerava el cos com la base biològica, és a dir, presocial, en la qual es fonamenta la superestructura del jo i de la societat (Shilling, 1993, pàg. 37).

John Blacking (1977, pàg. 2), a la publicació ja esmentada sobre antropologia del cos de l'any 1977, afirmava que la dicotomia natura/cultura aleshores ja no era rellevant per a l'antropologia. De fet, aquesta dicotomia, de la qual Escobar (1998, pàg. 387) ha dit que ha estat tan central com també perjudicial per a l'antropologia, tot i haver pogut ésser útil en uns primers moments, avui fa

#### Lectura recomanada

Trobareu bons exemples d'aplicació del concepte d'*embodiment* a l'obra següent:

**Francis E. Mascia-Lees** (ed.). (2011). *A companion to the anthropology of the body and embodiment*. Nova York: Wiley-Blackwell.

#### Lectura recomanada

En relació amb les visions dualistes del cos a Occident vegeu l'obra següent:

**Anthony Synnott** (1993). *The body social: symbolism, self, and society*. Londres: Routledge (2001).

més aviat nosa. Françoise Loux (1984, pàg. 15) entenia el cos com una mena de passarel·la entre la natura i la cultura. Però, de fet, el cos és més que això: és natura i al mateix temps també és cultura.

El que és clar és que les propietats naturals del cos humà s'han anat desenvolupant no només mitjançant processos biològics, sinó també mitjançant processos socials, i, per tant, culturals. La mida dels nostres maxil·lars ha anat decreixent a mesura que anàvem canviant les nostres pràctiques de nutrició, el desenvolupament del bipedalisme està estretament lligat a pràctiques culturals, i així mateix s'ha demostrat que la morfologia que presenta el cervell d'una persona alfabetitzada és diferent de la d'una persona analfabeta. I el que també és molt important és que qualsevol percepció i apreciació de les dades biològiques del cos són en si mateixes actes culturals. Amb la dicotomia natura/cultura passa el mateix que amb la dicotomia cos/ment. El problema, ens diu Lambek (1998, pàg. 108), és que en el cas d'aquestes dicotomies no es tracta de l'oposició de contraris lògics (com bé/mal) o contraris empírics (vida/mort), sinó que es tracta, de fet, d'incommensurables.

El cos es veu de manera diferent des d'una perspectiva no dualista. En aquest cas és a les relacions, abans que a les entitats, a allò que s'atorga més importància. S'entén que les entitats, o categories elementals, no antecedeixen les relacions, sinó que es constitueixen a partir de relacions. De fet, no som essències, som el resultat d'un joc infinit de relacions. Les entitats són moments concrets d'un fluir constant que es va construint en un complex espai relacional. Qualsevol cosa que ens puguem imaginar d'aquest món –ens materials i immaterials, orgànics i inorgànics– és el resultat d'efectes, i al mateix temps, efecte d'altres resultats. Això és, doncs, el que són els nostres cossos. Hom parla en aquest sentit també de **materialisme relacional**, que parteix de la base que tot allò social no és purament social.

«Els objectes, les entitats, els actors, els processos..., tot són efectes semiòtics: els nodes són conjunts de relacions; o són conjunts de relacions entre relacions. [...] els materials es constitueixen interactivament; fora de les seves interaccions no tenen ni existència ni realitat.»

Law i Mol (1995, pàg. 277)

En aquest sentit, sense la idea de **relacionalitat** seria impossible entendre què són els nostres cossos: s'han de concebre sempre com a productes, i ensembles, com a efectes relacionals. No és que les coses entrin en relacions, sinó que ho esdevenen mitjançant les relacions. La idea bàsica és que en lloc de pensar en el cos com a substància, com a cosa material, la superació del dualisme ens duu a pensar en el cos com un lloc de potencialitats, processos i pràctiques, com diu Blackman (2008, pàg. 5). La teòrica del posthumanisme Karen Barad (2007, pàg. 172) escrivia que els cossos humans, de la mateixa manera que tots els altres cossos, no són entitats amb límits i propietats inherents, sinó fenòmens que assumeixen límits i propietats específiques mitjançant la dinàmica oberta de la seva manera d'entrar en contacte.

## 1.4. El gir afectiu

A mitjans dels anys noranta sorgí en l'àmbit de les ciències socials i humanes el denominat **gir afectiu** (Clough i Halley, 2007) com una reacció davant del que es considerava que era una importància excessiva atorgada a la llengua i el discurs. Es tracta, doncs, d'un pas més per superar el dualisme cartesià ment/cos amb la intrínseca separació entre raó i emocions. Els afectes, els sentiments i les emocions tenen un paper cabdal en tot allò que fa referència a la sociabilitat. Pel que fa a l'antropologia del cos, una de les aportacions principals d'aquesta aproximació teòrica és que ens fa reflexionar sobre les dimensions relacionals de la corporalitat. Difícilment es pot parlar de corporeïtat sense tenir en compte els sentits, les emocions o els afectes, atès que constitueixen el nervi de les nostres materialitats i sociabilitats corporeïtzades.

L'afecte, en termes del filòsof Spinoza, és la capacitat d'afectar i ésser afectat; segons Papoulias i Callard (2010, pàg. 34) constitueix el poder més fonamental dels cossos. L'afecte fa referència a un dinamisme inherent al cos, a una productivitat biològica que dissol l'encarcarada distinció ment/cos. Per Despret (2004, pàg. 213), tenir un cos implica assumir l'aprenentatge de ser afectat.

Resulta útil la distinció que Brian Massumi fa entre afecte, sentiment i emoció (Massumi, 1996). L'afecte és quelcom prepersonal (en el sentit que no està subjecte a les limitacions de la consciència o les representacions) que sorgeix arran de percepcions visceral, més que no pas de la consciència. Els sentiments són personals i biogràfics, mentre que les emocions són socials i es corresponen, per tant, amb categoritzacions sociolingüístiques ben concretes. Quan un afecte esdevé conscient i és objecte del llenguatge, és quan parlem d'emocions. El sentiment seria l'experiència subjectiva de les emocions. Les emocions, a diferència dels sentiments, poden ser genuïnes o fingides. Com diu Hofman (2015, pàg. 43), les emocions són allò que permet l'articulació social, política i cultural dels afectes.

D'acord amb Rebecca Coleman (2013, pàg. 32 i següents), les principals conclusions que podem extreure del gir afectiu són:

- 1) L'afecte té un paper central en el desenvolupament de la vida social i cultural.
- 2) L'afecte ens fa repensar la idea que tenim de cos.
- 3) Les teories de l'afecte problematitzen l'anomenat *pensament representacional*.

### Les teories de l'afecte i el pensament representacional

El gir afectiu duu implícita una mirada crítica respecte del pensament representacional. Mentre que aquest darrer es basa en models logocèntrics i es mou sobretot en la dimensió cognitivolingüística de l'experiència social, les teories no representacionals impliquen altres perspectives que intenten escapar del dualisme tradicional amb el qual el pensa-

ment representacional acostuma a entendre la realitat. Sobre aquesta qüestió, consulteu, per exemple, l'obra següent:

N. Thrift (2007). *Non-representational theory: space, politics, affect*. Londres, Nova York: Routledge.

### 1.5. On són els límits del cos?

El sentit comú ens dona una idea d'on comença i on acaba el nostre cos, però la realitat pot ser una mica més complexa. Marshall McLuhan, poques dècades enrere (1994), parlava de les «extensions» del cos. Ell tenia molt clar que sense tot el que implica la tecnologia seria impossible entendre què és l'ésser humà. Els artefactes tècnics repliquen o potencien habilitats del cos humà i, per tant, constitueixen extensions del cos tant des del punt de vista de l'acció física com de la percepció i de la cognició. Ens desplaçem més ràpidament (automòbil), hi veiem amb més nitidesa (ulleres), i pensem millor (ordinadors) gràcies a la tecnologia.

Es tracta d'una problemàtica que ja des de fa temps preocupa també la filosofia. El mateix Nietzsche ja deia que els instruments d'escriptura (la màquina d'escriure en aquell temps) contribueixen al desenvolupament de les nostres idees. El llargardaix de gorguera (*Chlamydosaurus kingii*) es caracteritza per augmentar el seu volum aparent desplegant un collar cartilaginós en situacions de perill o d'aparellament. Els humans també presenten conductes similars, servint-se, però, de determinades peces d'indumentària i d'ornamentació. Heidegger posava com a exemple d'extensions corporals el martell, i Merleau-Ponty, el barret amb plomes de les dones de l'època (Ihde, 2004, pàg. 14). La tecnologia potencia clarament el cos, però el fet de parlar d'extensions ens fa qüestionar els límits corporals.

La idea d'**extensió corporal** al·ludeix a l'acoblament d'un artefacte al cos. No podem separar el cos del món dels objectes. El cos humà és el que és perquè al llarg de la història ha anat coevolucionant amb les coses. Segons escriu Nigel Thrift (2007, pàg. 10), òrgans com la mà, la panxa i altres complexos musculars i nerviosos s'han desenvolupat en part com a resposta a requeriments d'objectes, cosa que també ha produït canvis en el cervell. Quins són els límits del cos, doncs? Anant a les darreres conseqüències de la primitiva idea d'extensió tal com la va pensar McLuhan, es pot entendre el cos com un concepte evolucionari a partir del seu entorn tecnosocial i biocibernètic. Som, de fet, criatures protèsiques (Wolfe, 2009, pàg. 25) sense que això es limiti ni molt menys a l'actual desenvolupament del món dels cibernòtics.

Mentre que la visió tradicional entén l'ésser humà, i per tant el seu cos, en una relació antagonica amb tot el que l'envolta –amb límits ben clars–, la perspectiva relacional el conceptualitza com el node resultant d'infinites relacions i –per cert– no només les pròpies del món tecnològic que podem entendre com a extensions. Avui sabem que des del punt de vista biològic, la idea que «poseïm» un cos, constitueix una fal·làcia. Les teories contemporànies de l'endosimbiosi i la transferència horitzontal de gens ens aporten models nous

#### Els cibernòtics

Quan aquests artefactes que s'acoblen al cos passen a formar part sistemàtica de l'organisme humà, parlem de cibernòtics.

#### L'endosimbiosi

Endosimbiosi és el nom que rep l'associació estreta entre espècies, en la qual individus d'una espècie resideixen dins de les cèl·lules de l'altra.

de la realitat en els quals es fractura la dicotomia organisme/entorn tot donant pas a un nou model de subjectivitat que s'oposa al jo unitari de la biologia zocèntrica (Sharon, 2014, pàgina 139). El nostre cos és un ecosistema microbià massiu. Sabem que la nostra pell i el nostre estómac no poden funcionar sense l'ajuda de bacteris. Però és molt més que això. El nostre cos posseeix deu vegades més bacteris que cèl·lules. Talment com escrivia Dorion Sagan, els nostres cossos no són una entitat, sinó la ficció d'una entitat bastida a base d'una massa d'entitats interactuants. Les capacitats del cos són literalment el resultat d'allò que incorpora, de manera que aquest jo resultant no és només corporal, sinó corporatiu (Sharon, 2014, pàg. 139).

La visió d'una persona aferrada al telèfon mòbil, sigui mentre camina pel carrer o dins del transport públic, forma part del nostre paisatge habitual. Resulta fàcil considerar aquest aparell com una mera pròtesi del cos humà. I, de fet, els estudis actuals, com els de Springwood (2014, pàg. 463) sobre ciència cognitiva ja apunten cap a l'esborronament dels límits entre el cos humà, el cervell i alguns objectes inorgànics com ara els telèfons intel·ligents o els rellotges, de manera que aquests aparells esdevenen integrats a la ment, i fan escàpol de les distincions ortodoxes entre ment/cos, interior/exterior o màquina/humà. Tal com escrivia Donna Haraway (1991, pàg. 178) fa més de dues dècades, els nostres cossos van molt més enllà de la pell que els recobreix. Com diu Malafouris (2008, pàg. 1.997), la corporeïtat no és quelcom que s'hagi de limitar al cos físic, sinó que constitueix el canal mitjançant el qual el món ens toca, se'ns afegeix, i fins i tot esdevé part de nosaltres.

#### **La transferència horitzontal de gens**

Hom parla de transferència de gens vertical o horitzontal segons si el material genètic d'un organisme es transfereix dins o fora de la línia de descendència.

## 2. La presentació social del cos

Entre els diversos aspectes que tenen a veure amb el cos, un dels que més ens interessen des del punt de vista antropològic és el de la presentació social. L'ésser humà no s'entendria sense les seves relacions amb altres membres de la societat a la qual pertany, i per això resulta fàcil de copsar que la manera com es presenta davant els altres esdevingui un element d'importància primordial. Som el que som no només mitjançant allò que és el nostre cos, sinó també per la manera en què el medi humà que ens envolta veu el nostre cos, i per com percebem que hom ens veu a nosaltres mateixos. Això té una gran importància per a la vida social; d'aquí ve que, com a individus, tinguem idees ben concretes de com volem que els altres ens vegin, i també que els sistemes socials s'esforcin a regular la manera en què els individus presenten el seu cos. Com afirma Goffman (1987), el cos fa d'intermediari en la relació entre la identitat individual i la social.

Entenem per **presentació social del cos** la manera de disposar-lo en vista a una situació d'interacció social, tant mitjançant allò que es fa «en ell», com també el que es fa «amb ell». Els recursos principals per a la presentació social del cos són els següents:

- 1) La **cura general del cos**. Això té a veure amb la higiene, l'estètica, la manera de tenir cura de les pilositats, el bronzejat, les olors, etc.
- 2) L'**ús que es fa de la indumentària**, tant pel que fa als diferents tipus amb totes les significacions que hi van associades (classe social, edat, gènere, provenença ètnica, etc.) com les estratègies que s'adopten segons les situacions.
- 3) Les **modificacions corporals**, és a dir, el conjunt de tècniques destinades a produir alteracions permanents o semipermanents de manera voluntària en una o més parts de cos, sense que hi hagin raons de tipus terapèutic.
- 4) La **cinèsica**. Té a veure amb l'anomenat *llenguatge no verbal del cos*, especialment gestos, expressions facials, postura corporal, tacte, etc.
- 5) La **proxèmica**. L'organització de l'espai en situacions d'interacció.
- 6) Les **tècniques corporals**. Les diferents maneres en què, de manera apresada, les persones fan ús del seu cos.



Els diferents elements que constitueixen aquests recursos són tan potents que, a més de donar informacions ben concretes sobre allò que anomenem *personalitat*, són capaços d'expressar pertinença i posicionament des del punt de vista social i polític.

No cal parlar per emetre informació. Ja la donem pel mer fet de presentar el nostre cos en una situació d'interacció cara a cara, i, paradoxalment, la millor manera de donar un mínim d'informació sobre un mateix és la d'ajustar-se a les expectatives socials sobre la presentació del cos, com indica Pasquier (2008, pàg. 8). Amb la presentació social del cos es marquen tant estratègies de pertinença com d'exclusió. Ens dona criteris per acostar-nos o per allunyar-nos d'altres conciutadans. Ens convida a estimar o a refusar, i fins i tot a odiar, segons l'orientació cognitiva de cada societat en qüestió.

La presentació social del cos té a veure amb tot allò que comuniquem amb ell pel simple fet de fer-lo figurar en un espai d'interacció social. Té a veure, doncs, amb el concepte de façana personal al qual al·ludia Erving Goffman (1987, pàg. 35). Però si bé el mot *façana* ens dona la idea de quelcom extern, no hem de caure en la trampa de considerar la presentació social del cos com una mera màscara que es posa i treu fàcilment.

De fet, segons ens alligona l'interaccionisme social de Stone (1962, citat a Turner, 1984, pàg. 123), el jo i la seva presentació pública no es presenten només associats, sinó que es fonen. Estem parlant, per tant, no només de l'esfera pública en què es mou la persona, sinó també de la privada, i fins i tot de l'íntima.

Tots tenim una idea de com volem o hem de presentar el nostre cos segons models o patrons culturals ben determinats. Goffman esmentava una exigència fonamental que han de tenir molt present les persones quan interactuen amb els altres: els seus comportaments han de ser comprensibles (Nizet i Rigaux, 2006, pàg. 57). Es tracta d'un aspecte important de la interacció humana. I mitjançant la codificació de la presentació social del cos estem també donant senyals en la nostra interacció. Dit en altres paraules, la presentació social del cos proporciona els marcs en els quals s'ha de produir la nostra interacció.

## 2.1. Visibilitat

La idea de visibilitat constitueix una eina conceptual més per ajudar-nos a copsar els complexos processos d'interacció que configuren l'àmbit social, i molt especialment pel que concerneix la presentació social del cos. *Visibilitat* és quelcom que va molt més enllà de la mera realitat d'una imatge, quelcom que és un procés social real en si mateix, diu Brighenti (2007, pàg. 325).

En el nostre context, **visibilitat** implica «algú» que, per unes «raons» concretes i amb una «estratègia» determinada vol fer «quelcom» visible en una «situació» donada; implica també un «medi» on això es fa visible, un «algú» a qui es vol fer visible i unes «expectatives» sobre aquesta visibilitat. I tot això només pot tenir sentit quan es produeix dins d'unes estructures socials determinades, amb els seus codis implícits i compartits i jocs de poder inherents.

Andrea Brighenti (2007, pàg. 339) proposava un esquema conceptual segons el qual *visibilitat* implica reconeixement (en el sentit de l'acció i efecte de veure i constatar quelcom ja conegut), descontextualització i control. Això és perfectament aplicable al cas concret de la presentació social del cos. Quan una dona musulmana duu el vel en transitar pels carrers barcelonins ho pot fer – entre altres possibles raons – amb la finalitat d'obtenir reconeixement per part d'aquells entre els quals transita. Mitjançant la seva elecció està visibilitzant, per exemple, la seva condició de dona musulmana (identitat) o la seva moralitat.

Però mitjançant la visibilitat també descontextualitzem. Tota acció de visibilitat implica unes finalitats i una estratègia concreta d'acord amb elles –què és i què no és allò que mostrem. Allò que s'ensenya de la persona no és la persona en si mateixa. Per això, la visibilitat implica una certa descontextualització, en el sentit que traiem fora de context allò que mostrem. Davant d'un uniforme, hom no veu forçosament la persona. Joseph i Alex (1972, pàg. 720) al·ludien precisament a aquest punt quan esmentaven les queixes de policies negres als Estats Units, els quals no eren vistos com éssers humans en les seves mateixes comunitats, sinó senzillament com a agents de l'ordre, amb tot el que això representava: l'uniforme els descontextualitza com a persones.

I el que també resulta evident és que la visibilitat possibilita l'exercici de poder sobre aquell que es visibilitza; és a dir, possibilita el control. La indumentària corresponent a determinades presentacions corporals, per allò que representa, comporta impropietat en relació amb determinades accions, i per això exerceix funcions de control social. Difícilment veurem un policia uniformat prenent unes copes al bar, o un mossèn en sotana entretenir-se en un *sex-shop*.

Aquestes característiques de la visibilitat proporcionen sentit a la uniformització de la indumentària per part d'aquells que pertanyen, o als quals se'ls fa pertànyer, a una estructura. Impliquen un reconeixement per part d'altri i una descontextualització de l'individu que duu l'uniforme, però al mateix temps un control de l'estructura sobre aquest mateix individu. En els uniformes es reflecteix l'estructura i els seus atributs: una estructura que pot exercir violència física (exèrcit, policia), regular creences (religió), sistematitzar processos d'enculturació (escola), dictaminar sobre qüestions de salut (cos sanitari)... I, d'altra banda, la visibilització d'uniformats o uniformitzats apodera, així mateix, l'estructura.

## 2.2. Paràmetres de lògica social

La qüestió de la presentació social del cos la podem considerar segons tres paràmetres, que són consubstancials a la naturalesa humana com a éssers socials que som: la identitat, l'ordre social i la necessitat de l'intercanvi. La lògica social ens demana saber qui som dins del col·lectiu, quin lloc ocupem dins de les diferents situacions d'ordre i jerarquia social i què i amb qui intercanviem prestacions en una situació determinada. I tot això ho senyalitzem mitjançant la manera de presentar el cos davant d'altri.

### 2.2.1. La identitat

La identitat –tant la personal com la col·lectiva– és allò que ens defineix dins d'una comunitat o col·lectiu i ens delimita d'altres que no som nosaltres. És, per tant, un concepte primordial dins de les lògiques socials. Talment com afirmava Frost (2005, pàg. 66), la representació i la construcció de la identitat constitueixen dos aspectes inseparables: el jo i la seva presentació es fonen tot constituint i reconstituïnt una personalitat que es troba sempre en curs de formació. I, en termes de les teories performatives de Judith Butler (2006), la identitat no s'entendria sense la mateixa performativitat de les nostres presentacions socials. I això cal tenir-ho també molt en compte per a la presentació social del cos. Sabem que les nostres identitats no són una cosa fixa, sinó que contínuament estan obertes al canvi, i les reforcem o transformem mitjançant els recursos que tenim al nostre abast.

Que un dels sentits principals de la indumentària és el de significar identitats de qualsevol natura ja és ben sabut, però aquesta mateixa funció la trobem també en la cura general del cos i les modificacions corporals. Pel que es refereix a la importància que té la cura de les pilositats, per exemple, sabem que els cabells són un dels nostres símbols d'identitat individual o grupal més poderosos. Segons Synnott (2001, pàg. 103) es tracta de quelcom completament personal, i al mateix temps, públic més que no pas privat. Sovint associem els cabells amb personalitats ben concretes: el bigoti de Charly Chaplin, el de Hitler o el de Dalí, els cabells d'Elvis Presley... Al marge d'aquests casos anecdòtics, els cabells poden constituir clarament signes d'identitat, especialment pel que fa a la identificació amb col·lectius de caire ètnic i religiós, així com els determinats pel gènere o l'edat: la cueta que duïen els homes a la Xina tradicional, el costum dels sikhs de no tallar-se mai els cabells, l'obligatorietat de deixar-se créixer la barba els capellans ortodoxos, els amish, els jueus ortodoxos o els mateixos sikhs, etc.

Tampoc no ens costaria gaire de trobar exemples dins de l'àmbit de les modificacions corporals pel que fa a la seva relació amb les identitats. Els tatuatges, les escarificacions i els pírcings constitueixen en moltes societats signes d'identificació ètnica i de gènere, i també compleixen aquestes funcions altres tipus de modificacions de caire més restringit, com ara les deformacions corporals o les amputacions. En parlarem en el tercer apartat d'aquest mòdul. També s'expressen identitats en els àmbits de la cinèsica, la proxèmica o les tècniques corporals: gestos que apunten a la diferenciació de gènere o determinats grups ètnics, distàncies corporals en situacions d'interacció, maneres de seure, etc.

### 2.2.2. L'ordre social

El fet que els individus siguem éssers socials comporta l'organització, i un dels aspectes propis d'aquesta organització és l'ordre social, entès com les formes d'estructuració de les relacions socials, com un conjunt de regles i normes que regeixen les relacions entre els diferents estrats d'una societat determinada, i que fa que també puguem parlar de jerarquització. Aquest ordre social l'expressem de manera ben perceptible mitjançant la presentació social del cos. Pel que fa a la jerarquització, el cos pot emanar autoritat i poder, d'una banda, i subordinació, de l'altra. Tot això s'aconsegueix mitjançant l'acció conjunta dels sis àmbits diferenciats de presentació corporal abans esmentats.

Atesa la importància que té la presentació social del cos, no ens ha d'estranyar que hom dicti disposicions per tal que l'aparença de la persona es correspongui amb els criteris d'ordre social. Aquesta aparença té la important funció de definir o emmarcar les regles d'interacció entre els individus. Per exemple, com ens indica Ferrer (1987, pàg. 41-62) a l'edat mitjana, a Catalunya hi havia disposicions ben concretes relatives al pentinat i la indumentària que havia de dur la població musulmana per tal de distingir-se de la cristiana, i les contravencions podien ser castigades severament.

Aquest tipus d'actituds els trobem molt sovint en la història; recordem també la imposició de l'estat nazi alemany que els jueus portessin un distintiu a la indumentària per fer ben patent el seu encasellament dins de l'ordre social jeràrquic. Ja que sovint s'entén «anar vestit» amb «civilitat», en el context del colonialisme també es prohibeix la nuesa en aquelles societats on abans, per raons climàtiques, podia ser el més habitual. L'uniforme de l'agent d'ordre, la corbata i la pulcritud de determinats funcionaris, la bata del metge o la sotana del sacerdot i la seva gestualització, per exemple, també senyalitzen clarament diferents ordres jeràrquics dins del nostre sistema social.

La importància social que té aquesta qüestió fa que arreu trobem disposicions sobre la presentació del cos que afecten l'ordre social. El desig manifest de molts polítics dins de l'àmbit occidental de prohibir que les dones musulmanes portin signes visibles com el hidjab (vel) o el burquini també s'ha d'entendre dins de la dimensió de voler preservar un cert ordre social. En

#### Lectura complementària

Sobre les distàncies corporals en situacions d'interacció, consulteu, per exemple, l'obra següent:

**D. Efron** (1941). *Gesto, raza y cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión (1970).

#### Vegeu també

Vegeu els sis àmbits diferenciats de presentació corporal abans esmentats a l'inici de l'apartat 2 d'aquest mòdul didàctic.

aquest cas concret, al darrere de discursos en pro de la igualtat de gènere s'amaga, de fet, el desig de voler invisibilitzar col·lectius que es consideren incòmodes pel fet de qüestionar l'ordre social establert, per no parlar d'una certa islamofòbia.

L'ordre social demana una delimitació clara entre les esferes pública i privada, esferes que entre d'altres aspectes es posen de manifest mitjançant la presentació corporal. No ens ha de causar cap estranyesa, per tant, que hom en sancioni negativament la transgressió dels límits. Així, si es considera que la nuesa forma part de l'esfera privada, difícilment serà tolerada al carrer, per no parlar de la nuesa integral, que sovint s'entén com un delictes d'exhibicionisme (Martí, 2010).

En vista d'aquesta realitat, resulta fàcil d'entendre la component subversiva que es percep en canvis agosarats de codis de presentació corporal, i que canvis socials que impliquin modificacions en la jerarquia duguin també a canvis en la presentació del cos. La presentació social del cos es presta a la perfecció per indicar si la persona es troba en sintonia o en dissonància en l'arena social. Quan el rock presentava en els seus orígens signes disruptius clars, això s'escenificava també amb la indumentària dels músics i la seva gestualitat a l'escenari, una característica que ha conservat fins avui, tot i que ara ja formi part de l'*establishment*.

El fet de mostrar-se nu en contextos on la norma diu que hom ha de servir el sentit de pudor corporal és un recurs poderós per cridar l'atenció. Això és, per exemple, el que pretenen els *streakers* quan salten nus al camps de futbol. I, evidentment, es tracta també d'un bon recurs per exterioritzar la reivindicació i la protesta, quelcom que sovinteja en manifestacions al carrer de la índole més diversa. El valor que tenen aquestes accions com a element de protesta o reivindicació rau precisament en el fet que fereixen normes de comportament pregonament interioritzades pels membres de la nostra societat, sense que aquest tipus de violència ultrapassi el llindar del nivell simbòlic.

El cos constitueix un camp simbòlic excel·lent per desafiar l'ordre social.

Qualsevol forma de modificar el cos –mitjançant tatuatges, pírcings, deformacions o amputacions– més enllà del que es considera normal, es pot considerar un atemptat contra l'ordre social establert. Un cos transformat és capaç d'atemorir.

Com va escriure Pitts:

«Atès que el cos constitueix el lloc d'inversió, control i producció cultural, els cossos anòmals es veuen com una amenaça per a l'ordre social.»

Pitts (2003, pàg. 41)

De fet, com diuen Lamont i Fournier (1992, pàg. 75), el cos simbolitza la lluita entre ordre i desordre en totes les societats.

### 2.2.3. La necessitat d'intercanvi

Els individus només poden sobreviure si articulen de manera convenient les relacions d'intercanvi amb altres membres de la societat. La presentació social del cos té a veure directament amb aquesta realitat tan humana. Amb la nostra presentació diem als altres –en qualsevol situació que ens puguem imaginar– quin tipus d'interacció, de contacte, en definitiva, quin tipus d'intercanvi volem mantenir amb les persones amb les quals hom es va trobant cara a cara en cada situació en concret. Els dependents d'una botiga poden dur uniforme o un distintiu a la roba per tal de senyalitzar que poden ser abordats pels clients.

El carrer d'una gran ciutat ens ofereix força exemples per la gran quantitat d'interaccions diferenciades que hi podem observar. El venedor ambulànt que cerca clients potencials, el pidolaire, el policia, el turista, la persona que es dedica a la prostitució de carrer... En tots aquests casos, la presentació del cos, mitjançant la indumentària, la gestualitat, les mirades, etc. senyalitzarà d'una manera o d'una altra quin és el tipus d'intercanvi que hom es presta a fer amb altres conciutadans.

El nostre sistema social té estipulacions ben concretes que determinen el caire d'intercanvis que hi pot haver entre homes/dones, joves/vells, pobres/rics, representants de l'autoritat / mers ciutadans... i la presentació social del cos ajuda a encasellar cadascun dels membres del grup en una categoria social determinada que, per la seva banda, implicarà una possibilitat d'intercanvi o una altra. Amb la presentació social del cos diem què convidem a fer amb nosaltres o què pretenem/podem fer als altres. En els termes de la psicologia ecològica de Gibson (1979), amb la presentació del nostre cos senyalitzem les prestacions, o *affordances*, que, en el cas que ens ocupa, constitueixen un reflex fidel de les relacions possibles entre les persones.

### 2.3. El registre emocional

Podem pensar en el cos com un text per ser interpretat i també com una potencialitat per contribuir a transformar la realitat social. Però, de la mateixa manera que la presentació social del cos pot «afectar» la realitat exterior, també incideix en el registre emocional mateix de l'individu.

Un individu, pel mer fet de situar-se en un espai públic, per la seva visibilitat, es troba immers al mig d'un camp de forces de signe diferent, amb les tensions corresponents, més o menys definides. Mitjançant la seva presentació corporal, es posiciona dins d'aquest joc de tensions: home o dona, cristià o musulmà, negre o blanc, pobre o ric, policia o mer ciutadà, jove o vell... I això es percep molt especialment quan hom penetra en un espai que es caracteritza per posseir una marcada polaritat diferent a la pròpia: la dona en un bar curull

d'homes, el blanc en una ciutat africana, la musulmana en una ciutat europea, el ric en un barri de classe social desfavorida. La persona se sentirà en el centre de les mirades i exposada als corresponents fluxos emocionals propis del camp de forces de l'espai que ha penetrat: se sentirà objecte de desig, de menyspreu, d'admiració, de basarda, d'odi, d'enveja, de curiositat...

En aquest sentit podem parlar de **forces**, no de forma metafòrica, ans de veritables forces que desvetllen reaccions emocionals. Per aquesta raó és tan important la presentació social del cos, perquè no al·ludeix només a un quadre de significacions en abstracte, sinó que pot apel·lar visceralment. Enfront de la presència d'un individu, hom no constata tan sols que és home o dona, policia o pòtol, conegut o estrany, sinó que la seva presentació corporal pot suscitar fàcilment emocions com sorpresa, fàstic, por, atracció, refús, etc. Parlem de corporeïtat precisament per realçar el joc interactiu entre el registre emocional i els processos cognitius. Les emocions influeixen les creences, i les creences esperonades per les emocions estimulen la gent a l'acció (Frijda *et al.*, 2000, pàg. 1). De la mateixa manera que s'ha dit que les emocions doten de sentit la vida, segons Matsumoto (2001, pàg. 172) també podem afirmar que aporten significat a les situacions quotidianes en les quals es produeixen interaccions entre els individus.

Totes les societats exerceixen un gran control sobre com els seus membres presenten el cos davant d'altri.

En el cas concret de la societat occidental, per exemple, hi ha regulacions sobre la nuesa, els usos de la indumentària o les modificacions corporals. Un factor molt important que cal tenir en compte per capir aquesta voluntat controladora és la relació íntima entre l'estimulació emocional i la presentació social del cos. No hi ha res socialment més poderós, amb un potencial que pot ser tant aglutinador com desestabilitzador, com quan els registres cognitiu i emocional apareixen estretament lligats i s'articulen col·lectivament.

### 3. El treball del cos

A tots ens han cridat l'atenció en alguna ocasió determinats moviments o posicions corporals de persones pel fet de trobar-los estranys o diferents al nostre costum de fer les coses. Per exemple, no tothom seu, ni camina, ni agafa el got de la mateixa manera. I les diferències en aquest sentit no s'aprecien només entre persones de diferents països, sinó també entre individus de diferent edat, sexe o educació.

#### 3.1. Tècniques corporals

Si comparem els moviments corporals que es produeixen en un concert, una missa catòlica o un *meeting* polític, apreciarem fàcilment una ritualització del cos diferent per mitjà dels moviments. Quan hom té amics de països diferents, cal anar en compte en la manera com es fa anar l'assumpte dels petons en saludar. De vegades es fa un sol petó, d'altres se'n fan dos. Quan cal fer dos petons, no sempre es fan d'esquerra a dreta talment com estem acostumats a Catalunya, sinó que de vegades es fan de dreta a esquerra. Hi ha qui en fa tres. Hi ha qui, sent home, no farà cap petó a un altre home si no és que es tracta d'un familiar proper. I, per descomptat, també hi ha qui no entén gens aquest costum que tenen algunes persones de petonejar-se sense gairebé conèixer-se i prefereixen deixar els petons per a relacions personals de caire més íntim. Tot això té a veure evidentment amb la noció de *tècniques corporals*, un terme encunyat per Marcel Mauss.

Per aquest sociòleg i etnòleg francès (1971, pàg. 337), les tècniques corporals són senzillament les maneres diferents en què les persones, en qualitat de membres d'una societat, fan ús del cos segons llurs tradicions. Es tracta, doncs, de moviments del cos culturalment codificats i amb finalitats ben concretes. Atès que no hi ha un comportament natural en relació amb el cos, convertir-se en un individu social implica l'aprenentatge de determinades tècniques corporals.

Mauss va publicar el seu treball sobre tècniques del cos l'any 1936, i és un treball de referència obligada quan hom perfila el que ha estat el cos per a disciplines com l'antropologia o la sociologia. En aquest treball, Mauss s'esforça per mostrar la importància que té per a les ciències socials l'estudi de la manera en què cada societat imposa als individus uns usos del cos determinats. El cos humà és, per Marcel Mauss, el primer i més natural dels instruments. Però les tècniques pròpies d'aquest instrument són fonamentalment socials i, per tant, es poden diferenciar segons l'època i el grup en qüestió.



Marcel Mauss va establir els àmbits següents corresponents a les tècniques corporals:

- l'activitat corporal directament relacionada amb les grans funcions biològiques (caminar, dormir, seure, menjar, defecar, rentar-se, infantar, etc.)
- el moviment tècnic (l'acoblament gest-eina)
- l'activitat gestual com a comunicació
- moviments institucionalitzats (moviments relacionats amb els rituals, la dansa, els jocs i esports)

Les tècniques corporals s'assumeixen per enculturació, sigui mitjançant l'aprenentatge conscient o per mera mimesi.

És així com es creen, per exemple, les diferències entre homes i dones a l'hora d'emprar els seus cossos. No fan el mateix tipus de gestos, ni caminen de la mateixa manera, ni presten la mateixa atenció a la presentació del cos. I, com ens indica Boltanski (1971, pàg. 205-223) fins fa poques dècades, a Europa, les divergències en aquest sentit entre membres de classes socials diferents eren també molt marcades.

La manera com hom manipula els objectes que el rodegen no la condiciona tan sols l'objecte en qüestió o les característiques del nostre cos, sinó que també tenen alguna cosa a dir-hi les diferents idiosincràsies culturals. La manera de fer anar el rem d'una barca, d'agafar una forquilla o d'acostar-se el got als llavis no es fa a tot arreu de la mateixa manera. Així, per exemple, no ens cansem mai de repetir als nostres infants quina és la manera «correcta» de servir-se de la forquilla entre les diverses possibilitats que hi ha de fer-ho. Els occidentals agafem la tassa o el got amb una sola mà, però si un japonès no empra les dues mans alhora per beure el te d'un bol es considera que li manca educació.

### 3.2. Modificacions corporals

Quan parlem de *modificacions corporals* ens referim principalment a totes aquelles tècniques que tenen com a finalitat produir alteracions permanents o semipermanents de manera conscient en una o més parts del cos, sense que hi hagin raons de tipus terapèutic.

Al món, les pràctiques de producció simbòlica que impliquen una manipulació corporal són extremadament riques, i es pot dir que no hi ha cap societat que no les dugui a terme d'una manera o d'una altra. La humanitat ha recorregut al llarg de la història a diversos mitjans per modificar el cos: a més del tatuatge, es recorre a l'escarificació, la mutilació, la deformació, i també

a la pràctica d'afegir al cos elements ornamentals mitjançant perforacions o senzilles intervencions quirúrgiques, talment com és el cas del pírcing o les implantacions.

### 3.2.1. El tatuatge

El tatuatge és la tècnica de decorar la pell mitjançant substàncies colorants que s'introdueixen sota l'epidermis amb l'ajut d'objectes punxants. Aquest procediment de modificació corporal el trobem pràcticament a tot el planeta, però dins de l'àmplia difusió que té, cal esmentar molt especialment l'Àfrica i Oceania, on l'art del tatuatge destaca per la seva generalització i varietat.

Gairebé qualsevol part visible del cos és susceptible d'ésser tatuada.

Els ainu del Japó, tant els homes com les dones, es tatuaven al voltant de la boca. I també són ben coneguts els tatuatges facials amb línies corbes i espirals de la població de Nova Zelanda; a Samoa, en canvi, la cara no es tatua, però sí el ventre, el pit i les cames pel que fa als homes, i els braços i les cames pel que fa a les dones. Parts del cos com la llengua o l'orella, tot i que no és tan comú, també poden ser decorades mitjançant el tatuatge. Per raons personals o perquè així ho marca la tradició, hom es pot conformar amb un petit tatuatge, o bé pot oferir la major part del seu cos a l'art de l'especialista, talment com a Nova Guinea, en els tatuatges japonesos anomenats *irezumi*, o entre no pocs creadors del *body art* actual.

A Europa, fins a mitjan segle XX, la pràctica del tatuatge es considerava generalment com a pròpia de gent de baixa condició moral. Cesare Lombroso, metge italià especialment conegut pels seus treballs sobre antropologia criminal, en la seva publicació *L'uomo delinquente* (1876), associà el tatuatge –que ell considerava obscè i degenerat– amb els delinqüents, i altres adscrivien el tatuatge a gent de poca cultura i intel·ligència. El metge espanyol Rafael Salillas (1908, pàg. 14), en referir-se a la pràctica del tatuatge entre les dones a Occident a principis del segle XX, deia que es manifestava «només excepcionalment en algunes dones de les classes més ínfimes i degradades». Avui dia, la sensibilitat social vers els tatuatges és més positiva, i bona part de la població ha passat ja per les mans d'un tatuador.

Entre les diverses tècniques emprades per al tatuatge cal esmentar la de punció i la de sutura. En la primera, es practiquen a la pell punxades petites i poc profundes amb un instrument de tall o un punxó. La substància colorant s'introdueix simultàniament, o bé es frega després de fer la ferida. En el tatuatge de sutura, s'introdueixen fils tenyits pel del cutis amb una agulla. Actua-

alment els tatuatges es fan amb aparells elèctrics moderns. De fet, la primera màquina elèctrica per tatuar es patentà l'any 1891, cosa que aviat revolucionaria la tècnica dels especialistes.

### 3.2.2. L'escarificació

L'escarificació té com a finalitat marcar o decorar la pell mitjançant la formació de cicatrius. Amb aquest objectiu s'infligeixen petites ferides amb objectes de tall o bé amb foc. Tradicionalment hom introduïa substàncies irritants a les ferides, com sal i vinagre, cendra, argila, etc, perquè deixessin cicatrius profundes i permanents en guarir, o també variessin la coloració natural de la pell.

L'escarificació s'anomena *branding* quan les ferides es fan amb ferro roent o altres tipus d'objectes que han estat escalfats prèviament. Antigament aquesta tècnica s'havia emprat sovint per marcar els esclaus o els criminals. Però també és o ha estat molt important com a element ritual, especialment en els ritus de pas o d'iniciació. En les pràctiques modernes de modificació corporal, també s'empra el làser per efectuar escarificacions.

### 3.2.3. El pírcing

Potser no qualsevol part del cos és susceptible d'ésser decorada amb un pírcing, però les possibilitats d'elecció tampoc no són minses: orelles, foses nasals, celles, galtes, llengua, pits, melic, genitals...

La humanitat practica el pírcing des de fa almenys cinc mil anys. Moltes figuretes procedents de les més diverses parts del món i que tenen centenars d'anys d'antiguitat mostren l'interès d'ornamentar el cos d'aquesta manera. Hom insereix a la pell petites peces de metall, fusta o ivori, ossos, petxines, pedres precioses... A l'antiguitat, això ja es feia a l'Amèrica precolombina; entre altres, els inques, maies i asteques, i també a diversos pobles de la riba mediterrània, a l'Àsia central i a l'Índia, on els vedes ens diuen precisament que la deessa Lakshmi duia pírcings al nas i als lòbuls de les orelles.

En l'àmbit occidental, al marge del costum tan arrelat de les arracades femenines, el pírcing s'ha relacionat durant força temps amb subcultures molt concretes o marginals, com per exemple la del moviment homosexual o la del sadomasoquisme. El pírcing tampoc era rar dins del món *hippy*, però fou a mitjan els setanta quan assolí veritablement visibilitat social amb l'estètica *punk*. Als anys noranta, aquesta pràctica es popularitzà considerablement. El que abans era considerat propi d'ambients marginals i socialment mal vistos, hom ho incorporà al mercat de la moda. De la mateixa manera que amb els tatuatges, el fet que músics, models o esportistes coneguts l'hagin adoptat també ha contribuït molt a la popularització. Avui, en el món postindustrial, es duen pírcings per raons estètiques, contestatàries i, també, sens dubte, com a cerca personal de noves sensibilitats vers el cos.

### 3.2.4. La deformació

No són poques les cultures que, principalment per raons de tipus estètic o per simbolitzar prestigi i rang social, han optat per deformar determinades parts del cos. Hom modifica els llavis, els lòbuls de les orelles o els forats del nas, o allarga aparentment el coll, com és el cas de les dones padaung de Burma. Es llimen les dents, s'allarguen el crani i es redueixen la mida natural dels peus, com era el cas del peu de lotus xinès.

#### El peu de lotus

La pràctica del peu de lotus, coneguda a Xina des del segle X, fou prohibida amb l'adveniment de la república el 1912 i acabà desapareixent a la dècada del 1930. A les noies, durant la seva infantesa, se'ls trencaven els dits del peu amb excepció del polze, i se'ls embenava rígidament els peus de manera que se n'evitava el creixement natural més enllà d'uns 10 cm. Això les incapacitava per dansar i caminar correctament. Tenir els peus petits era símbol de riquesa, atès que només les famílies acabalades es podien permetre el luxe de tenir filles econòmicament improductives.

Avui, a les societats postindustrials, són molts els recursos tècnics i els coneixements mèdics que es posen a disposició de la població per a la deformació corporal.

S'aplica l'ortodòncia als infants que no mostren una disposició dental que es correspongui a una pretesa normalitat. Es recorre al *bodybuilding* per modificar la musculatura. Hom s'implanta petits objectes tridimensionals sota la pell per raons d'estètica. I són ja múltiples les operacions quirúrgiques a les quals hom se sotmet per acostar-se a un model de bellesa ideal: s'esmenen trets facials, es fa desaparèixer greix del cos amb la liposucció, es modifica la forma i grandària dels pits, etc. Els mitjans econòmics que es destinen a aquestes pràctiques són realment quantiosos.

### 3.2.5. Les amputacions

Les tècniques de modificació del cos també inclouen amputacions. Es poden extreure dents, com es feia tradicionalment en algunes poblacions africanes, o es pot recórrer a la castració, sovint per raons religioses, com per exemple feien els skoptsi, secta cristiana sorgida a Rússia al segle XVIII. Però la circumcisió, en les seves diverses modalitats, constitueix per la seva gran difusió, la pràctica més important dins de l'àmbit de les amputacions. És un element imprescindible en els ritus de pas de nombroses cultures.

En el cas de la circumcisió, s'elimina o redueix el prepuci dels homes, mentre que quan es practica a les dones, pot anar des d'una petita incisió efectuada a la corona del clítoris, fins a operacions molt més greus, que impliquen l'extirpació d'aquesta part de l'òrgan genital, i en ocasions també dels llavis de la vagina. La infibulació o circumcisió faraònica constitueix el cas més ex-

#### Les deformacions de crani

La pràctica de deformar el crani per allargament és ben antiga. Hi ha testimonis arqueològics sobre aquests tipus de pràctiques que daten de més de cinc mil anys enrere. Aquesta modificació corporal era coneguda pels antics inques i maies, i es practicava per indicar un estatus social alt i com a marca d'identitat local. La deformació cranial per raons estètiques també es practicava a la França del segle XVIII, i també entre alguns grups poblacionals africans com els mangbetu del Zaire o els dayaks de Borneo. Atès que els ossos del cap són encara mal-leables fins als dos anys de vida del nen, la deformació del crani s'aconsegueix pressionant amb diversos mitjans com ara benes o faixes, o l'ús d'objectes durs com motlles de fusta o massatges.

#### Els castrati

També se sotmetien a la mutilació dels testicles els anomenats *castrati*, cantants d'òpera que d'aquesta manera conservaven una veu fina i clara de soprano, i que eren força apreciats en alguns àmbits de l'església catòlica. Els *castrati* no desaparegueren de la capella pontifícia fins l'any 1903, en què la pràctica fou desautoritzada per Pius X en el seu cèlebre *Motu proprio*.

trem de mutilació genital femenina. Aquesta pràctica implica l'extirpació del clítoris, dels llavis menors i una part dels majors de la vagina, i sovint s'hi fa un cosit per tal de reduir l'obertura vaginal.

La circumcisió masculina està força estesa. Coneguda ja a l'antic Egipte, es practica en nombrosos grups de l'Àfrica negra i Oceania, constitueix un requisit de l'islam i el judaisme, i és així mateix consuetud als Estats Units d'Amèrica i Anglaterra. En aquests països occidentals bona part de la població masculina està circumcidada. Com indica Gollaher (2002, pàg. 253), s'al·leguen raons d'higiene, però en realitat no està pas demostrada la conveniència terapèutica d'aquesta mesura. Atès que aquesta mutilació del cos s'efectua per regla general entre la població no adulta, també s'haurien de prendre mesures internacionals per intentar eradicar-la, talment com es fa amb la circumcisió femenina. El fet, però, que la circumcisió masculina no es doni només en societats fora dels corrents políticament hegemònics fa que no s'hagi alçat encara la veu en aquest sentit, segons Gollaher (2002, pàg. 11). La circumcisió femenina, tot i que declarada il·legal en molts països on hi ha aquesta tradició, es continua practicant principalment a les zones septentrional, subsahariana i nord-oriental de l'Àfrica. En menor intensitat també la trobem en alguns països de l'Orient Mitjà i entre alguns grups molt determinats de l'Índia i Sri Lanka.

### 3.2.6. Les raons per modificar el cos

Quan reflexionem sobre la finalitat de tatuar-se la pell, posar-se un pírcing o altres tipus de modificacions en el cos, pensem en raons de tipus estètic. I es pot dir que això no és en absolut propi només de la societat postindustrial dels nostres temps, sinó que també ho trobem a les cultures tradicionals de moltes i diferents àrees del planeta. A vegades els asteques i els maies s'incrustaven petits discos de jade o pedres semiprecioses en les dents incisives i les canines, i també es feien llimar les dents. Els cèlebres tatuatges dels maoris es feien, entre d'altres raons, per embellir el cos.

Però les raons poden ser de naturalesa múltiple. En molts àmbits culturals, les modificacions corporals estan estretament relacionades amb el món de les creences, i se'ls atorga fàcilment funcions apotropàiques. El costum d'inserir-se pírcings al costat de les obertures naturals del cos, talment com el nas, la boca o les orelles, es deu a la voluntat de voler-les protegir de forces negatives de caire sobrenatural.

Un tatuatge o una escarificació poden ser molt bé un signe d'identitat. De la mateixa manera que hom té uns trets físics propis i característics, un dibuix a la pell es pot sumar a la identitat pròpia. El *moko*, el disseny que els maoris es tatuen a la cara, fa la persona única i inconfusible. I, fins i tot, els maoris empraven la reproducció del seu *moko* com a signatura en els documents. Aquestes modificacions corporals, segons les tradicions, poden indicar origen, rang, prestigi, adscripció grupal, ètnica o religiosa, qualitats o aptituds, o fins i tot trets biogràfics de la persona. I atès que els tatuatges són marques indelebles

o de difícil eliminació a la pell de les persones, hom també els ha fet servir com a vexació i com a control. El tatuatge, en l'antiguitat ha estat un signe d'identificació o de propietat dels esclaus, i també de delinqüents.

Les modificacions corporals no són només importants per la seva funcionalitat explícita –què s'hi vol comunicar–, sinó, molt sovint també, pel moment en el qual es duen a terme. Constitueixen un element primordial en rituals d'iniciació arreu del planeta, principalment aquells que donen pas a l'edat adulta. La seva importància rau en el fet que no deixen només marques indelebles al cos, sinó també de caire psicològic, per la càrrega emocional basada en l'experiència de dolor que comporten.

Les significacions que s'atorguen a les modificacions corporals són extremament variades, però allò que les caracteritza és que totes impliquen inscripció social a la corporeïtat de l'individu.

Això és vàlid per a qualsevol marca que es fa al cos, fins i tot aquelles que es conceben com a marques d'identitat personal, perquè, al capdavant, tota identitat –sigui de caire individual o col·lectiu– és, per definició, social. Hom «incorpora» al cos quelcom que apunta directament als diversos paràmetres de la lògica social esmentats en l'apartat precedent: la identitat, l'ordre social i/o la necessitat de l'intercanvi.

## 4. Cos i poder

En el món, allò que compta són les relacions, no les essències. Som el que som per com ens relacionem, amb qualsevol tipus d'entitat, orgànica, inorgànica o ideal. Recordem el que dèiem en planes anteriors. No som essències, sinó el resultat, en un moment donat, de moltes relacions; relacions amb altres persones, amb animals no humans, amb objectes, amb idees; ras i curt, amb tot allò que ens envolta. I dins d'aquestes relacions sempre s'exerceix algun tipus d'agència que es pot concebre en termes de poder. Agència és la capacitat d'una entitat d'afectar o influir en una altra. Aquesta mateixa capacitat es pot entendre com a «poder» quan cal contextualitzar-la en un marc ideològic. És a dir, poder és agència quan aquesta rep el seu sentit en la ideologia. La persona exerceix el seu poder sobre altres persones, éssers vius, objectes, etc., i aquests també sobre la persona. Però tinguem present que resulta inapropiat dir que una persona té poder; el poder no es té sinó que s'exerceix, sempre en una situació determinada.

### Agència d'objectes sobre persones

Una pedra, per exemple, pot exercir agència; seria un actant, en termes de Aktrich i Latour (1992, pàg. 259). Si una petita pedra se m'ha escolat dins la sabata i m'afecta a l'hora de caminar, estaríem parlant senzillament d'agència. Però quan aquesta pedra és actant en funció d'una ideologia, per exemple el cas del talismà que em protegeix, és quan es constitueix en un element de poder.

Per al nostre objecte d'estudi ens servirà tenir ben present aquests punts:

- El poder és quelcom propi de les relacions humanes, com a éssers socials que som.
- Per definició, sempre que parlem de poder, parlarem d'ideologia.
- El poder es basa en qualsevol situació en la qual l'asimetria sigui la característica: el més fort, el més bell, el més ric, el més intel·ligent, el més ben situat des del punt de vista estructural, etc.
- El poder està lligat a la noció de resistència.

El poder pot fer acte de presència en qualsevol tipus de relació. S'exerceix a partir de tot allò que formalitza les relacions entre els humans (i no humans) en qualsevol mena de situació. Per tant, detectarem fàcilment exercici de poder en els usos de la llengua, les pràctiques artístiques, els mitjans de producció, etc.; i, òbviament, també en els usos dels cossos.

### 4.1. Biopoder

El cos exerceix poder, és vehicle de poder i és també objecte del poder. El fet de parlar de cos i poder ens remet forçosament a Michel Foucault.

Foucault encunyà el terme *biopoder* fent al·lusió a les pràctiques dels estats moderns que regulen les vides dels seus membres, no només mitjançant les ideologies, sinó també amb el control sobre els cossos.

Referint-se a Occident, aquest filòsof francès ens parla de dues tècniques que varen sorgir en els segles XVII-XVIII en les quals es relaciona cos i poder. La primera d'aparèixer va ser la que ell anomena **anatomopolítica** i que defineix el cos com a màquina. Es perseguia, indica Foucault (1989, pàg. 83) «l'educació dels cossos, l'augment de les seves aptituds, l'arrencaament de les seves forces, el creixement de la seva utilitat i docilitat, la seva integració en sistemes de control eficaços i econòmics».

Mentre que l'anatomopolítica se centra en l'individu, la segona tècnica, la **biopolítica**, concerneix els grups socials. Aquesta darrera, sorgida cap a mitjans segle XVIII, fa referència al cos com a espècie, el cos que serveix de suport als processos biològics: «La proliferació, els naixements i la mortalitat, el nivell de salut, la durada de la vida i la longevitat, amb totes les condicions que poden fer-los variar» [ibid.].

La biopolítica de la població implica doncs tota una sèrie d'intervencions i controls reguladors que, conjuntament amb l'anatomopolítica, comporta una organització del poder sobre la vida. Foucault ens parla del poder disciplinari; el cos se sotmet a una disciplina interna d'autocontrol. Aquests mecanismes disciplinaris produeixen «cossos dòcils».

#### 4.1.1. L'eugenèsia

Un dels exemples més clars de biopolítica és el de l'eugenèsia. Aquest filosofia social, sorgida al segle XIX arran dels treballs de Francis Galton i molt influenciada pel darwinisme, defensa la millora de les qualitats genètiques dels individus mitjançant la intervenció directa governamental en tot allò que té a veure amb el control de la reproducció.

Basada en estudis biològics i estadístics, l'eugenèsia es desenvolupà especialment en les primeres dècades del segle XX a molts països europeus i a Amèrica, tot i que aviat va interessar arreu del planeta, no només a Occident. Al redós de la seva lògica i dins de la dimensió més fosca d'aquesta filosofia, es dugueren a terme esterilitzacions forçoses, assassinats massius, i àdhuc genocidis. El cas més extrem el constitueixen les polítiques del nacional-socialisme alemany. Però, de fet, solucions dràstiques com ara esterilitzacions massives es dugueren a terme en molts països durant la primera meitat del segle XX. A Suècia, per exemple, en els anys trenta, preocupats per la baixa natalitat, es prengueren mesures per facilitar la maternitat, però al mateix temps es practicaren esterili-

#### L'eugenèsia a Catalunya

A Catalunya, l'any 1915, el metge Hermenegild Puig i Sais defensà tesis eugenèsiques en el discurs que llegí per a la Sessió Inaugural de l'Acadèmia i Laboratori de Ciències Mèdiques de Catalunya: *El problema de la natalitat a Catalunya: un gravíssim perill per la nostra pàtria*. L'any 1935, Josep A. Vandellòs i Solà fundà la Societat Catalana d'Eugenèsia. Les seves tesis es poden veure a *Catalunya, poble decadent*, publicat el 1935.



litzacions de manera sistemàtica, especialment en discapacitats mentals, però també amb rerefons racial, com les que practicaren als tattare, poble nòmada gitano, explica Levine (2017, pàg. 63).

Pensant en la millora de l'espècie humana, l'eugenèsia ofería solucions biològiques a problemes socials, però aquestes solucions oscil·laven entre el que es pot considerar el mer tractament mèdic i el càstig (Levine, 2017, pàg.2).

#### 4.1.2. Els intersexuals

La normalització, juntament amb la disciplina, constitueix un dels aspectes centrals per a les tècniques del biopoder que Foucault entenia com a mecanismes de dominació.

L'acció directa sobre els cossos per qüestions d'ideologia és ben present avui dia en tota la problemàtica associada als intersexuals. Hi ha nadons que neixen amb una anatomia ambigua pel que es refereix al sexe i que en discursos mèdics actuals es coneixen com a *intersexuals* o *hermafrodites*. La ideologia de gènere, caracteritzada pel model pregonament dicotòmic d'home/dona, fa que no es vulgui reconèixer la realitat de tot allò que no s'hi emmotlla. La pràctica mèdica tracta la intersexualitat partint de la premissa que la «normalitat» implica només dues categories: mascle i femella. Com ens explica Fausto-Sterling (2010, pàg. 23) aleshores es modifiquen els cossos dels nadons amb ambigüïtat sexual per tal de fer-los encabir de manera forçada en una d'aquestes dues categories.

Segons Chase (1998, pàg. 300), un de cada cent nadons mostra alguna anomalia en relació amb la diferenciació sexual, i un de cada dos mil representa un problema per definir el sexe. Des de fa dècades, en els hospitals es reassigna el sexe de manera quirúrgica. El protocol mèdic actua amb urgència tan aviat s'ha constatat el que hom considera un «defecte de naixement», afirma Hernández (2009, pàg. 93), i s'aplica un tractament quirúrgic i hormonal. Aquest protocol es basa en les creences següents:

- 1) la dualitat sexual: només hi ha dos sexes;
- 2) la monosexualitat: cada persona només pot tenir un sexe;
- 3) la necessitat de la coherència sexe-gènere i desig heterosexual;
- 4) l'existència d'una única identitat de gènere, estable i irreversible, corresponent amb una anatomia externa que sigui funcional en termes de possibilitar el coit (Ortega *et al.*, 2006, citat a Hernández, 2009, pàg. 94).

La problemàtica dels intersexuals està, doncs, directament relacionada amb tot allò que la ideologia de gènere patologitza i que fa que gais, lesbianes o transexuals es mobilitzin per tal que els siguin garantits un reconeixement i uns drets que la fèrria dicotomia ideològica home/dona els nega. En el cas dels intersexuals, s'exerceix una acció directa sobre el seu cos per normalitzar-lo sense que es doni a l'individu mateix la possibilitat de decidir, i que sovint esdevé traumàtica per a l'individu quan la intervenció quirúrgica no s'adiu amb allò que posteriorment sent en créixer.

## 4.2. Relacions interpersonals

El poder no es limita a dominar, sinó que crea i forma els individus com a subjectes (Foucault, 1982). Ens pot ajudar a entendre més bé aquesta realitat acostar la lupa a moments molt concrets de la vida quotidiana, amarada contínuament per situacions en les quals es posen de manifest vectors propis d'aquestes relacions de poder i que en la seva reiteració contribueixen als processos de subjectificació de l'individu.

Abans dèiem que el poder s'exerceix contínuament en les relacions interpersonals, i en moltes d'aquestes ocasions, això es canalitza mitjançant allò que els cossos representen. El dimorfisme humà que fa que parlem d'homes i dones serà possiblement el camp més universal en el qual s'estableixen relacions desiguals de poder mitjançant ideologies de gènere. Però hi ha moltes més ocasions en les quals el cos, talment com es presenta en les situacions d'interacció entre les persones, constitueix una excusa d'exercici de poder.

### 4.2.1. Cossos colonitzats

En parlar de l'exercici de poder a través dels cossos, un dels casos que apareixen de manera més clara és tot allò que té a veure amb la colonialitat. Hi ha diferents maneres de colonitzar els cossos. La nostra història ens ensenya que una de les que han tingut més rellevància és la infravaloració mitjançant les teories racials. La idea de superioritat occidental es basa en tota una sèrie de narratives que se sustenten tant en teories pseudocientífiques de caire racial a partir de la craniometria, la frenologia, la fisiognomia o la psicometria, per exemple; totes elles pretenent determinar trets de personalitat i intel·ligència a partir de característiques físiques del cos, a més d'altres que tenen a veure amb la idea de superioritat cultural que descansa en el constructe ideològic civilitzat-salvatge.

Però a més d'aquests aspectes que tanta rellevància han tingut per al racisme, el que podem entendre com a colonització corporal es manifesta també per mitjà de molts aspectes relatius a la presentació social del cos i que han constituït i encara constitueixen un enreixat de conflictes caracteritzat per imposicions, resistències i processos aculturadors.

#### La subjectificació

El terme *subjectificació*, encunyat per Foucault, fa referència a la construcció del subjecte individual.

#### La colonialitat

Molts dels pressupostos ideològics que s'anaren generant durant el colonialisme continuen sent vàlids avui dia, i això és el que fa que parlem de colonialitat. Aquest concepte es refereix a tot aquell conjunt de patrons de poder que, mitjançant la naturalització de jerarquies com les racials o de gènere, possibiliten la reproducció de relacions de dominació territorials i epistèmiques, que no només garanteixen l'explotació pel capital a escala mundial, sinó que també subalternitzen i oblitzen els coneixements, les experiències i les formes de vida dels que són així dominats i explotats (Restrepo, 2007, pàg. 292).

Determinades maneres de cobrir el cos mitjançant la indumentària, i també determinats tipus de modificació corporal han estat aprofitats per les narratives colonials per construir les nocions de salvatge o primitiu i, per tant, per dotar als colonitzats de característiques culturals que, tot situant aquests pobles en estadis inferiors dins d'una jerarquització evolutiva, permetia justificar les desigualtats socials i econòmiques entre colonitzats i colonitzadors. La perspectiva etnocèntrica sobre tot allò que té a veure amb el cos continua generant conflictes propis d'unes relacions de poder desequilibrades, que produeixen, per exemple, una inferiorització de col·lectius mitjançant pràctiques relatives a la presentació social del cos.

És coneguda l'animadversió que produeix l'ús del vel, o hidjab, per part de dones musulmanes residents en països occidentals. Aquest costum s'associa a pràctiques culturals anacròniques i se l'entén com quelcom que serveix per reforçar actituds repressores patriarcal contra la dona. Com indica Hoodfar (1993, pàg. 16), amb això s'ignoren, nogensmenys, les múltiples significacions que pot arribar a tenir el hidjab, la capacitat d'agència de les dones musulmanes, i es perpetuen estereotips racistes.

Hoodfar (1993, pàg. 14) critica el feminisme occidental que es mostra contrari a l'ús del vel i afirma, amb raó, que amb aquesta visió hom promou el racisme per combatre el sexisme.

Les controvèrsies sobre el hidjab constitueixen un exemple entre molts en els quals s'exigeix a l'altri que assumeixi els ideals occidentals sobre què cal cobrir del cos. La qüestió de la nuesa és també força il·lustrativa. Les narratives colonials s'han servit de la nuesa per bastir la noció de salvatge o primitiu, i coneixem els esforços fets per les institucions colonials per «vestir» l'indígena.

El «pudor corporal» es construeix mitjançant mecanismes culturals i, per tant, resulta obvi que s'entengui sempre de manera diferent segons la societat i el temps en qüestió. Són moltes les poblacions del planeta que no sentien la necessitat de tapar-se el cos per raons de pudor abans del contacte amb altres civilitzacions. En moltes d'aquestes poblacions, l'hàbit de tapar el cos s'assumí en entrar en contacte directe amb religions com el cristianisme o l'islam, i molt especialment, de manera forçada, en situacions de colonialisme. Aquesta imposició resultà patètica, especialment en aquells casos en què s'obligava els autòctons a fer servir una indumentària que no era en absolut apropiada per les condicions climàtiques, circumstància que àdhuc dugué vertaders problemes d'higiene i salut. Resulta paradoxal que la pràctica del modern nudisme a Occident es consideri un valor progressista, mentre que la nuesa continuï considerant-se un tret «incivilitzat» quan es dona fora dels paràmetres axiològics occidentals.

Aquest conjunt d'estratègies que no fan sinó insistir en la inferioritat cultural dels no occidentals, no apunten tan sols als usos de la indumentària, ans tenen una rellevància especial en les modificacions corporals, tal com és el cas, per exemple, de les mutilacions genitals femenines. Al marge del fet que són tradicions que valdria més eradicar, la crítica ferotge que s'hi fa des d'Occident és impossible de capir sense tenir en compte els supòsits de la colonialitat.

La percepció occidental sobre la circumcisió femenina ha estat durament criticada pel feminisme africà, car es basa en una naturalització de la idea occidental de cos, segons Ahmadu (2000, pàg. 284). Aquesta percepció es caracteritza pel desconeixement d'aquestes pràctiques, com diu Njambi (2004, pàg. 293.), i les interpretacions summament reduccionistes consegüents. Aquestes no distingeixen entre diferents tipus de mutilacions i les entenen com una manera de controlar i reprimir la sexualitat femenina, cosa que és així per a alguns casos, com el de la infibulació, però que no es pot generalitzar car, de fet, aquesta pràctica constitueix el 15% del total de les circumcisions (Cfr. Boddy, 2007, pàg. 48.).

Com afirma Martí (2009, pàg. 231), les mutilacions genitals femenines es troben en relació de complementarietat estructural amb la circumcisió masculina, aspecte que ens remet a significacions d'aquests tipus de rituals que van més enllà de les interpretacions reduccionistes occidentals. Fuambai Ahmadu (2000), antropòloga de Sierra Leone, parlant de la seva pròpia experiència, exclou radicalment la relació de la mutilació genital amb l'opressió patriarcal i li reconeix un valor apoderador per a la dona a causa de les implicacions dels rituals que l'envolten.

La manera d'enfocar la problemàtica de les mutilacions genitals femenines per part d'Occident devalua tant les persones com les societats a les quals pertanyen (Lane i Rubinstein, 1996, pàg. 38).

Avui dia, per raons de colorisme i pigmentocràcia, les persones negres que viuen en un entorn de població blanca experimenten constantment situacions en les quals es percep una relació de poder desigual, encara que no es pugui parlar sempre d'un racisme explícit. El sentipensar de l'experiència corporeïtzada, la manera com un mateix es veu/sent en el cos propi, està estretament lligat a la manera com un mateix percep que els altres el veuen en el cos. I el moment en el qual s'esdevé conscient d'una diferencialitat estigmatitzada constitueix un moment crític en la socialització dels individus, afirma Goffman (2006, pàg. 45-46).

#### **El moment conscient d'una diferencialitat**

«Una cosa que sempre comentem les que som mares: “Ja t'ha arribat el dia?”. I ens referim al fet que sempre hi ha un dia que el teu fill fa cap a casa i ve plorant, o sorprès, i diu: “Mama, sóc negre?”; o, “M'han dit *negre*, m'estan insultant per negre; per què?”. I això

#### **Colorisme i pigmentocràcia**

Com diu Hunter (2007, pàg. 176), el **colorisme** és una ideologia que atorga a les persones de pell clara més valor que a les de pell fosca. Quan el colorisme intervé en les dinàmiques de poder, parlem de **pigmentocràcia**.

ens ha passat a totes, i passarà a totes les que tinguem fills negres, o mulats, o una mica foscos.»

Comentari d'una dona d'origen equatoguineà resident a Barcelona (Martí, 2017, en premsa).

Actualment, el blanquejament de pell constitueix una pràctica molt estesa entre poblacions de pell fosca d'arreu del planeta, sobretot dones. En el mercat s'ofereix una gran varietat de cosmètics que s'empren amb aquesta finalitat, a vegades amb conseqüències clarament perjudicials per al cos, especialment quan aquests productes contenen derivats del mercuri o hidroquinona. Allò que es pretén és adequar el cos a uns criteris de jerarquització social basats en la pigmentocràcia i el colorisme, i aconseguir d'aquesta manera una posició més avantatjosa en la dinàmica de les interaccions socials, sigui en l'àmbit de les relacions personals o bé de les laborals.

#### 4.2.2. Capital eròtic

La idea de capital eròtic, talment com ha estat desenvolupada per Catherine Hakim (2010, 2012), constitueix un bon exemple de com es poden concebre els cossos com a recurs de poder. Si la sexualitat ha esdevingut un element central en les relacions de poder en la nostra societat (Foucault, 1989), té tot el sentit parlar de capital eròtic. La tesi principal d'aquesta sociòloga anglesa és que les dones posseeixen més capital eròtic que els homes, i que aquestes han de saber instrumentalitzar aquest capital tant dins de l'esfera de les relacions personals com en la del treball.

De fet, el concepte de capital eròtic ja havia estat definit prèviament per Adam Isaiah Green (2008, pàg. 29) com un actiu de l'individu que fa referència a la qualitat i la quantitat d'atributs que la persona posseeix i que provoquen una resposta eròtica per part de l'altre. Aquests atributs tenen a veure amb l'aparença física, els afectes i els estils socioculturals. El que fa Catherine Hakim és arrodonir aquesta definició i concretar-la conceptualment. Segons ella, el capital eròtic es configura per la bellesa, l'atracció sexual<sup>1</sup>, les habilitats en interacció social, la vivacitat, la presentació del cos i la sexualitat.

Es tracta d'un concepte útil. La idea de capital és suggestiva perquè abans que res significa 'treball'; s'ha de treballar per possibilitar l'acumulació de capital. Implica també administració, o estratègies d'ús, i implica també responsabilitat social. Amb el capital es poden fer moltes coses, entre d'altres, especular; o bé emprar-lo de manera constructiva i socialment responsable.

#### El blanquejament de pell avui

Sobre el blanquejament de la pell per a aconseguir una posició més avantatjosa en la dinàmica de les interaccions socials, podeu consultar:

**Josep Martí** (2014). «Working on the body: the practice of skin bleaching». A: J. Martí (ed.). *African realities: Body, culture and social tensions* (pàg. 249-274). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

<sup>(1)</sup>En anglès, *sex appeal*.

Hakim emprà el mot *capital* en el sentit de Pierre Bourdieu. Atès que el capital eròtic no s'entén sense la copresència d'altri, és potser per això el capital més humà. El capital eròtic forma una part ineludible de la sociabilitat; és quelcom que es té, es treballa, s'administra i es desplega. No estem parlant, doncs, merament de bellesa. Malgrat que identifiquem fàcilment la Venus de Milo, la de Botticelli o qualsevol marededéu de Murillo amb la bellesa, segurament només atorgaríem capital eròtic a les dues primeres. No basta una presència física determinada per a destil·lar-lo. S'aconsegueix també mitjançant gestos, mirades, la modulació de la veu, actituds proxèmiques, etc. L'erotisme implica fer servir de manera molt conscient el cos com un instrument d'atracció, com un element de poder. Però es tracta de suggerir, més que no pas dir; d'apuntar més que de mostrar obertament.

Hakim (2010, pàg. 510) argumenta en el seu llibre que les tradicionals estructures patriarcals de la nostra societat s'han encarregat de desprestigiar el capital eròtic, minvar-ne la importància i menysprear les dones que hi recorren, de manera molt especial les treballadores sexuals. Però ara –ens diu– la importància social i econòmica del capital eròtic no fa sinó créixer, i aquesta sociòloga planteja la tesi que constitueix un factor clau per millorar l'estatus de la dona (Hakim, 2010, pàg. 512). Afirmar de manera contundent que les dones han de ser plenament conscients del seu atractiu i tenen tot el dret del món a explotar-lo. Per ella, capital eròtic és sinònim de poder eròtic (Hakim, 2010, pàg. 501).

Els arguments de Catherine Hakim tenen un cert deix essencialista. Afirmar que les dones tenen més capital eròtic que els homes, cosa que lligaria amb narratives força generalitzades, com la d'Evans (1993, pàg. 47), segons les quals «les dones tenen atractiu sexual de manera innata, mentre que els homes, el que tenen són urgències sexuals», o que mentre que el rol social dels homes és el de mirar, el de les dones és el de ser mirades, com diu Garland-Thomson (2009, pàg. 146). Actualment, tot i que ningú no diu que hagi de ser sempre així, és una realitat que el desplegament de capital eròtic s'associa més a les dones que no pas als homes. El que no està tan clar, però, és que sigui a causa d'una pretesa naturalesa home/dona diferent.

Es pot pensar que si el capital eròtic es conceptualitza com un instrument per exercir poder, i a la nostra societat tradicionalment les estructures de poder són desequilibradament masculines, resulta lògic pensar que siguin les dones i no els homes, les que es vegin amb més necessitat d'emprar-lo. A més, desplegar capital eròtic és una manera de mostrar disponibilitat i receptivitat quan precisament una moral congruada en estructures de poder androcèntriques veta o sanciona negativament que la dona prengui iniciatives. D'aquesta manera s'ha anat configurant un patró cultural femení en relació amb el capital eròtic, i la performativitat de la feminitat –el model de la qual es transmet per processos enculturadors i socialitzadors– consistirà, entre altres coses, a treballar el capital eròtic més que no ho fan pas els homes.

### Capital en el sentit de Bourdieu

Pierre Bourdieu parlava de diferents tipus de recursos dels quals les persones se serveixen o es poden servir, com és el capital econòmic, el cultural, el social i el simbòlic. Sobre la idea de *capital* de Bourdieu, podeu consultar l'obra següent:

**Robert Moore** (2008). «Capital». A: Michael Grenfell (ed.). *Pierre Bourdieu: key concepts* (pàg. 101-118). Stocksfield: Acumen Publishing.

Algunes de les tesis de Hakim són febles per l'essencialisme que traspuen, i han rebut fortes i justificades crítiques per part del feminisme, que considera escandalós que hom pugui suggerir que el capital eròtic pot ser més important per a les dones que un títol universitari. Però tot i així, un dels seus mèrits és el d'haver posat a debat un concepte, el de capital eròtic, que és rellevant i ha estat poc tingut en compte dins de les ciències socials i humanes.

El món de l'erotisme és important per a l'ésser humà; tant, que fins i tot se'l trascendentalitza en algunes religions, ens explica Giddens (2004, pàg. 110). Que el capital eròtic té un paper important en termes de poder en les relacions entre els individus no és pas cap descoberta d'aquesta sociòloga. Però el que fa Hakim (2010, pàg. 499), més enllà de constatar-lo, és donar-li carta de validesa, beneir-lo, i sobretot atorgar-li la mateixa importància que al capital econòmic, cultural i social per entendre els processos socials i econòmics, i també les interaccions i mobilitat socials. La idea de capital eròtic constitueix un exemple útil de com el cos es pot concebre com un vehicle de poder.





## Bibliografia

### Bibliografia citada

- Ahmadu, Fuambai** (2000). «Rites and wrongs: an insider/outsider reflects on power and excision». A: B. S. Duncan; Y. Hernlund (ed.). *Female 'circumcision' in Africa: culture, controversy, and change* (pàg. 283-312). Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Akrich, M.; Latour, B.** (1992). «A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies». A: W. E. Bijker; J. Law (ed.). *Shaping technology / building society. Studies in sociotechnical change* (pàg. 259-264). Cambridge: MIT Press.
- Barad, K.** (2007). *Meeting the Universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, Londres: Duke University Press.
- Baudrillard, Jean** (1974). *La sociedad de consumo*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Beauvoir, Simone de** (1949). *El sexo y el género*. Barcelona: Edicions 62 (1968).
- Blacking, J.** (ed.) (1977). *The anthropology of the body*. Nova York: Academic.
- Blackman, Lisa** (2008). *The body. the key concepts*. Oxford, Nova York: Berg.
- Boddy, J.** (2007). «Gender crusades: The female circumcision controversy in cultural perspective». A: Y. Hernlund; B. Shell-Duncan (ed.). *Transcultural bodies: female genital cutting in global context* (pàg. 46-66). New Brunswick, Londres: Rutgers University Press.
- Boltanski, Luc** (1971). «Les usages sociaux du corps». *Annales d'économie. Société et civilisation* (vol. 26, núm. 1, pàg. 205-223).
- Brighenti, Andrea** (2007). «Visibility: a category for the social sciences». *Current sociology* (vol. 55, núm. 3, pàg. 323-342).
- Butler, Judith** (1993). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós (2002).
- Butler, Judith** (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós (2006).
- Chase, C.** (1998). «Hermaphrodites with attitude». *GLQ* (núm. 4, pàg. 189-212).
- Clarke, M.** (1999). *Flesh and spirit in the songs of Homer*. Oxford: Clarendon Press.
- Clough, Patricia; Halley, Jean** (ed.) (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Durham: Duke University Press.
- Coleman, Rebecca** (2013). *Transforming images: screens, affect, futures*. Londres: Routledge.
- Csordas, Thomas J.** (1990). «Embodiment as a paradigm for anthropology». *Ethos* (vol. 18, pàg. 5-47).
- Csordas, Thomas J.** (1993). «Somatic modes of attention». *Cultural anthropology* (vol. 8, núm. 2, pàg. 135-156).
- Csordas, Thomas J.** (1999). «The body's career in anthropology». A: Henrietta Moore (ed.). *Anthropological theory today* (pàg. 172-205). Cambridge: Polity Press.
- Csordas, Thomas J.** (2002). «Body: anthropological aspects». A: N. J. Smelser; P. B. Baltes (ed.). *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (pàg. 1270-1274). Oxford: Elsevier Sciences.
- Danesi, M.** (2005). «Kinesics». A: Keith Brown (ed.). *Encyclopedia of language & linguistics* (pàg. 207-213). Oxford: Elsevier.
- Despret, V.** (2004). *Our emotional make-up: ethnopsychology and selfhood*. Nova York: Other Press.
- Douglas, Mary** (1966). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI (1973).
- Douglas, Mary** (1970). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza Editorial (1978).
- Efron, D.** (1941). *Gesto, raza y cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión (1970).

**Escobar, Arturo** (1998). «The 'Problem of nature' revisited: history and anthropology». *Current anthropology* (vol. 39, núm. 3, pàg. 385-388).

**Evans, David** (1993). *Sexual citizenship*. Londres, Nova York: Routledge.

**Fausto-Sterling, Anne** (2000). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina (2010).

**Ferrer i Mallol, M. Teresa** (1987). *Els sarrains de la corona catalano aragonesa en el segle XIV*. Barcelona: CSIC.

**Foucault, Michel** (1976). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI (1989).

**Foucault, Michel** (1982). «The subject and power». A: H. Dreyfus; P. Rabinow (ed.). *Beyond structuralism and hermeneutics* (pàg. 208-228). Chicago: University of Chicago Press.

**Frijda, Nico H.; Manstead, Antony S. R.; Bem, Sacha** (ed.) (2000). *Emotions and beliefs: how feelings influence thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Frost, Liz** (2005). «Theorizing the young woman in the body». A: *Body & society* (vol. 11, núm. 1, pàg. 63-85).

**Garland-Thomson, Rosemarie** (2009). *Staring: How we look*. Oxford: Oxford University Press.

**Gibson, James** (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.

**Giddens, Anthony** (1992). *La transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra (2004).

**Goffman, Erving** (1956). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu (1987).

**Goffman, Erving** (1963). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu (2006).

**Gollaher, David** (2002). *Das verlezte Geschlecht. Die Geschichte der Beschneidung*. Berlin: Aufbau-Verlag.

**Green, Adam Isaiah** (2008). «The social organization of desire: The sexual fields approach». *Sociological theory* (vol. 26, pàg. 25-56).

**Hakim, Catherine** (2010). «Erotic capital». *European sociological review* (vol. 26, núm. 5, pàg. 499-518).

**Hakim, Catherine** (2011). *Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Barcelona: Debate (2012).

**Haraway, D.** (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Nova York: Routledge.

**Hernandez Guánche, Violeta** (2009). «Intersexualidad y prácticas científicas: ¿Realidad o ficción?». *RIPS. Revista de investigaciones políticas y sociológicas* (núm. 8, vol. 1, pàg. 89-102).

**Hertz, Robert** (1909). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial (1990).

**Hofman, Ana** (2015). «The affective turn in ethnomusicology». *Musicology* (vol. 18, pàg. 35-55).

**Hoodfar, Homa** (1993). «The veil in their minds and on our heads: the persistence of colonial images of muslim women». *Resources for feminist research* (vol. 22, núm. 3-4, pàg. 5-18).

**Hunter, M. L.** (2007). «The persistent problem of colorism: Skin tone, status, and inequality». *Sociology compass* (vol. 1, pàg. 237-254).

**Ihde, D.** (2004). *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Barcelona: Editorial UOC.

**Johnson, Mark** (1987). *El cuerpo en la mente: fundamentos corporales del significado, la imaginación y la razón*. Barcelona: Debate (1991).

**Joseph, Nathan; Alex, Nicholas** (1972). «The uniform: a sociological perspective». *The american journal of sociology* (vol. 77, núm. 4, pàg. 719-730).

**Lambek, Michael** (1998). «Body and mind in mind, body and mind in body». A: M. Lambek; A. Strathern (ed.). *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia* (pàg. 103-126). Nova York: Cambridge University Press.

**Lamont, M.; Fournier, M.** (ed.) (1992). *Cultivating differences: symbolic boundaries and the making of inequality*. Chicago: University of Chicago Press.

**Lane, S. D.; Rubinstein, R. A.** (1996). «Judging the other: responding to traditional female genital surgeries». *Hastings center report* (vol. 26, núm. 3, pàg. 31-40).

**Law, J.; Mol, A.** (1995). «Notes on materiality and sociality». *The sociological review* (vol. 43, pàg. 274-294).

**Levine, Philippa** (2017). *Eugenics: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

**Lock, Margaret** (1993). «Cultivating the body. Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowldge». *Annual review of anthropology* (núm. 22, pàg. 133-155).

**Lombroso, Cesare** (1876). *L'uomo delinquente*. Torino: Fratelli Bocca (1889).

**Loux, Françoise** (1979). *El cuerpo en la sociedad tradicional*. Ciutat de Mallorca: Olañeta (1984).

**Malafouris, Lambros** (2008). «Between brains, bodies and things: tectonoetic awareness and the extended self». *Philosophical transactions of the Royal Society* (vol. 363, núm. 1.499, pàg. 1.993-2.002).

**Martí, Josep** (2009). «Modificaciones corporales en la tradición africana». A: Y. Aixelà; L. Mallart; J. Martí (ed.). *Introducción a los estudios africanos* (pàg. 221-238). Vic: CEIBA.

**Martí, Josep** (2010). «Passejar-se nu per Barcelona, avui». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* (núm. 26, pàg. 159-180).

**Martí, Josep** (2014). «Working on the body: the practice of skin bleaching». A: J. Martí (ed.). *African realities: Body, culture and social tensions* (pàg. 249-274). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

**Martí, Josep** (2017). «Antropología del cuerpo: Modificaciones corporales y cambio social». A: J. Aranzadi (ed.). *Guinea Ecuatorial (des)conocida*. Madrid: UNED. En premsa.

**Mascia-Lees, Francis E.** (ed.) (2011). *A companion to the anthropology of the body and embodiment*. Nova York: Wiley-Blackwell.

**Massumi, B.** (1996). «The autonomy of affect». A: P. Patton (ed.). *Deleuze: A critical reader* (pàg. 217-240). Oxford: Basil Blackwell.

**Matsumoto, David** (ed.) (2001). *The handbook of culture and psychology*. Oxford: Oxford University Press.

**Mauss, Marcel** (1971). «Técnicas y movimientos corporales». A: M. Mauss (1936). *Sociología y antropología* (pàg. 337-356). Madrid: Tecnos.

**McLuhan, M.** (1994). *Understanding media: The extensions of man*. Cambridge: The MIT Press.

**Merleau-Ponty, Maurice** (1945). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península (2000).

**Moore, Robert** (2008). «Capital». A: Michael Grenfell (ed.). *Pierre Bourdieu: key concepts* (pàg. 101-118). Stocksfield: Acumen Publishing.

**Nizet, Jean; Rigaux, Natalie** (2005). *La sociología de Erving Goffman*. Barcelona: Melusina (2006).

**Njambi, W. N.** (2004). «Dualisms and female bodies in representations of African female circumcision: a feminist critique». *Feminist theory* (vol. 5, pàg. 281-303).

**Ortega, Esther; Romero, Carmen; García, Silvia** (2006). «Transformaciones tecnocientíficas de cuerpos, sexos y géneros». Comunicació presentada al *VI Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género*. Universitat de Saragossa, setembre de 2006.

**Papoulias, Constantina; Callard, Felicity** (2010). «Biology's gift: interrogating the turn to affect». *Body society* (vol. 16, núm. 1, pàg. 29-56).

**Pasquier, Sylvain** (2008). «Le corps chez Goffman, Quel statut du corps dans la réalité sociale; quelle réalité sociale au-delà du corps?» [article en línia]. *Journal du MAUSS*. [data de consulta: 25 d'octubre de 2017]. <<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article325>>

**Pitts, Victoria** (2003). *In the flesh. The cultural politics of body modification*. Nova York: Palgrave Macmillan.

**Restrepo, E.** (2007). «Antropología y colonialidad». A: S. Castro-Gómez; R. Grosfoguel (ed.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pàg. 289-304). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

**Salillas, Rafael** (1908). *El tatuaje en su evolución histórica*. Madrid: Eduardo Arias.

**Scheper-Hughes, Nancy; M. Lock, Margaret** (1987). «The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology». *Medical anthropology quarterly* (núm. 1, vol. 1, pàg. 6-41).

**Sharon, T.** (2014). *Human nature in an age of biotechnology: The case for mediated posthumanism*. Dordrecht: Springer Netherlands.

**Shilling, Chris** (1993). *The body and social theory*. Londres: Sage.

**Springwood, C. F.** (2014). «Gun concealment, display, and other magical habits of the body». *Critique of anthropology* (vol. 34, núm. 4, pàg. 450-471).

**Stone, G.** (1962). «Appearance and the self». A: A. Rose (ed.). *Human behavior and social processes: an interactionist approach* (pàg. 86-118). Londres: M. F. Nimkoff.

**Synnott, Anthony** (1993). *The body social: symbolism, self, and society*. Londres: Routledge (2001).

**Thrift, N.** (2007). *Non-representational theory: space, politics, affect*. Londres, Nova York: Routledge.

**Turner, Bryan** (1984). *Body and society*. Oxford: Basil Blackwell.

**Turner, Bryan** (1991). «Avances recientes en la teoría del cuerpo». *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (núm. 68, pàg. 11-40, 1994).

**Vandellòs i Solà, Josep A.** (1935). *Catalunya, poble decadent*. Barcelona: Edicions 62 (1985).

**Wolfe, C.** (2009). *What is posthumanism?*. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press.