

Antropologia del cos i educació

Cossos i transformacions en la societat
de la informació

Jordi Planella i Ribera

PID_00160802



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

Introducció	5
Objectius	7
1. El cos a l'antropologia: passos cap a una antropologia del cos	9
2. El cos i la seva educació simbòlica	12
3. El cos com a delictes: una mirada pedagògica	15
3.1. La construcció del cos	15
3.2. Cossos de noies adolescents en procés de manufacturació	17
3.3. La fabricació de cossos estèticament "correctes"	18
3.4. Cirurgia i implants: arquitectònica corporal	19
3.5. El cos renovat	21
4. Història d'un escàndol: tatuatges i pírcings a l'escola	22
4.1. Adolescència, tatuatges i identitat	23
4.2. Se sent un soroll de metall: pírcings i adolescents	24
4.3. La transformació corporal com a ritual d'iniciació	27
4.4. L'escola, els educadors i els cossos que "parlen"	29
5. L'educació del cos i les altres sexualitats: aportacions del discurs <i>queer</i>	31
5.1. Pedagogia del cos i teoria <i>queer</i>	32
5.2. Desconstruir pedagògicament l'anormalitat corporal	33
5.3. L'adolescent, el seu cos i la pedagogia <i>queer</i>	35
5.4. Educar el cos adolescent des de la pedagogia <i>queer</i>	38
Resum	42
Activitats	43
Glossari	44
Bibliografia	45

Introducció

Ens podríem preguntar si existeix l'home sense la seva dimensió corporal. La pregunta podria quedar-se en un territori estèril, sense resposta, però sobretot sense ressò, tal com ha passat en molts discursos i pràctiques pedagògiques. Ens semblava que l'assignatura denominada *Antropologia pedagògica* oferia l'oportunitat de pensar l'educació sense deixar de banda el cos dels individus. Entenem que és necessari oferir un mòdul que es pugui centrar, partint del que l'antropologia del cos ens ofereix, en les pràctiques i construccions corporals adolescents en l'educació.

Encara es tracta d'un tema que apareix en poques ocasions en els discursos pedagògics, però el cert és que cada vegada més assistim a un dego-teig de publicacions que deixen de banda el cos i l'educació. Segurament tots heu tingut algun tipus d'experiència relacionada amb l'adolescència i la "gestió" dels cossos en els contextos educatius; potser aquesta experiència no ha estat gaire positiva (tan sols hem de recordar la gestió dels cossos dels educands en la pedagogia franquista).

L'adolescència, com a etapa de canvi i transició, comporta importants canvis corporals que incideixen, directament o indirectament, en allò que succeeix en les institucions educatives. Ens semblava rellevant tractar aquest tema en un moment en què els discursos postmoderns han posat de manifest les accions "punitives" sobre els cossos dels subjectes de l'educació. Per això hem partit d'una anàlisi general del cos com a objecte d'estudi en antropologia, que hauria estat iniciada a final del segle XIX i considerablement ampliada a final del segle XX i inici del XXI. L'antropologia, com a ciència que es proposa fonamentalment estudiar l'home, no podia obviar la dimensió corporal d'aquest. L'antropologia de l'educació tampoc no pot abandonar la dimensió corpòria dels educands, i entre els seus amplis objectius d'estudi i intervenció trobem els usos i negacions dels cossos educands en els contextos educatius.

El cos i l'educació han mantingut, i continuen mantenint encara, una relació estranya i curiosa alhora. D'una relació cos a cos amb la mare (durant el procés de gestació, però també durant els primers anys de vida) passem a etapes a les quals la societat occidental s'encarrega de treure importància intel·lectualitzant-les a poc a poc. El problema no resideix en una situació de substitució sinó de convivència d'aquestes dues dimensions inherents a la condició de persona.

El mòdul s'organitza a partir de cinc grans apartats. El primer ens convida a pensar el cos des de l'antropologia, especialment des de la dimensió cultural i simbòlica, més enllà dels models estrictament anatòmics. El segon se centra en

dos autors que, des de la pedagogia, han aprofundit en la dimensió simbòlica i cultural del cos educand. El tercer revisa algunes de les formes de construcció dels cossos femenins a partir de les estètiques imperants en els mitjans de comunicació. El tema ens proposa un recorregut pels cànons de bellesa que s'imposen als adolescents i per algunes formes de transformació corporal per assemblar-se el màxim possible a aquests cànons.

Objectius

Quan hàgiu acabat la lectura del mòdul i alguns dels exercicis complementaris proposats, heu de ser capaços del següent:

- 1.** Comprendre la importància de la presència activa del cos en les pràctiques pedagògiques. Això permetrà trencar amb la dicotomia ment-cos en les pràctiques pedagògiques.
- 2.** Analitzar els models educatius que privilegien l'educació intel·lectual i redueixen a un simple objecte tot el que està relacionat amb el cos.
- 3.** Conèixer i identificar algunes de les formes contemporànies de transformació corporal de grups d'adolescents.
- 4.** Incorporar a les pràctiques pedagògiques i psicopedagògiques, actuals o futures, el cos i l'educació dels individus amb què es treballa.
- 5.** Tenir capacitat d'orientació dels adolescents pel que fa a les possibilitats, riscos i conflictes de la pràctica de l'art corporal o *Body-Art*.
- 6.** Dissenyar programes formatius que incorporin aspectes relacionats amb grups GLBT. Aquest continua essent un dels grans temes pendents de l'educació sexual al nostre país.

1. El cos a l'antropologia: passos cap a una antropologia del cos

Hi ha una visió cada vegada més clara que relaciona el cos, especialment des de la seva perspectiva simbolicocultural, amb la disciplina antropològica. L'antropologia ha estat pendent del cos com a tema d'estudi des de la segona meitat del segle XIX. Alguns autors han treballat per justificar i construir els pilars i l'arquitectònica d'una antropologia del cos. Un exemple d'això són els treballs de Thomas entorn del cadàver i l'antropologia de la mort, que van servir per a obrir aquesta línia reflexiva. Els estudis d'**antropometria**, iniciats a final del segle XIX, són la llavor d'aquesta aproximació entre cos i antropologia. Segurament un dels treballs d'antropologia del cos més complets és la recent obra de Duch (2003) *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana*, on l'autor planteja una reflexió clau sobre l'enfocament que donem a aquest mòdul:

"Això ens porta a la conclusió que, des del punt de vista d'una antropologia de la corporeïtat, el cos humà, perquè sempre, activament o reactivament, es troba vinculat a un tipus o un altre d'acció escènica, mai no és una finalitat immutable, sinó una dimensió simbòlica que, incansablement apunta a una cosa situada més enllà de qualsevol més enllà."

Lluís Duch (2003). *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana* (p. 21). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

L'emergència de la ciència antropològica farà que es desenvolupin dins de la seva disciplina formes de treball i estudi entorn del cos humà. És en aquest mateix sentit que per a Turner el cos va prendre part en l'antropologia més primerenca, perquè va oferir solució al problema del relativisme social (1994). Tal com afirmen Berthelot *et al.* (1985), el fet de tenir en compte les relacions entre cos i societat es durà a terme durant el segle XIX, en el si de la naixent antropologia, sota els auspicis del positivisme metodològic i de la deriva ideològica. Els auspicis del positivisme metodològic i una certa deriva ideològica ajudaran a analitzar el cos des de la perspectiva sociocultural, més enllà de l'estudi i la interpretació exclusivament anatòmiques i biològiques. Aquesta disciplina és coneguda com a **antropologia física**, i se serveix dels índexs cefàlics, entre altres instruments, per estudiar les societats a partir de la presència i realitat corporal dels seus individus (Berthelot, 1985, p. 19).

Dins d'aquesta mateixa perspectiva els treballs de Brossa, Cuvier i Blumenbach proposaran les bases d'una antropologia física, i inauguraran una aproximació al cos, que dominarà el pensament social fins que Freud faci les seves aportacions en el camp de la psicologia. Aquests primers treballs es basen en comparacions entre races i grups socials per buscar dades quantitatives que permetin la classificació de les persones a partir de les seves característiques corporals, comunes entre grups d'iguals. En aquest context apareix el 1870 l'obra de Quételet, *Anthropometrie*. L'antropometria, juntament amb la ciència del cos

L'antropologia del cos

Per a Turner és un tema clau. Segons ell "tenim cossos, però som també, en un sentit específic, cossos; la nostra corporeïtat és una qüestió necessària de la nostra identificació social, de manera que seria absurd dir he arribat i porto amb mi el meu cos".

Turner, B. (1996). *The Body and Society* (p. 32). Londres: Sage Publications.

social, representa una actualització única de les qualitats físiques de les persones (pes, talla, força, velocitat, etc.) i de les seves qualitats morals. Per la seva banda, Quételet duu a terme un estudi del cos que evidencia clarament que a mesura que l'edat avança, el cos porta cada vegada més l'empremta de la desigualtat de condicions.

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

D'aquest enfocament antropomètric de l'estudi del cos, es girarà cap a enfocaments que s'han designat com a *antroposociològics*. L'any 1898 apareix en la *Revue Internationale de Sociologie* la traducció al francès d'un treball d'Ammon titulat "Histoire d'une idée, l'anthroposociologie". Per a aquest autor, el que per a nosaltres pot significar la lluita de classes, en el fons es tracta d'una particular forma de lluita de races: "És la lluita dels braquicèfals contra els dolicocefals" (1898).

L'objectiu era classificar la societat segons altres criteris, en aquesta ocasió també criteris científics, a partir de l'*Homo européanus*, *Homo alpinus* i la raça mediterrània. El mateix traductor del treball d'Ammon experimenta aquesta classificació entre els estudiants de l'escola de Saint-Brieuc. Muffang proposa que si la indexació entre les tres categories d'home funciona (del camperol a l'obrer, de l'obrer al mestre, i d'aquest al notari o al metge), hi hauria d'haver una classificació intel·lectual en funció de la forma corporal que denotés la categoria d'home que un té. Això es pot traduir en la idea que "dins de l'ensenyament clàssic els millors alumnes són braquicèfals" (Berthelot, 1985, p. 25).

Després d'un conjunt d'articles, l'any 1900, *La Revue* deixa de publicar treballs d'antroposociologia. El futur de la investigació en el camp de la sociologia passa per abandonar un model excessivament biologicista i centrar-se en models propis de la sociologia. Aquesta serà la tasca que durà a terme Durkheim i els seus col·laboradors. A partir del que s'ha exposat podem afirmar que la història social del segle XIX no pot reconstruir-se sense fer referència directa al cos de les persones, especialment d'aquelles que vivien a la fàbrica i treballaven en

Craneometria

Ciència que es a desenvolupar aplicada a qüestions criminològiques. L'any 1842, el suec Retzis havia plantejat la teoria de l'índex cefàlic, que amb una fórmula específica arribava a calcular els índexs cefàlics dels cranis dels individus. Un exemple d'això és el descobriment de les empremtes digitals, iniciat per la policia índia i adoptat per la policia britànica l'any 1900. Les empremtes no canvien al llarg de l'evolució de la persona i són hereditàries i enormement variades.

condicions corporals extremes. La visió del cos en la teoria antropològica de final del segle XIX se centrarà en els aspectes físics, i com a fonament científic per a l'estudi del cos, l'antropometria tindrà el paper de mètode sistemàtic.

2. El cos i la seva educació simbòlica

Fins ben entrat el segle XX els discursos i les pràctiques pedagògiques han situat el cos en un espai liminar i fronterer, molt influïts per l'antropologia física del segle XIX. Per una part és necessari com a suport per a l'educació intel·lectual, però per l'altra molesta i impedeix a la ment assolir alguns dels seus objectius principals. Però malgrat que aquesta perspectiva ha estat la que ha regnat en el panorama pedagògic general, alguns discursos basats en l'antropologia de l'educació han obert esperances per repensar el cos i el seu lloc en l'educació. Ens centrarem en dos autors significatius per a l'antropologia de l'educació del cos del nostre país: Octavi Fullat i Conrad Vilanou.

El cos a la frontera

S'entén des de la perspectiva que parlar de cos i frontera implica situar-nos al mateix territori on té lloc la caracterització, la classificació, la normalització i l'anormalització, la construcció de l'altre corporal com a subjecte perillós, estrany i allunyat de la idea majoritària de cossos "normals".

Bona part de l'obra d'Octavi Fullat ha girat entorn de l'antropologia filosòfica de l'educació. Un dels temes sobre els quals ha reflexionat més l'autor és la relació entre la naturalesa i la cultura en els processos educatius de la humanitat. El paper del cos en l'educació tindrà un paper important en el marc del tema de les relacions entre naturalesa i cultura. L'interès de Fullat pel tema del cos es remunta a uns quants anys enrere, i els seus primers treballs els va publicar en moments en què pocs investigadors del nostre país reflexionaven, més enllà de l'educació física del cos, sobre l'educació corporal. Els seus treballs reflexius plantejats des d'una perspectiva més global van ser repesos en una comunicació que l'autor va presentar al Simposi Internacional de Filosofia de l'Educació l'any 1989 en el treball titulat "El cos educand", on proposava algunes de les seves principals idees entorn de la pedagogia del cos. Per a Fullat, "l'home és un cos educand. No he escrit educable" (p. 159). Aquesta diferència entre educand i educable esdevé clara quan compara el cos humà amb el dels animals. Per a ell, l'elefant i el dofí són educables, mentre que el tret significatiu de l'home és la condició d'educand. I continua dient que "passar de la possibilitat de ser això o allò, a ser això o allò, és tasca que incumbeix a l'educació. Els actes educands van transformant progressivament el cos educand en cos parcialment educat" (p. 161).

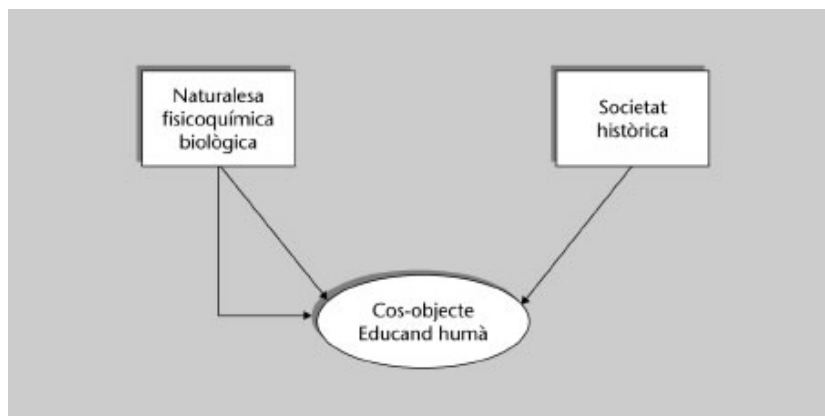
Aquestes idees són presents en bona part dels seus treballs, però és en la primera part de *Le parole del corpo* on prenen un sentit més ampli. A l'inici del llibre Fullat es pregunta què és l'home? i la resposta que ens dóna és la següent:

"Lorenz respon com a biòleg, Lersch com a psicòleg, Marcuse com a sociòleg; Cassirer des del punt de vista del idealisme i Coreth de l'hermenèutica. Personalment crec més oportú analitzar l'home partint del seu món immediat: el cos."

(Fullat, 2002, p. 21)

El cos humà, malgrat que és una realitat evident, no sempre el podem veure perquè sovint es troba cobert de vels. La tasca que duu a terme a través dels quaranta-dos breus capítols sobre el cos és la de separar-lo de la seva aparença.

Processos maduratius i educatius segons Fullat



Fullat, 1995, p. 39

La pedagogia del cos que proposa Fullat passa per "educar la consciència corporal o cos-propri, en el sentit d'avivar-la i animar-la, i no en el sentit de manufacturar-la o confeccionar-la (1989, p. 164). Ens trobem en un encreuament on es troben la **pedagogia del cos físic** i la **pedagogia del cos simbòlic**. No es tracta tampoc de deixar de costat la pedagogia del cos físic (*Körper*), sinó de donar cabuda a la pedagogia del cos simbòlic (*Leib*) que fins ara havia quedat amagada. Per a Fullat el cos humà és un cos viu "que és no sempre un *cos-objecte*, sinó també *cos-propri*" (2002, p. 26). En la pedagogia del cos l'hermenèutica hi tindrà un paper central, ja que per mitjà d'aquesta es podrà interpretar el cos des de la construcció social que s'ha fet als cossos dels educands.

L'hermenèutica representa també per a Vilanou el gir cap a la reflexió sobre l'estatut epistemològic de les ciències humanes. Aquesta interpretació del cos té la base en l'afirmació que fa l'autor i que sustenta la idea que "el cos és l'hoste silenciós de la cultura per la qual cosa posseeix un alfabet que és possible conèixer i descodificar" (2001). El seu projecte, en relació amb la perspectiva social i cultural del cos, passa per posar en pràctica el model hermenèutic i interpretar i reconstruir les seves realitats.

El recorregut de l'autor, pel que fa a la teoria del cos, comença amb els seus estudis sobre educació física i es consolida amb els seus treballs sobre la construcció social i l'hermenèutica del cos. La reflexió entorn del mite mecànic i dels models corporals (ja descrits per Homer i Apoloni) el portaran a afirmar que "la imagen del cuerpo humano se articuló a través de la analogía entre el cuerpo y la máquina" (2002). Però el cos mecànic es convertirà amb el temps en un cos de motor que serà assimilat a la màquina de vapor i que es correspon amb l'època en què es consolida l'esport com a pràctica corporal.

Aquesta evolució del cos mecànic al cos màquina finalitza, almenys en una etapa prèvia a l'actual, amb l'holocaust. "La destrucción sistemática y planificada de tantos cuerpos [dirà Vilanou] adquiriría una lúgubre luz humana: todo se reducía a materia anónima y mutilada" (2001). La reconstitució i la consegüent hermenèutica del cos passen obligatòriament per parlar de la seva interpretació del *cyborg*. Força influït pels treballs de Haraway, Vilanou proposa

Körper

El concepte alemany *Körper* fa referència, fonamentalment, a la 'carn', i està constituït per la seva dimensió material. L'educació centrada únicament en la dimensió física dels educands deriva d'aquesta idea.

Leib

El concepte alemany *Leib* es distingeix de la carn i se centra en la dimensió simbòlica del cos dels educands.

Segons Vilanou

Vilanou ens proposa reconfigurar un univers simbòlic i relacional al voltant del cos humà que, en comptes de ser dominat, segregat, mutilat o colonitzat, pugui despertar la consciència d'una nova realitat individual i social. Potser si acceptem el cos dels altres, acabarem per acceptar els nostres cossos amb totes les seves imperfeccions i les seves limitacions (Vilanou, 2003).

que el fet que el cos es trobi en el context virtual en què ja ens trobem vivint provoca que freqüentment vulguem oblidar el nostre propi cos, perquè un cop s'arriba en aquest punt, aquest ja s'ha convertit en l'ombra que ens persegueix.

La pedagogia del cos de Vilanou ens situa en una pràctica de reconfiguració del cos, que comporta obligatòriament "reconfigurar un univers simbòlic y relacional en torno al cuerpo humano que, en lugar de ser dominado, segregado o colonizado, pueda despertar la conciencia de una nueva realidad social y individual" (2001). Ja no hi ha un únic model corporal, sinó que hi ha molts cossos multiformes que segueixen molts models diferents en funció de múltiples variables: el gènere, l'edat, la llengua, la procedència, etc.

Les propostes de Vilanou i Fullat ens permeten situar amb claredat les possibilitats del cos en les pràctiques educatives. L'educació simbòlica del cos va més enllà del sentit i de les pràctiques que fem amb la seva educació física (i no ens referim únicament a l'assignatura d'Educació física). Amb el cos és possible aprendre (recordeu els projectes pedagògics de l'escola nova –Montessori, Decroly, etc.–, en què el cos tenia un paper central), però també comunicar i expressar sensacions, sentiments, etc.



3. El cos com a delicte: una mirada pedagògica

Quins cossos són els que valora estèticament la societat? Cossos que freguen l'anorèxia i que de manera explícita o implícita ens conviden a assemblar-nos a ells? Què passa amb els cossos de les persones que s'aparten d'aquests cànons estètics artificials? Una vegada situada la dimensió simbòlica del cos en els estudis pedagògics, passem a estudiar algunes de les pràctiques i construccions socials. Hem d'insistir en la condició de **matèria primera** del cos, perquè si parlem de la condició d'hipòtesi de la matèria primera, és possible canviar-lo, transformar-lo, modificar-lo, sobretot si no ens agrada, no ens convé o no l'acceptem. L'art ens ofereix una nova perspectiva: sobretot mitjançant les pràctiques "performatives" i l'art corporal que han obert altres possibilitats de viure i entendre els cossos. Aquesta influència es dona perquè en la *performance* l'actor no és un actor, sinó un actuant; es posa en joc físicament i psicològicament davant espectadors que no viuen precisament una simulació, sinó un veritable drama en el moment mateix. El subjecte passa llavors a actuar de manera activa, i es converteix en una espècie d'activista del seu propi cos. Aquest activisme transformacional del cos es pot canalitzar de maneres diferents, mitjançant suports corporals **sense modificació** (transformacions temporals) i suports corporals amb **modificació** (cossos protèsics i cossos reconstruïts). En tots ells el cos pren una dimensió arquitectònica i de projecció: davant un pla buit podem projectar i construir la nostra pròpia idea de cos.

L'anatomia del cos

Com a matèria primera el situa com un element que es pot modelar segons l'ambient del moment.

La primera proposta tracta de pràctiques superficials i d'exemplificacions de diferents *performances* del cos en forma de jocs, *happenings* i altres variacions que permeten un fàcil retorn a la mal-leabilitat corporal. La segona proposta, en canvi, fa referència a incisions fetes a la carn i que es poden traduir en l'implant d'**elements protèsics** (que inclouen una gran varietat de possibilitats des del tercer braç de Stelarc fins a les pròtesis, els implants mamaris, els marcapassos, etc.) o bé a incisions perforatives lligades a la forma, disseny, estètica i salut corporal que ens reexpedeixen als avenços mèdics i biotecnològics (operacions de cirurgia estètica, trasplantaments d'òrgans, etc.). Ens trobem en un moment en el qual el subjecte, des de posicions de *self hybridations*, es converteix en l'artifici de la forma, el disseny i l'estètica del seu propi cos. El cos ha passat, si tenim en compte tota aquesta perspectiva, de ser una eina a convertir-se en una finalitat axiològica.

3.1. La construcció del cos

La construcció social de la realitat pot extrapolar-se a la construcció personal de la corporeïtat, perquè l'ésser vol esculpir-se, posar-se en forma, ajustar-se a les normes vehiculades per fotografies i revistes. Aquesta idea ens serveix per a iniciar la reflexió entorn de la negació dels cossos que no són acceptats per aquells individus que els "encarnen". Alguns autors apunten que aquesta

negació del propi cos pot fonamentar-se en les concepcions històriques existents que plantegen la bellesa com una característica prototípicament femenina comparable al que pot significar la força per al sexe masculí. Els patrons estètics i els patrons corporals no han estat sempre els mateixos, sinó que han evolucionat des de Grècia fins als nostres dies, passant per múltiples formes d'acceptació i rebuig social. Al primer terç del segle XX el patró corporal de les dones era el d'unes dones més aviat rodones; aquelles dones que eren flaves no es trobaven dins del cànon de bellesa imperant en el context social de l'època. Però als anys cinquanta els patrons estètics representaven les dones molt més primes. Aquests cànons de bellesa han estat acompanyats de diferents formes de cuidar-se el cos (amb productes d'embelliment o mitjançant diferents tècniques per mantenir-lo dins dels patrons de normalitat corporal que regeixen en la societat) i de maneres de transformar-lo per fer-lo més bonic (operacions de cirurgia estètica, dràstiques mesures d'aprimament, etc.).

Per a molts individus, les invitacions publicitàries per posseir cossos esvelts i prims es converteixen en veritables patrons corporals que s'han de seguir, que tindran conseqüències directes en el "jo" i en "el meu cos". Aquest fet ha provocat, entre altres conseqüències, que un nombre bastant significatiu de noies i nois sofreixin anorèxia nerviosa, i també l'augment de casos de noies amb anorèxia. Cada vegada hi ha més dones que decideixen fer ús de la cirurgia per transformar el seu cos i "construir-lo" d'acord amb els patrons estètics proposats per determinades cadenes de televisió i pel món de la publicitat en general.

Anuncis de revistes de gran tiratge publiquen reportatges amb titulars com "Camí de perfecció" que seran llegits per molts i moltes adolescents per als quals el que la revista els digui podrà ser interpretat a tall d'ideal corporal. Això és perquè el cos exterior fa referència a l'aparença, però també al moviment i al control del cos dins d'un espai social. Els patrons socials (o l'espai social) són els que marquen el que corporalment és i no és acceptat. Serà aquesta connexió entre percepció externa i percepció interna la que farà que alguns individus se sentin disgustats i no acceptin el seu cos tal com se li presenta de manera natural. Però darrere dels models corporals i dels patrons de bellesa s'amaguen altres concepcions del subjecte. La bellesa segons l'estereotip s'identifica amb la bondat, la justícia, la professionalitat, la innocència o l'equitat, i així arracona socialment les persones menys agraciades (Pérez, 2000). Aquest model de bellesa està contaminat culturalment, assignant valors a unes races enfront d'altres, i dins el mateix gènere segons l'estereotip assignat a cada sexe. Ens trobem davant d'una situació d'exclusió social tenint en compte els cossos dels individus; aquells cossos que s'allunyen de determinats patrons estètics estan destinats a quedar-se al marge, a posseir i arrossegar els seus cossos "marginats".

En relació amb l'acceptació social dels cossos diferents, Maisonneuve i Bruchon-Schweitzer (2000, p. 32) proposen tres aspectes que socialment articulen les dues variables comentades:

Citació

En relació amb la bellesa Ramírez afirma que "la tradició acadèmica creia en l'existència d'un cos humà perfecte, subjecte, fins i tot, a unes mesures proporcionals que derivaven dels estereotips heretats del món clàssic. La justificació intel·lectual remota estaria a *El cànon*, aquell llibre sobre la grandària i proporcions de cada part dels cossos" (2003, p. 21).

- La bellesa atreu i fascina els individus, mentre que la lletjor provoca la repulsió (i crea aquests "monstres socials" rebutjats).
- Segons el seu aspecte físic, un individu suscitarà en els altres reaccions extremadament diferents. Des d'atracció fins a repulsió, passant per la indiferència més absoluta.
- Aquests tractaments diferenciats, repetits i coherents entre ells, seran interioritzats pels individus que acabaran per percebre's i comportar-se d'acord amb el que els altres esperen d'ell.

Tal com aquests dos autors plantegen en el seu treball, resulta evident la connexió entre la forma corporal i el grau d'acceptació social per part de la societat, amb la qual cosa es crea una connexió directa entre bellesa corporal i nivell d'acceptació social.

Hi ha múltiples teories explicatives per a argumentar aquestes afirmacions. Entre d'altres és destacable la **teoria de la inculcació social** sostinguda des de fa més de quaranta anys. Dins de cada cultura hi hauria un conjunt de normes relativament específiques que interioritzem de petits i que ens acompanyen durant la nostra existència. Aquest seria un motiu pel qual compartim aquests models estètics. També hi ha explicacions dels patrons estètics plantejades des de la **sociobiologia**, que apunten el fet que, des d'una perspectiva evolucionista, els éssers humans han seleccionat parelles aptes per procrear, amb bona salut i que estimulen en el sexe contrari els comportaments d'aparellament, reproducció, etc. Els criteris de bellesa serien, en aquest cas, els senyals que ens indicarien que aquells individus són útils per a la supervivència de l'espècie humana. Una altra teoria explicativa de les relacions entre el cos i la societat és la que es coneix com a naturalesa transaccional. Cada individu està sotmès a la influència de determinants biològics i socioculturals, però el subjecte no és un objecte passiu d'aquestes forces, sinó que pot intentar controlar-les, modificar-les i decidir per ell mateix.

A més dels aspectes que hem plantejat és important destacar que els patrons estètics comentats són aquells vigents a Occident, especialment als països rics. Els models predominants en els mitjans de comunicació de masses es fonamenten en els patrons angloamericans. D'aquesta manera es proposen cossos construïts en societats organitzades partint d'altres estructures. S'acaben produint cossos diferents en contextos socioculturals que els són estranys.

3.2. Cossos de noies adolescents en procés de manufacturació

Apuntàvem en l'apartat anterior que ha estat el cos femení al que socialment se li ha exigit amb més insistència mantenir-se dins d'uns determinats patrons. Per a Toro es tracta del següent:

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

J. Toro (1996). *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad* (p. 54). Barcelona: Ariel.

Sembla evident que la mateixa societat, per mitjà de la família i la cultura, ha construït patrons que han provocat que moltes joves, adolescents i dones adultes no se sentin a gust amb el seu cos. El fet que moltes vegades la dona hagi estat concebuda amb una doble funció procreadora i sociosexual és el que ha provocat l'existència d'una excessiva exigència per mantenir el cos en unes determinades mesures i formes. El nivell d'exigència arriba a ser tan gran que sovint es demana que el cos femení que ha engendrat i alletat els fills, continuï exercint un alt nivell d'atracció sexual. Aquesta demanda de "cossos femenins estèticament correctes" repercuteix de tal manera en la vida quotidiana de les dones que aquestes, per mitjà dels estereotips marcats per la societat, no es poden desfer del seu cos.

Aquest fet arriba a casos extrems en determinats anuncis publicitaris en els quals es vol donar importància a la capacitat mental de la dona que hi apareix. Aquests anuncis, però, acaben caient en l'estereotip de posar èmfasi en la bellesa i en el cos femení. Aquest fenomen no es dona als anuncis protagonitzats per homes. Malgrat que cada vegada més els homes, joves i no tan joves, han decidit cuidar el seu cos i embellir-lo, no es poden comparar amb les dones en la relació que s'estableix entre una mateixa i el seu propi cos. Això passa, entre altres raons, perquè "per a les dones la bellesa es converteix en estratègia de supervivència. La bellesa de la dona és una mercaderia que es pot canviar per poder i per diners, és un valor a través del qual es pot obtenir seguretat" (Alberdi *et al.*, 2000, p. 30). En l'afirmació d'Alberdi trobem una de les claus que (en els diferents apartats del nostre llibre) va apareixent: el cos entès com a valor, especialment el de l'individu que "està encarnat" en ell.

Encara que per a alguns autors es fa evident aquesta dimensió del cos femení (de la bellesa femenina) com a valor, per a altres autors només es tracta d'una campanya reaccionària que usa les imatges de la bellesa com a arma política per a frenar el progrés de les dones. Aquesta tesi té el suport del discurs feminista, que té com a objectiu l'alliberament de la dona, i dins aquest objectiu, busca alliberar-la del seu propi cos. Aquesta perspectiva contrasta amb el col·lectiu de dones que tenen el cos com a valor i contrasta encara més amb les que creuen que la millor manera de mantenir el cos en un estat d'acceptació social és passar per la sala d'operacions.

3.3. La fabricació de cossos estèticament "correctes"

La construcció de models i patrons estètics a Occident ha comportat el desenvolupament de tota una indústria que per mitjà d'operacions de cirurgia estètica ofereix poder escollir a la carta una nova forma per als cossos. La transfor-

Lectura recomanada

C. Lucke (Comp.). (1999). *Feminismos y pedagogías en la vida cotidiana*. Madrid: Morata.

És especialment interessant la lectura del capítol de Kerry Carrington i Anna Bennett "Las revistas de chicas y la formación pedagógica de la chica" (p. 144-159).

mació del cos mitjançant la cirurgia s'ha desenvolupat fonamentalment amb el cinema i des d'allà ha passat a la resta de mitjans. Els patrons arquetípics de la dona, transmesos pel cinema, han influït en el model de cos femení que s'ha de seguir. Un dels temes que ha marcat aquesta determinació corporal ha estat el dels concursos de bellesa. Aquest fenomen ha dirigit bona part del que ha representat la construcció d'un patró corporal femení excessivament prim. El seu origen es remunta als anys seixanta, quan va aparèixer el fenomen de *Twiggy*. Es tractava d'una noia de disset anys gairebé esquelètica que es va introduir a la moda europea i americana. Les seves mides -79-56-81- van canviar radicalment les mides fins al moment vigents. És per aquest motiu que Toro (1996, p. 134) defensa que només així es pot entendre que el cos més prototípic en les societats hagi estat abolit com a model estètic, i que en lloc seu trobem un altre cos que únicament representa una minoria dels cossos. Per a moltes feministes, aquest és el fet que desencadenarà uns quants anys després el fenomen dels trastorns alimentaris.

Actualment, el model corporal femení és el d'"una dona esvelta i prima. El procés d'estrenyiment i allargament del cos ideal de les dones ha anat avançant amb passos cap endavant i cap enrere" (Alberdi, 2001, p. 41). Al segle XXI imperen cossos excessivament prim. Les revistes, però sobretot la televisió i la ràdio, bombardegen amb anuncis de clíniques especialitzades a transformar el cos de les clientes que ho volen amb anuncis com "ara és possible tenir pits a la carta amb implants anatòmics", "modelem la teva figura" o "fem que es girin per mirar-te allà on l'esquena perd el seu avorrit nom". Aquests models construïts socialment es converteixen en la guia o patró per a moltes adolescents, que somien incrementar el volum del seu pit, perdre pes amb tècniques com la liposucció, l'arrodoniment de llavis amb la injecció de silicona, etc. Es tracta d'intervencions molt demanades amb les tècniques més avançades amb l'objectiu de ser bella de cap a peus, des dels trasplantaments de cabell amb microempelts fins a la remodelació del pit a la carta, passant per la reducció de l'estómac, les operacions de nas sense cicatrius, els liftings facials i la liposucció ultrasònica combinada amb la lipoescultura. Unes operacions que, si surten com està previst, poden permetre l'exercici de la "reincorporació social".

3.4. Cirurgia i implants: arquitectònica corporal

Operar-se el cos, implantar-se pròtesis o objectes externs per modificar les dimensions i per "revalorar-lo" s'ha convertit en una pràctica habitual. Ja no és qüestió de salut, de sentir-se bé o d'anar al gimnàs. No. Ara hi ha un culte immens al físic. La popularització del pas per la sala d'operacions i canviar el cos ha vingut de la mà d'alguns famosos, que han fet que cada vegada més la societat accepti i vegi amb bons ulls la modificació de la silueta i de l'aparença corporal. Exemples com la transformació d'artistes populars com Michael Jackson, Cher, Demi Moore o Elisabeth Taylor ha popularitzat una pràctica que anteriorment no estava a l'abast de tothom. Aquesta ha passat a ser tan popular que des de fa uns quants anys assistim a un degoteig de notícies (als mitjans de comunicació) que ens parlen de nois i noies adolescents



Evolució del model corporal femení

En aquest sentit hi ha hagut una clara evolució dels patrons corporals femenins dels anys cinquanta i seixanta, amb Martha Rocha, Gina Lollobrigida, Sophia Loren, Marilyn Monroe, Elisabeth Taylor, etc., amb cossos més fàcilment assequibles per part de la majoria de dones, envers noves actrius que posseeixen cossos més estilitzats, i que semblar-se a elles implica passar per ariscades dietes o per operacions de cirurgia estètica.

que han passat per la sala d'operacions. Un cas extrem és el de Miss Brasil, que amb tan sols vint-i-dos anys s'havia sotmès a dinou operacions de cirurgia: es va fer la lipoescultura a tot el cos, es va implantar silicona als pits, i es va corregir el nas i les orelles. Però el cas de Miss Brasil no és l'únic i en els concursos de bellesa és força habitual que la majoria de concursants presentin cossos modificats a la carta.

Cada vegada noies més joves, adolescents, demanen transformar el seu cos a la sala d'operacions. Als quinze anys, quan encara el cos no ha acabat de desenvolupar-se, senten la necessitat de controlar la direcció i el ritme del seu creixement corporal. Algunes adolescents somien posseir cossos espectaculars, irrealment. Moscana *et al.* (2002) entrevisten un grup d'adolescents nord-americanes el lema de les quals és "Vull ser com Barbie, perquè Barbie ho té tot perfecte!" És evident que la cirurgia estètica presenta importants avantatges, el que no és tan evident és l'avantatge que comporta avançar-se al propi desenvolupament corporal.

Se suposa que passar per una sala d'operacions pot servir perquè el subjecte se senti millor amb el seu cos, un cop el cos està "reconstruït". Però aquesta afirmació contrasta amb la realitat dels postoperatoris i/o de les reaccions corporals davant de la presència de "cossos estranys" al seu interior. El cas extrem de les experiències operatòries el trobem en aquells casos, últimament massa nombrosos, de noies que han entrat a la sala d'operacions per fer-se una operació facial i no han sobreviscut al postoperatori. En el treball documental de Moscana (2002) es descobreix l'altra cara de les operacions de cirurgia estètica. Mostren l'existència d'una clínica a Atlanta (EUA), on es tracten les malalties catalogables d'"intractables" a més dels "desastres" causats per operacions de cirurgia estètica. S'han especialitzat en l'extracció d'implants mamaris, ja que entenen que la silicona és darrere de molts trastorns físics que fins ara ningú no havia relacionat amb la cirurgia plàstica. La seva directora, Catherine Coltus, va voler experimentar què és el que havien sofert les dones acollides a la seva clínica i es va sotmetre a una operació d'implant de mames.

També a França hi ha l'Associació Francesa de Víctimes de la Cirurgia Estètica (en francès, Association Française des Victimes de la Chirurgie Esthétique, AVCE), on ofereixen suport psicològic a les dones que han sofert traumes a conseqüència de les operacions de cirurgia que, teòricament, havien de servir per a millorar el seu benestar personal. Actualment hi ha associades vuit-centes dones, operades sobretot del nas i dels pits. Algunes dades que s'han fet públiques són escruixidores:

- El 1998, quaranta-tres mil dones es van fer retirar els implants mamaris per dificultats o molèsties.

- Suposadament, als últims quinze anys, només hi ha hagut cent divuit morts per implants mamaris, però els experts diuen que poden ser moltes més, ja que les causes de la mort sovint són encobertes (Moskana, 2002).

3.5. El cos renovat

Transformar el cos a la sala d'operacions, tant per a aquelles persones que presentin una identitat mental diferent de la identitat sexual, com per a aquelles que no se senten a gust amb la seva forma corporal, pot representar una reapropiació de la seva corporeïtat. Diem reapropiació ja que la transformació del seu cos pot ajudar la persona a sentir-se millor amb ella mateixa. És evident que aquesta pràctica pot augmentar la qualitat de vida d'algunes persones, especialment si entenem l'home des d'un model antropològic monista en què no es diferencia el **jo cos** del **jo ment**. És just, doncs, acceptar que les modificacions del cos poden tenir una incidència en la ment de la persona i, per tant, des d'aquesta perspectiva el cos passa a convertir-se en un valor per mitjà del qual "incorporar-se al món".

Però malgrat aquesta perspectiva de revalorització de la corporeïtat, també és cert que el preu que de vegades s'ha de pagar, per excés de "valorització" del cos, és massa car. Hi ha un conjunt d'aspectes diferents que és necessari poder equilibrar. D'altra banda, trobem un subjecte que no es troba a gust amb el seu cos i que vol o necessita canviar-lo, modificar-lo; una de les maneres més ràpides, encara que també la més cara, de fer-ho és entrar en una sala d'operacions i operar-se. D'altra banda, hi ha un important nombre de dones que han sofert veritables agressions contra el seu cos, per negligència o intrusisme professional. No podem oblidar que les operacions tenen un valor primordial per a moltes persones (pensem en les reconstruccions facials dels accidentats o cremats), però algunes de les persones que decideixen operar-se no tenen present que el que es faran serà justament operar-se. No es faran una sessió de manicura, entraran en una sala d'operacions, i tota operació comporta un cert risc. Són significatives les reflexions de l'AFVCE dirigides a les persones que volen sotmetre's a una operació de cirurgia estètica: que reflexionin, que ho pensin bé, que escullin bé el cirurgià, que no tinguin pressa, que sàpiguen exactament on es "fiquen" i què faran.

Concepte d'incorporar-se

Incorporar-se significa ser present al món, i ser-hi present des de la corporeïtat de la pròpia persona.

4. Història d'un escàndol: tatuatges i pírcings a l'escola

Sembla evident que les marques corporals han començat a sortir d'un llarg hivern, d'una letargia social, d'un aïllament reservat a determinats grups socials o culturals. Aquesta és una constatació que podeu observar cada dia al carrer, al metro, a la feina o en vosaltres mateixos. Però ara, les marques corporals ja no s'escriuen amb "Amor de Madre" o "Mi novia es la muerte" com podíem llegir als braços forçuts dels militars de la Legió, dels mariners o dels presos dels penals. És veritat que en aquests contextos els tatuatges tenen una funció concreta, però en d'altres, com és el cas de les institucions educatives, han aparegut formes similars de transformació, decoració i simbolització corporal.

Per a Álvarez-Uría (1999) el cos, en determinats contextos de control social, es converteix en textualitat i subjectivitat absolutament necessària:

"Elogio de la fuerza física y de la belleza, expresión de deseos secretos, de sueños persistentes en noches de insomnio, manifestación obscena de la diferencia que reduplica los músculos, los tatuajes son, sobre todo, lamentos inconfesables por amores imposibles que hablan, en los cuerpos de los presos, un lenguaje de orgullo e insumisión, son un signo de esa identidad que no puede ser anulada, de una subjetividad que no puede ser borrada con castigos físicos, ni con ceremoniales de degradación del yo ni, tampoco, con castigos psicológicos."

(Álvarez-Uría, 1999)

Malgrat que els tatuatges, dins del marc de la presó, segueixen tenint un paper essencial en la resistència psicològica dels presoners en relació amb la privació de llibertat, fora dels seus murs han començat a prendre una nova dimensió social i personal. A partir de l'última dècada del segle xx els tatuatges han sortit dels guetos criminals i dels reagrupaments monosexuals i abracen un nou públic com ara els adolescents i els preadolescents, les dones i la "gent honesta". Podem afirmar que el nivell de normalització del tatuatge ha arribat també a ser "popular", perquè diferents personatges "públics" han exhibit el seu cos tatuat com un fenomen no estrany ni desviat ni prohibit. Aquests canvis han provocat que es comenci a desenvolupar una indústria entorn del "marcatge corporal" amb l'obertura d'establiments que ofereixen als possibles clients la redefinició del seu cos, la reincorporació social o la possibilitat de desmarcar-se de la massa social mitjançant la redefinició de la seva dimensió corporal. Una bona prova d'això és la realització en vuit ocasions a Barcelona de la Convenció Internacional Tattoo.

Concepció dels tatuatges

A l'Enciclopèdia ESPASA s'afirma el següent en relació amb els tatuatges: "no puede dudarse de que sea un estigma de degeneración psíquica cuando procede de los pueblos salvajes. Por lo demás, el dolor que provoca su práctica y la rareza misma de su propósito atestiguan suficientemente lo dicho. Así se encuentra el tatuaje no solo en los delincuentes, sino en las clases bajas de la sociedad" (primera edició).

4.1. Adolescència, tatuatges i identitat

Entre els adolescents i els joves, molts d'ells en procés de definir la seva identitat, el fet de tatuar-se el cos com un missatge, com una imatge, com un símbol que els defineix, que els diferencia i que és significatiu per a ells, permet presuposar que el tatuatge i el pírcing revelen d'un mateix la recerca d'afiliació a una identitat: el cos esdevé l'agent privilegiat d'expressió en l'elecció d'aquesta identitat. En aquesta recerca de la identitat, que d'altra banda tot home està obligat a seguir, el fet d'assolir un ancoratge permanent en la solidesa corporal per mitjà d'un cos que respon a tot el que se li demana ens pot permetre definir-nos amb més claredat.

En un món en què bona part de les coses desapareixen i són efímeres, el tatuatge representa per a joves i adolescents la permanència, allò que no caduca, que persisteix i els acompanya al llarg de la vida a la seva pell. La recerca estètica per mitjà del tatuatge té alhora l'objectiu d'una investigació d'originalitat (diferenciar-se dels altres), de buscar i presentar al món un cos diferent i únic. Aquesta indagació d'originalitat per mitjà del tatuatge corporal té un significat especial per als joves, ja que "cuando los encuestadores les preguntan por su significado, los jóvenes de ambos sexos pronuncian algunas misteriosas palabras: libertad, amor, noche, muerte, miedo, recuperación de la memoria" (Álvarez-Uría, 1999). Es fa evident que amb la "inscripció", amb l'escriptura corporal, es pot recuperar els valors esmentats pels joves.

No hi ha dades sobre el percentatge d'adolescents a l'Estat espanyol que es taten, però sí que hi ha dades dels EUA, que poden ser llegides com a marc referencial. En el treball de Carrol *et al.* (2002) es parla d'un 13,2% d'adolescents. El nombre de tatuatges queda distribuït de la manera següent:

Distribució del nombre de tatuatges entre la població adolescent

Nombre de tatuatges	% total de la població
Cap tatuatge	86,8%
Un	8,0%
Dos	2,9%
Tres	1,0%
Quatre o més	1,3%

Adaptat de Carrol *et al.*, 2002

La temàtica del sagrat als tatuatges passa a ser un element molt present. Així és plantejat obertament per Booth (2001), que parla de Tatia, una noia que comença a tatuar-se el cos als tretze anys: "el resultado de su crecimiento interior y del aumento de su poder moral puede ser visto en su piel". Tatia porta tres tatuatges –en realitat tres paraules escrites en xinès– que volen dir: 'ànima', 'esperit' i 'superació'.

En relació amb els tatuatges

Cada cop podem trobar més pàgines web que ofereixen mostres i exemples de tatuatges, alguns dels quals són veritablement innovadors en aquesta nova dimensió social del cos. El mateix passa amb l'edició de revistes especialitzades de gran tiratge que facilita als joves l'accés al coneixement de noves tècniques de tatuatge, de noves estètiques i diferents maneres de transformar el cos o readaptar-lo.



S'evidencia la dimensió més simbòlica del tatuatge, que pot llegir-se des de la seva textualitat, i que sovint respon a la necessitat de comunicació "dermatològica". En un altre treball d'Armstrong *et al.* (2000) s'arriba a les conclusions següents sobre el perquè els adolescents es tatuen el cos: el 53% com a acte expressió, el 35% per provar la sensació, 21% per recordar un fet, el 17% com a sentiment únic i l'11% per buscar independència. La creació d'un espai textualitzat a la pròpia pell escapa de les concepcions més biologicistes, que neguen la possibilitat comunicativa i simbòlica dels cossos escrits i dibuixats. Aquesta necessitat es fonamenta en la idea que la pell, superant la diferència de raça, de sexe, d'estat, de religió o d'estatus social, ha estat sempre utilitzada per a explicar les necessitats profundes de l'home.

Citació

Un testimoni del tatuatge comparteix aquesta reflexió: "Me trasladé a Malibú durante un año y me convertí en una ermitaña. Pasé un año buscándome a mí misma. Fue de ahí donde surgió la serpiente. La serpiente representa cambios en muchas culturas, y para mí representa no sólo mis cambios, sino mí kundalini." (Booth, 2001).

4.2. Se sent un soroll de metall: pírcings i adolescents

Veure un noi amb una arracada, fins i tot no fa gaires anys, significava que formava part de determinats grups o bandes de joves o que suposadament tenia una determinada tendència sexual. Veure algú amb pírcings en altres parts del cos era un fet pràcticament impossible. Pocs s'atrevien a travessar la línia que separava aquells que mantenien el seu cos en un estat de normalitat dels que el volien transformar, personalitzant-lo segons els seus gustos o la seva manera de ser. En paraules de Vale i Andrea, els joves "desconcertats pel sentiment gairebé universal de la impossibilitat de 'canviar el món' canvien allò que està en poder seu: els seus propis cossos" (1989). Aquests joves ara tenen la possibilitat d'incorporar, de donar formes diferents al seu cos, de tenir un territori de domini particular, diferent i concret. Marcar el seu cos és una cosa semblant a imprimir la seva marca per sentir que existeixen i marcar el seu cos és el que es veu com a resultat simbòlic de la pràctica del pírcing.

Actualment les modificacions corporals es veuen com un dels mitjans possibles per a retrobar el cos, donar-hi una nova dimensió, tornar a connectar-lo amb la ment, des de la perspectiva de la seva dimensió simbòlica. Portar elements metàl·lics incorporats al cos comporta alguna significació, i la persona portadora "ens envia missatges per mitjà del metall". El cos ja no significarà solament "l'assignació d'una identitat, l'encarnació irreductible del subjecte, el seu ésser al món" (Le Breton, 2000), sinó que ara podrà ser construït, manipulat, canviat d'aparença, d'acord amb el que vulguem ser, del cos que vulguem tenir i encarnar.

En tota l'explosió del fenomen de la "perforació corporal" al món occidental, hi van tenir un paper molt important els treballs i les accions dutes a terme per Fakir Musafar, nascut l'any 1930 als EUA. Musafar forma part del que s'han anomenat *modern primitives* –fent al·lusió al fet de recuperar de manera moderna pràctiques corporals primitives–, que han anat introduint al món occidental la pràctica del pírcing i totes les seves variants. Musafar va quedar impressionat, quan tenia dotze anys, per un reportatge aparegut al *National Geographic* sobre tatuatges i transformacions corporals, i que va ser el desencadenant de la transformació del seu propi cos. Als tretze anys es fa el primer pírcing. Per a ell, el fet d'anellar-se, perforar-se i introduir objectes metàl·lics al seu cos és una experiència d'ordre espiritual. La seva filosofia, inspirada en Orient, és l'anul·lació del dolor. Per a Musafar, el dolor només existeix per a aquells que no estan preparats. Els que s'han pogut entrenar i tenen coneixement teòric i pràctic, poden depassar el dolor, i fins i tot el poden arribar a transformar.

Les aportacions de Musafar serveixen perquè molts joves, primer als EUA i aquests últims anys a Europa, comencin a transformar el seu cos, incorporant petites peces metàl·liques. La idea fonamental que sosté la pràctica del pírcing és que el cos és un objecte mal·leable i provisional, no acabat naturalment. Els pírcings es duen a terme a totes les parts del cos, encara que hi ha algunes de més utilitzades que d'altres. Entre aquestes, el nas, les orelles, les celles, la llengua i el melic són, probablement, les més anellades. D'altres, com els mugrons i els genitals, quedaran reservats a aquells individus iniciats que busquen intensificar les seves relacions sexuals (Zbinden, 1997).

En resum, podem definir d'una manera global el concepte de pírcing dient que es tracta de perforar diferents parts del cos per anellar-les introduint diferents peces metàl·liques, habitualment fetes de titani, acer quirúrgic o or.

Com acabem de remarcar, no hi ha una sola forma de pírcing –i aquest ha tingut significats diferents al llarg de la història, i ha estat denominat de diferents maneres–, sinó que depèn del tipus, del lloc i del grau de sacrifici que ha de fer l'individu per col·locar-se'l. Els pírcings es poden estructurar de la següent manera:

- **Al nas:** es denomina també *septum*, sobretot el que es fa al centre del nas.
- **Al mugró:** el seu ús es remunta a l'antiguitat, té una finalitat alhora decorativa i sexual.
- **Al melic:** era considerat un signe de reialesa pels antics egipcis. És dels més utilitzats entre els adolescents occidentals.

Citació

"El moviment dels *modern primitives* integra la cultura ancestral del tatuatge, amb la nova del pírcing i altres corrents subterranis [...] i el que volen és que les societats tradicionals es consolidin com a alternativa a les formes occidentals d'existència, gràcies, sobretot, a la valorització que fan dels seus rituals i del seu cos."

D. le Breton (2002). *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles* (pp. 197-198). Paris: Métailié.

- **Al prepuci:** es tracta d'un dels més antics. En l'actualitat pocs individus –alguns d'ells lligats a pràctiques sexuals sadomasoquistes– es fan aquest tipus de perforació.
- **Príncep Albert:** es tracta d'un anell que va des de la uretra fins a la base del penis. Es remunta, almenys en la versió moderna, a l'època victoriana.
- **Dydoe:** es tracta de perforacions fetes a ambdós costats del prepuci, situa el plaer del subjecte en un estadi de precircumcisió.
- **Guiche:** es troba a la pell situada entre l'anus i l'escrot.
- **A la base del prepuci:** d'origen europeu, pot servir alhora com a estimulant sexual o com a repressió de l'erecció.
- **Al clítoris:** es tracta d'un anellat en una zona especialment sensible.

Aquestes serien variants que ubiquen l'anella a diferents espais corporals. Hi ha, però, altres maneres de transformar el cos, que encara que no es tracta pròpiament del mateix tipus de pràctica, sovint queden englobades en la denominació de pírcing o *body-piercing*:

- **Branding:** es tracta de dibuixos o símbols inscrits sota la pell amb ferro candent o amb làser. En un anunci sobre *branding*, ens proposen el següent: "si el teu cos ja desborda d'ornaments pertot arreu, i vols alguna cosa diferent i dolorosa, una marca nova... el *branding* és l'opció. Per als més atrevits!". I al mateix anunci ens diuen el següent: "en aquest art el cos humà s'utilitza com a tela per a ser tallat, perforat, cremat, estirat i adornat". El procediment és el següent: la persona que efectuarà el *branding* escalfa el ferro en una flama de gas propà i després aplica l'instrument de la marca a la pell de la persona que vol marcar el seu cos. Hi ha una variant del *branding* que és molt més dura i que es denomina *bod-mod*.



Branding en un braç

Bod-mod

Es tracta de persones, fanàtiques de la sèrie americana *Star Trek* que s'han sotmès a la cirurgia per tal d'assemblar-se a una de les races intergalàctiques de la pel·lícula (per exemple, dividir la seva llengua en dues parts). S'ha donat el cas extrem d'un americà que ha passat uns quants anys de la seva vida intentant transformar el seu cos per a convertir-se en un rèptil: s'ha fet més ample el front, s'ha tallat la llengua en dues parts, s'ha esmolat les dents en forma d'ullals i s'ha recobert el cos de tatuatges imitant les escates d'aquest animal.

- **Escarificació o cutting:** es tracta d'una tècnica de fabricació de cicatrius amb relleu obrint la pell amb una navalla i introduint tinta a la ferida per marcar la pell de manera semblant als tatuatges. Consisteix a reproduir una anomalia de la cicatrització amb una ornamentació cutània. A més d'introduir tinta a la pell, també se sol posar vinagre o sal a les ferides produïdes pel bisturí, de manera que aquestes prenen el volum que el mestre escarificador disposa segons el disseny escollit pel client. Les esca-

rificacions són comunes, des de fa segles, a Àfrica, on formen part de rituals religiosos d'alguns pobles. En algunes tribus del Pacífic s'utilitza com a ritual de canvi cap a la vida adulta, i arriba a afectar la totalitat del cos.

- **Stretching:** literalment, la paraula *stretching* significa 'fer estirades musculars'. En el cas de les transformacions corporals, es tracta d'una tècnica per a engrandir les perforacions ja fetes mitjançant pírcings. Hi ha molta demanda per engrandir les perforacions dels lòbuls de les orelles i del nas.

En definitiva, revalorar el cos, amb una o una altra tècnica, com a marca personal, com a acció conscient, com a element de reincorporació social és, seguint Alvarez-Uría, un recurs per afrontar la solitud imposada i alhora un signe de reconeixement de la pròpia identitat en flotació, un gest superficial de supervivència que permet lluitar contra les forces amagades del destí (1999).

4.3. La transformació corporal com a ritual d'iniciació

En els diferents treballs centrats en les transformacions corporals per mitjà dels pírcings i els tatuatges es fa referència a la qüestió simbòlica lligada als rituals de canvi. El marc teòric de la majoria de treballs parteix de l'obra de Van Gennep (1909), *Les Rites de passage*, on s'apunta la necessitat de passar per diferents "rituals" durant les diferents etapes de la vida. Els rituals assenyalen de manera oficial l'entrada del subjecte en aquestes etapes vitals, confirmant les modificacions fisiològiques mitjançant les modificacions culturals. Però si els rituals són necessaris, hi ha també una escissió entre els rituals **primitius** i els rituals **occidentals**; aquests últims poden ser designats com a "rituals sagrats domèstics". En les societats occidentals, a diferència de les societats tribals, el ritual es converteix en un fi en si mateix. Ara la identitat és una elecció personal i no una elecció marcada per la comunitat. Si en les societats tribals la marca "marca" el subjecte com a membre de ple dret dins la comunitat, en les societats occidentals la marca "desmarca" el subjecte dels grups majoritaris (Le Breton, 2002, p. 159). I si en les cultures primitives la marca estava carregada de connotacions simbòliques i/o espirituals, en les societats occidentals ha entrat en joc la dimensió estètica. L'esquema següent recull la comparació entre els rituals primitius i els occidentals o moderns:

Comparació entre rituals corporals primitius i postmoderns

Societats primitives	Societats postmodernes
El cos uneix el subjecte a la comunitat.	El cos separa el subjecte de la comunitat.
Les marques acompanyen el ritual.	Les marques són un fi en si mateixes.
Els ancians transmeten la cultura i les tradicions.	No hi ha presència dels ancians en els rituals relacionats amb el cos.
Es tracta d'una iniciativa col·lectiva.	És una iniciativa personal.
Té un clar component de religiositat.	Hi ha una sacralització del jo corporal.

Societats primitives	Societats postmodernes
Es duu a terme des d'una dimensió simbòlica.	Allò que marca és la presència estètica del subjecte.
Té a veure amb aspectes concrets de la cultura local.	Forma part d'una cultura globalitzada.
Queda englobat dins del mite col·lectiu.	S'estructura a partir de mites personals.

Aquesta definició dels tatuatges i pírcings com a rituals convergeix amb el fet que pràcticament han desaparegut (de vegades més d'una manera simbòlica que real) els rituals de pas entre els adolescents. Però el fet d'inscriure en la seva pell la pròpia identitat implica haver de passar per un ritual. En aquest sentit, Borel (1992, p. 46) remarca que les inscripcions corporals entre els joves tenen aquesta funció de ritual i contribueixen a domesticar els temps carnals d'existència. La funció del ritual és la d'organitzar, estructurar i domesticar el cos, perquè per mitjà del ritual els cossos entren en un estat de nova significació.

És cert que els "rituals salvatges" tenen com a element clau ser practicats en grup: no passa el mateix, però, en el moment de fer-se tatuar la pell i de fer-sela anellar, ja que aquesta acció, la majoria de vegades, té lloc a la rebotiga dels estudis de pírcing i, per tant, es converteix en un acte compartit entre tatuador i tatuat. Ara bé, tal com assenyala Lamer (1995), per a molts adolescents i joves fer-se tatuar té aquest sentiment de ritual, que es converteix –hi afegim nosaltres– en un abans i un després del tatuatge o de l'anellament. Això s'aguditza quan es fa en moments determinats que representen el pas d'una etapa vital a una altra. Per tant, inscriure el cos és donar-hi "vida", fer-lo passar d'un estat merament anatòmic i callat, a un estat social i comunicant, d'una categoria física a una categoria simbòlica.

Sembla, doncs, que el tatuatge –i també altres formes de marcatge corporal– ajuda el subjecte a definir la seva identitat, però no necessàriament a posicionar-lo al marge de la societat. Segurament, el plantejament d'Álvarez-Uría (1999) entorn del tatuatge és el que recull amb més claredat bona part de les idees que en aquest apartat hem exposat:

"Tatuar, dicen los diccionarios, es grabar dibujos en la piel humana introduciendo materias colorantes bajo la epidermis. Pero quizás, hoy más que nunca, lo que de verdad parece que se esconde bajo ese verbo que reenvía a ceremoniales enigmáticos, es sobre todo mostrar que se está vivo cuando una masa incontable de seres humanos, semejantes entre sí, ha sido condenada injustamente por poderes sin rostro a la muerte social. El tatuaje es hoy más que nunca, un recurso para hacer frente a la soledad impuesta y a la vez una firma de reconocimiento de la propia identidad en floración, un gesto superficial de supervivencia que permite luchar contra las fuerzas ocultas del destino, es decir, subsistir en la ingravidez de una sociedad que parece flotar a la deriva sin llegar a hacer pie sobre la tierra."

Fernando Alvarez-Uría (1999). *Tatuajes*. *Archipiélago*, 37, 107-112.

Així com la inscripció i el dibuix corporal, la pràctica de la incorporació de nous elements o d'elements externs al cos exerceix un rol de ritual, tant quan es tracta d'una pràctica duta a terme en una cultura primitiva com quan es



Tatuador i tatuat

tracta de les pràctiques fetes en societats occidentals. En aquesta nova situació, l'oficiant del ritual és el professional de la perforació corporal, el qual ha estat anteriorment també iniciat/transformat amb la mateixa tècnica i "cerimònia". En paraules d'un professional dels EUA: "considero tot pírcing com un ritual per a mi". Aquest plantejament de Joe concorda amb alguns resultats obtinguts per Myers (1992) en una de les poques investigacions existents sobre la pràctica de tècniques com el pírcing genital, el *branding* o l'escarificació. Myers conclou que en les cerimònies de pírcing hi ha tres tipus de participants: el practicant hàbil i experimentat que efectuarà la transformació corporal de l'altre, la víctima o iniciat que és el que ha pres la decisió de transformar el seu cos i els testimonis que tenen la funció de reconèixer i legitimar l'acte cerimonial. Sembla que una part important de les persones que practiquen el pírcing són conscients de la naturalesa cerimonial de les seves pràctiques.

En aquesta cerimònia de passatge, el neòfit serà transformat/iniciat i per a fer-ho caldrà que se separi de la societat. En l'actualitat no serà necessari apartarse físicament de la comunitat, endinsant-se al bosc, sinó que únicament haurà d'entrar al "saló de pírcing", per després passar a la "rebotiga", la sala on serà dut a terme el ritual cerimoniós de la perforació/inscripció. Ja en la sala cerimonial, el dolor serà l'element clau que marcarà els fets. Allò que se sol destacar més de l'experiència és que, en sortir al carrer, la persona se sent diferent, ha canviat, ha transformat el seu cos i la dimensió que fins llavors aquest li oferia. Ara podrà formar part del grup d'iniciats.

L'objectiu d'aquest apartat ha estat mostrar com el cos, tant per mitjà d'inscripcions a la pell amb el tatuatge com mitjançant la transformació del cos en un sentit ampli, torna a tenir un paper central en les vides dels joves i adolescents de la societat occidental. Un cos carregat de connotacions simbòliques que ha passat a tenir una nova dimensió i que ha recuperat una posició social que durant molts anys havia quedat en la letargia. El cos torna a existir juntament amb la ment; es tracta d'un cos no accessori, un cos central, un cos amb paraules, un cos símbol de l'home i de la seva representació social. Un cos tal com ens el proposa la targeta d'un estudi de pírcing de Barcelona: "als marges de la societat actual, modificar el nostre cos i adquirir una identitat pròpia en temps de massificació, més enllà del desafiament de convencions estètiques i socials, representa l'expressió més primària que per a l'ésser humà l'il·lògic també és necessari".

4.4. L'escola, els educadors i els cossos que "parlen"

Malgrat tot el que acabem de veure, l'entrada d'aquests cossos diferents no és fàcil (en els contextos educatius). Una de les reaccions habituals (almenys en les institucions que poden prendre decisions en aquest nivell) és la de prohibir l'ús i l'exhibició de tatuatges i elements metàl·lics a l'escola. Es nega, per una

part, la possibilitat que l'altre escrigui, comuniqui, digui, simbolitzi en definitiva el seu cos, i es manté, per l'altra, la tradició occidental de negar els cossos dels educands i potenciar-ne les ments. Tal com Dewey ens suggeria:

"Los niños físicamente activos se hacen inquietos e impacientes; los más tranquilos, los llamados reflexivos, gastan la energía que tienen en la tarea negativa de mantener sofocados sus instintos y tendencias activas, en vez de la positiva del planeamiento y la ejecución constructivos; así son educados no en la responsabilidad del uso grácil y expresivo de los poderes corporales, sino en el deber forzado de no dejarles libre juego."

(Dewey, 1995, p. 126)

Negar i prohibir els cossos implica al seu torn negar la possibilitat d'educar-los, des d'una perspectiva estrictament d'educació per a la salut, per exemple, en relació amb les possibilitats i dificultats que l'ús de tatuatges i pírcings poden representar. No són poques les infeccions degudes a una mala aplicació de tècniques de perforació corporal, de tatuatge o marcatge de la pell. Tenint present aquest canvi de l'ús dels cossos com a espais d'inscripció simbòlica, podem treballar educativament per no deixar de banda les múltiples possibilitats pedagògiques dels cossos dels educands.

5. L'educació del cos i les altres sexualitats: aportacions del discurs *queer*

La necessitat de la pedagogia moderna i les maneres en què aquesta construeix les normativitats corporals, pel que fa a la sexualitat, ha portat pedagogs i pedagogues, mestres i educadors i educadores a repensar què fan, com ho fan i què produeixen en les seves praxis amb relació a les temàtiques sexuals. Això ha requerit recórrer a altres disciplines per conèixer què diuen els seus discursos pel que fa als cossos. El treball de Butler (1989) *Gender Trouble* va servir de punt de partida per a reflexionar i pensar d'una altra manera la pedagogia del gènere i de la sexualitat.

No han estat els treballs de Butler únicament els que han influït en el que es coneix amb el nom de *queer theory*. La teoria *queer* és una resposta a la creixent tendència neoconservadora nord-americana, que va ser liderada per la coneguda sentència del Tribunal Suprem (1986) que condemnava qualsevol tipus de pràctica sodomita, o el que és el mateix, qualsevol ús del cos fora del que està permès. També és el resultat de l'organització social davant la creixent expansió de l'epidèmia de la sida.

Com a professionals involucrats en el camp de l'educació, possiblement ens haguem de plantejar algunes qüestions abans de seguir abordant el perquè de l'oblit, conscient o inconscient, d'aquestes temàtiques en la realitat quotidiana i en els discursos més teòrics. Algunes d'aquestes qüestions són: qui s'ha dedicat a la producció de teoria en els camps sexuals no normatius? Els investigadors de la teoria GLBT (gais, lesbianes, bisexuals i transsexuals) són activistes d'aquests moviments o simplement investigadors interessats en temes fronterers i transgressors o contestataris? Qui privilegia determinades sexualitats davant les sexualitats *queer*?

Una possible resposta es troba en el fet que les estructures universitàries, almenys pel que fa als aspectes relacionats amb la pedagogia, són espais molt regulats i indirectament se censura la producció de coneixement i la selecció de temes d'interès per a les investigacions. A aquesta causa, més centrada en aspectes institucionals, s'hi pot afegir que alguns professors, pròxims als intel·lectuals mediàtics, romanen sords i cecs als punts de vista d'estudiants, de minories, dels seus subalterns, i exerceixen un poder d'inèrcia en què s'ignoren les capacitats de l'altre. Però escoltar els altres i plantejar-se nous objectes d'estudi, altres temes d'interès, noves epistemologies i fer-ho amb la intenció de desestabilitzar determinades construccions binàries de la realitat, comporta el risc que l'acadèmia consideri l'investigador, el pedagog i/o el professor com

Queer Nation

El 1990 va néixer l'organització Queer Nation a Nova York, lligada a l'entitat ACT UP (Aids Coalition To Unleash Power) dedicada a la prevenció i la lluita contra la sida.

a pensador *naïf*, en contraposició amb la maduresa d'aquells que se centren en temes més formals. Aquest apartat del mòdul d'antropologia del cos adolescent vol contribuir a repensar la construcció d'aquesta realitat.

5.1. Pedagogia del cos i teoria *queer*

Hi ha múltiples connexions entre la teoria *queer* i la pedagogia, ja que alguns professionals que formen part de grups GLBT o bé se senten atrets pels seus discursos i formes d'entendre les relacions socials. Fonamentalment es tracta de persones que busquen posicions més enllà de l'heteronormativitat i la normalitat com a elements d'estabilitat pedagògica. Si revisem la producció sobre la temàtica *queer* al nostre país, ens adonarem que pràcticament no hi ha treballs, i encara menys si els busquem relacionats directament amb aspectes pedagògics de la teoria. N'és una excepció la publicació del capítol de Britzman "La pedagogia transgressora i les seves estranyes tècniques", dins l'obra coordinada per Mérida, *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (2002). En la presentació del volum, Mérida resumeix la proposta de Britzman dient el següent:

"El aula puede transformarse en un espacio que favorezca el cambio social si la práctica docente conjuga una revisión de la estructura autoritaria que suele definir sus estrategias y, sobre todo, con el cuestionamiento cotidiano de la heterosexualidad normativa a través del modelo de aprendizaje trasgresor."

(Mérida, 2002, p. 25)

Malgrat que hi ha hagut un marcat interès pels discursos feministes i per tractar de fer una relectura de determinades praxis pedagògiques des d'aquests discursos, no ha passat el mateix amb la teoria *queer*. Aquesta última ha començat a interessar enormement a diferents disciplines (o més exactament a individus investigadors de diferents disciplines) lligades a les ciències socials des de final dels anys noranta.

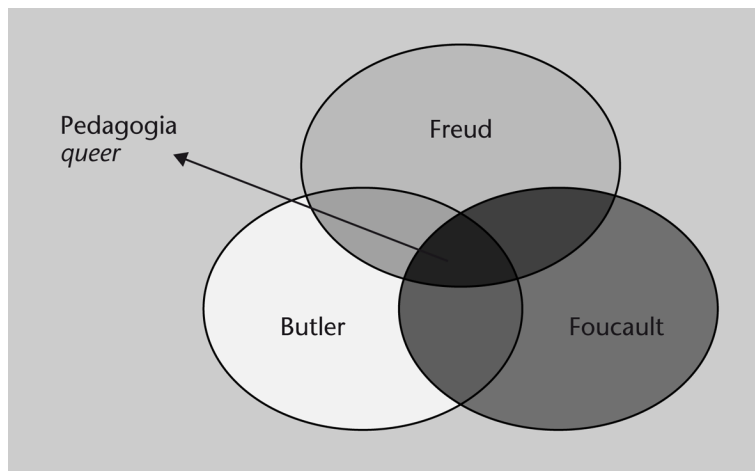
El punt de partida d'aquest encontre entre el *queer* i la pedagogia podria situarse en una reflexió que Spivak fa: hem de pensar sobre la manera en què l'educació institucional o conjunt de discursos i pràctiques està relacionada amb l'autodeterminació de les poblacions subalternes del món, i també de la seva subordinació (Spivak, 1992). Aquesta reflexió es veu confirmada pels interrogants que planteja Britzman: "¿Es posible que el proyecto educativo se convierta algún día en un punto de encuentro para las revueltas deconstructivas? ¿Podría la pedagogía suscitar reacciones éticas que fueran capaces de rechazar las condiciones normalizantes del origen y del fundamentalismo, aquellas que rechazan la sumisión?" (Britzman, 2002, p. 197).

GLBT

Grups d'individus gais, lesbianes, bisexuals o transsexuals; es a dir, situats en una altra posició d'allò que denominem *heteronormativitat dominant*.

Britzman publica el seu primer treball sobre pedagogia *queer* el 1995 a *Educational Theory*, en el qual obre el terreny per establir les bases d'aquesta nova perspectiva pedagògica. Britzman parla obertament de la seva influència en la construcció del seu model pedagògic. Aquesta rep idees de Freud, Foucault i Butler:

Influències teòriques de la pedagogia *queer*



Aquests tres discursos, juntament amb tota la teoria i l'experiència dels moviments i discursos GLBT, possibiliten partir d'una nova epistemologia que no obliga a pensar en criteris binomials. L'epistemologia *queer* desestabilitza les identitats sexuals i deixa de banda l'**homosociabilitat** i l'**homosexualitat** (Sedgwick, 1998) i ofereix alternatives per pensar, estructurar i normativitzar les praxis pedagògiques. Des de la pedagogia *queer* es treballa per trencar amb els cànons universalistes, dualistes i heteronormatives.

5.2. Desconstruir pedagògicament l'anormalitat corporal

Parlar de pedagogia *queer* porta inherent la referència al terme normal/anormal o normalitat/anormalitat. Mitjançant un exercici subtil, aquells individus que no encaixen en la definició de normal són enviats a la nova categoria d'anormals. No podem trobar únicament individus amb determinades tendències sexuals, sinó que cada vegada més trobarem un conjunt important de individus que "escapen" de la definició de normals, a causa de múltiples factors. L'anormalitat/normalitat des d'una posició binària es podria dibuixar en aquesta proposta de Warner (1993, p. 25-26):

Construcció binària de les identitats sexuals

Construcció binària de la normalitat/anormalitat sexual	
Heterosexual	Homosexual
Casat	No casat
Monògam	Promiscu
En parella	En grup
Privat	Públic
No pornografia	Pornografia
Sexe únicament a través del cos	Sexe amb objectes
Amb la mateixa generació	Relacions intergeneracionals
Relació de parella	Relacions casuales
Procreadors	No procreadors

Adaptat de Warner, 1993

D'aquesta binarització de la realitat (passada pel filtre dels imaginaris) fàcilment es desprèn que la categoria **heterosexual** es complementa amb els adjectius *bo*, *normal* i *natural*, mentre que la categoria **homosexual** es complementa amb els adjectius *dolent*, *anormal* i *desnaturalitzat*. Als primers els corresponen beneficis i un estatus reconegut, mentre que per als segons queden els estigmes, els rols desvaloritzats i els intents de regulació social. En aquesta línia de la construcció social de la problemàtica, Curran suggereix que és important contestar a l'evidència natural de les categories identitàries i poder desnaturalitzar els relats binaris existents en clau home/dona i homo/hetero (Curran, 2002, p. 51). El treball de camp de Curran (2002) sobre la manera en què els professors conceben i transmeten les corporeïtats lligades als temes *queer* li permet oferir aquesta àmplia perspectiva entorn del tema que ens ocupa. Al llarg de la seva tesi doctoral estudia també la situació dels joves *queers* en les institucions educatives de secundària de Melbourne i arriba a la conclusió següent:

- Constitueixen un grup de risc amb una sèrie de necessitats especials.
- L'homosexualitat és percebuda com una amenaça per als companys.
- Les actuacions *queer* dels professors poden servir d'exemple als estudiants *queer*.

Lectura recomanada

Entorn de l'epistemologia *queer* és interessant el treball de Sedgwick (1998). *Epistemologia del armari*. Barcelona: la Tempestad. Aporta una nova perspectiva per ajudar els investigadors que es posicionen amb la teoria *queer* a produir coneixements. Inicia el llibre dient que: "Epistemologia del armari proposa que muchos de los nudos principales del pensamiento y el saber de la cultura occidental del siglo veinte están estructurados –de hecho fracturados– por una crisis crónica, hoy endémica, de definición de la homo/ heterosexualidad, sobre todo masculina y que data de finales del siglo pasado" (Sedgwick, 1998, 11); es tracta, doncs, d'una veritable declaració de principis epistemològics desestabilitzadors d'una realitat concreta.



Si bé el treball de Curran és il·lustratiu del que es produeix sota la denominació de *pedagogia queer*, no és l'única línia de pensament existent, ja que l'objectiu de la pedagogia *queer* no es limita ni se centra exclusivament en els temes relacionats amb la vivència de les identitats GLBT. El que busca la pedagogia *queer* és la desestabilització del binomi normal/anormal. Ho afirma Britzman amb claredat:

"Todas estas prácticas despiertan nuestra curiosidad sobre el modo en que la normalidad se convierte en un elemento enormemente imperceptible en el aula, y sobre cómo la propia pedagogía puede intervenir para hacer perceptibles los límites y los obstáculos de la normalidad."

(Britzman, 2002, p. 199)

Des de la posició construccionista, la pedagogia *queer* no admet la definició d'adolescents o estudiants "normals" als quals la resta haurien de poder aspirar a imitar. En aquest sentit la reflexió ha de girar entorn del concepte de normalitat i de les teories i praxis que poden desconstruir-lo. Des de la teoria *queer*, la psicoanàlisi i diferents pedagogies proposen una pedagogia "transgressora". Es vol trencar amb la idea de l'"altre" com a subjecte sospitós, perillós, temorós, infecció, preocupant i en constant situació d'amenaça per a la resta de la població. En la pedagogia *queer* no hi ha un "manual d'instruccions pedagògiques". És necessari fonamentar tota aquesta tasca en la mateixa hermenèutica, en la interpretació de la discursivitat, una discursivitat que per mitjà del llenguatge construeix i desconstrueix la línia que separa la normalitat de l'anormalitat.

La posició binària entre el que és normal i el que és anormal necessita ser desconstruïda, no amb la reconducció dels individus ubicats en la categoria "anormal", sinó mitjançant el que Wiegman ens proposa:

"Explorar un nuevo imaginario político en el que puedan forjarse diversas alianzas –entre las personas que no se reproducen, entre los excéntricos del género, los bisexuales, los gays y las lesbianas, los no monógamos–, alianzas que pueden empezar e innovar las formas de disciplina social e intelectual de la academia."

(Wiegman, 2002, p. 177)

5.3. L'adolescent, el seu cos i la pedagogia *queer*

Hem vist les diferents característiques i els elements que configuren l'essència, els discursos i les praxis de la pedagogia *queer*. Per a aquesta el cos s'ha convertit en un tema central i entenem que és necessari que ens preguntem: què ha portat una pedagogia d'aquest tipus a fonamentar el seu discurs en la corporeïtat? Una primera resposta la trobem en la reflexió de Llamas:

"Tales procesos de subjetividad, de control de la propia vida, de determinación del propio destino, no pueden sino partir del cuerpo [...] Siendo sólo cuerpos, estamos (paradójicamente) en una posición privilegiada para conocernos, desarrollarnos, realizarnos e innovarnos, sin renunciar al placer ni a ninguno de los criterios de subjetividad metafísica. Sólo siendo cuerpos seremos algo más."

(Llamas, 1994)

El cos ha estat objecte de submissió, imposició, docilització, anul·lació, negació, vexació, ignorància, politització, pedagogització, etc. Sembla lògic, doncs, partir d'una pedagogia que entengui aquesta posició subjectiva del cos i que tingui present l'experiència corporal dels individus. Els cossos dels individus "anormalitzats" poden convertir-se fàcilment en "carn de canó" i "carnassa" per a la resta de la societat. Sense l'existència del cos negat no hi ha possibilitat de cos acceptat ni cos viscut. És en aquest sentit que s'apunten diferents discursos pedagògics.

a) Una primera línia de discurs parteix dels pedagogs i pedagogues, mestres, educadors i educadores que han viscut als seus propis cossos situacions d'opressió. La seva pròpia experiència és la primera font de coneixement que els permetrà engegar la producció de discurs *queer*. Un grup significatiu forma part de col·lectius GLBT, tal com es desprèn de Jennings (1994) quan afirma que aproximadament un 10% del professorat estudiat a Boston són gais o lesbianes. El treball de Khayatt (1992) tracta sobre la presència invisible dels professors homosexuals a les aules dels centres educatius dels EUA. Però no només es tracta d'educadors lligats a posicions GLBT, sinó de persones que poden haver sofert opressions pel seu color de pell, pel fet de ser dona, perquè parlen una altra llengua, perquè pensen diferent, perquè tenen una discapacitat, etc. Una part dels pedagogs *queer* són persones "diferents" que exerceixen obertament aquesta diferència. Un exemple aclaridor del que afirmen és la narració de Sedgwick, professora de la Literatura anglesa en la City University of New York, amb relació a la seva experiència de diagnòstic d'un càncer de mama:

"En la época en que recibí el diagnóstico, los acontecimientos más inmediatos de mi vida eran, en primer lugar, una clase de doctorado sobre teoría *queer*, cuya docencia incluía materiales relacionados con el sida."

(Sedgwick, 2002, p. 45)

L'autora parteix de la seva experiència de sofriment al seu propi cos (a més de tenir experiència d'aquest sofriment per haver format part de grups GLBT). El mateix passa amb bona part dels estudiants d'Educació social amb què hem dialogat al llarg de la redacció del llibre. El treball per a trencar pedagògicament amb les construccions binàries es viu de forma diferent, perquè alguns individus són educadors socials que treballen per eliminar situacions que oprimeixen els individus, però al seu torn sofreixen alguna situació d'opressió/exclusió, per no ser heteronormatius, tenir una discapacitat, provenir d'una comunitat d'origen diferent a la d'acollida, etc. Pensar com vivim aquestes situacions als nostres cossos ens pot ajudar a extrapolar-les als discursos pedagògics, convertint-se en una verdadera font de producció de coneixement pedagògic.

Educadors i homosexualitat

El silenci per part dels educadors homosexuals és molt habitual en diferents institucions educatives: universitat, centres residencials d'acció educativa, instituts d'ensenyament secundària, centres d'educació de lleure, etc.

b) Una segona línia parteix de la hipòtesi que els individus "anormalitzats" han passat a ser subjectes hipercorporalitzats (o si volem "hipercossos"). El cos ha pres una rellevància desenfrenada i el subjecte ha estat reduït a cos i ara és sobretot un cos. Tal com ens fa veure Hénaff: "El suplicio libertino hace avanzar y lleva al extremo la lógica de la reducción anatómico/quirúrgica del cuerpo, postulada por la ciencia" (1980, p. 29). És per mitjà dels diferents sabers, entre els quals hi ha la pedagogia, que el subjecte passa a ser només un cos i queda anul·lada la seva personalitat, la seva història i la seva identitat. És per això que si l'altre ha estat reduït a un cos físic, ens hem de plantejar una pedagogia que recuperi tota la seva dimensió simbòlica.

c) La tercera línia entén el cos com a espai/territori de resistència subjectiva. El cos presenta aquesta doble perspectiva: espai d'imposició del poder i espai de resistència. Des dels col·lectius GLBT fins a molts altres grups que proposen la recuperació dels cossos com a espais d'inscripció subjectiva es reclama la necessitat de parlar de resistència. McLaren ha treballat el tema de la resistència del cos des de la pedagogia, i parteix de la idea que "es importante comprender la resistencia a las modalidades dominantes de subjetividad, de producción y del deseo, especialmente si dicha resistencia está conectada somáticamente con la formación de la voluntad y con la construcción del significado" (1997, p. 96). L'opció passa per entendre'ns no com a simples productes, sinó com a productors de subjectivitat, i aquesta acció passa necessàriament per repensar i revisar l'espai dels nostres cossos en els espais socials. El cos passa a ser entès com a espai de lluita (ens marquem corporalment per ser diferents de la resta), de conflicte (els altres no sempre aprecien els nostres cossos, els quals els provoquen múltiples reaccions) i de contradiccions (no estem constituïts per cossos monolítics, sinó que poden ser interpretats des de múltiples perspectives). Per a McLaren, la tasca de la pedagogia amb relació a la resistència corporal és la d'"aumentar nuestra autoconciencia, de apartar la distorsión, de descubrir formas de subjetividad que sean consecuentes con el cuerpo/sujeto capitalista y que asistan al sujeto en su rehacer histórico" (1997, p. 97). Els cossos que resistien esperen trobar significats més enllà de les polítiques de "normalització" corporal, i ho fan trencant les estructures i els discursos binaris. Per a McLaren:

"La pedagogía del cuerpo/sujeto posmoderno puede ayudar a los educadores a comprender mejor cómo el cuerpo/sujeto resistente intenta significar más allá de la normativa y de los sistemas de significación disponibles, retando y rompiendo los discursos que crean el espacio de subjetividad [...] Para defenderse del miedo a la incerteza, del horror de la ambigüedad, y de la amenaza de la diferencia, los cuerpos/sujeto necesitan construir un lenguaje que rechace sus propios límites, que sea capaz de localizar los fallos y las fisuras de la hegemonía cultural que prevalece."

(McLaren, 1997, pp. 101-102)

En aquest sentit és destacable el treball de Grace (2001) sobre la teoria *queer*, els cossos i l'educació d'adults. Grace proposa una pedagogia que no exclou els adults d'una formació en temes *queer*, ni tampoc no exclou la possibilitat que els adults que assisteixen a institucions educatives tinguin identitats *queer*. Es tracta de repensar la biografia del subjecte, encarnant les possibilitats que la

narrativitat ofereix als individus adults. Aquesta nova perspectiva d'afrontar la pedagogia *queer* des de l'educació d'adults possibilita l'aprenentatge corporal en la dimensió de l'aprendre a viure o *learning for life*. Podem aprendre a viure el nostre cos al llarg de la vida, per mitjà de tots els canvis que experimenta, però també podem aprendre al llarg de la vida coses sobre tots els altres cossos, que també canvien i es transformen amb el temps.

5.4. Educar el cos adolescent des de la pedagogia *queer*

Si en el nostre context encara es fa difícil plantejar temes relacionats amb la pedagogia *queer*, en contextos com els EUA, Austràlia i el Canadà, s'han començat a desenvolupar programes específics entorn de la pedagogia *queer* i els cossos dels individus considerats GLBT. Aquests programes solen tenir un objectiu comú: treballar pedagògicament per resistir a la producció normativa d'identitats i sabers. La major part dels programes no tenen lloc als EUA, ja que les posicions polítiques neoconservaduristes dificulten que els discursos que es desenvolupin en contextos acadèmics i els treballs dels moviments activistes es puguin fer arribar a les institucions educatives. En canvi, no ha passat el mateix a Austràlia ni al Canadà, on ha estat possible aquesta transferència de sabers cap a la praxi que ha de millorar la construcció social dels cossos *queer*.

Hi ha múltiples maneres d'agrupar l'aplicació de les idees *queer* en contextos educatius. Nosaltres les hem agrupat en diferents categories segons l'objectiu perseguit. Les agrupacions que hem fet són les següents:

- **Prevenió de la sida.** L'origen del moviment en la lluita antisida ha marcat una línia molt clara, que segurament és la més activa i històrica en les pràctiques pedagògiques *queer*. De fet aquesta és una línia que va molt més enllà del que es designa com a pedagogia *queer*, perquè els treballs preventius sobre la sida són presents en tot tipus d'institucions educatives.
- **Educació antihomofòbica.** Inclou un grup important de perspectives, objectius i interessos de la pedagogia *queer*, que de fet s'extrapolen, i es poden trobar en molts dels programes educatius. Una de les línies de treball planteja la introducció en els currículums (revisant què es diu en els llibres de text sobre els col·lectius GLBT i incorporant discursos positius en les diferents matèries) de temes *queer*. La inclusió en el currículum de temàtiques homosexuals té el suport de molts autors i de múltiples experiències.
- **Igualtat d'oportunitats.** Coneixent la situació dels joves *queer* en moltes aules es fa necessari plantejar-se la igualtat d'oportunitats (ja ha passat així amb col·lectius d'estudiants amb discapacitat, immigrants, dones, etc.). Cal que aquest col·lectiu d'estudiants pugui desenvolupar els aprenentatges amb el màxim de dignitat possible i també gaudir d'una estada als centres educatius el menys problemàtica possible.



Exemple

El treball dut a terme des del Victorian AIDS Council Support Group, amb el suport i la formació de joves menors de divuit anys, n'és un exemple evident. Alguns dels seus treballs s'estructuren a partir de grups culturals específics, com seria el cas de *Greek & Gay*, *Italian & Gay*, *Arab & Gay* i *Gay Asian Proud*. Les seves estratègies de treball pedagògic inclouen grups d'ajut mutu, serveis de consulta, etc.

- **Informació sobre sexualitat.** Podem preguntar-nos per quina raó el sistema escolar formal considera important la sexualitat, i l'educació sexual, com un tema privat. Aquest és un pas previ: treballar amb més intensitat, obertament i amb serietat l'educació sexual dels educands en els contextos educatius. Sense aquest pas previ, com es podrà incloure temes de sexualitats *queer*? El pas següent consisteix a incloure temes d'educació homosexual en el currículum.
- **Desconstrucció dels tòpics gai i lesbià a les aules.** Encara que hem parlat de diferents accions que informen i plantegen altres realitats, que desestabilitzen les construccions binàries normal/anormal, alguns programes pedagògics creuen que és important treballar des de la desconstrucció dels tòpics gai i lèsbic ja que aquests formen part dels imaginaris i creences d'alguns dels estudiants.
- **Desenvolupament d'estratègies per a adolescents/joves *queer*.** Paral·lelament a les altres línies de treball que es duen a terme, és necessari dotar els joves *queer* d'habilitats que els permetin diferents objectius. El primer es troba lligat a l'autoestima i l'acceptació de la seva identitat. Acceptar la identitat facilitarà molts aspectes de la vida quotidiana i escolar. El segon aspecte fa referència a la relació amb els altres companys i/o amb la resolució de conflictes en els espais educatius o comunitaris provocats per la noacceptació de les identitats *queer* per part d'altres estudiants.
- **Producció de publicacions formatives per a joves *queer*.** Bona part de les institucions que treballen en el camp de l'educació i tenen en compte els temes *queer* han produït publicacions dirigides a informar/formar els joves *queer*. És destacable l'edició *You're not alone*, produïda per la *Here for Life Youth Sexuality Project*, una revista que informa de manera periòdica sobre aquestes temàtiques.
- **Formació del professorat en temes *queer*.** Tal com fàcilment es pot deduir, els posicionaments del professorat amb relació als temes *queer* és molt variat. Podem trobar tres tipus de professionals: professors que actuen de manera disciplinària davant identitats *queers*, ubicant-les en posicions binàries de individus "anormals"; professors que possibiliten condicions a l'aula perquè els estudiants *queer* es trobin en situacions confortables i puguin desenvolupar els seus aprenentatges de manera òptima; i professors amb identitat *queer* que són vistos, sovint (sobretot per part de l'administració), com a individus igual de (si no més) perillosos que els joves *queer* i que poden expandir una "epidèmia *queer*" a les aules.

Exemple

Es treballa amb molta serietat des del Comité sur les droits des gais et lesbiennes de la Centrale des syndicats du Québec (CSQ), especialment en el sector d'ensenyament. El seu objectiu és clar: que els seus membres tinguin els mateixos drets que tots els ciutadans, no més, però sobretot no menys.

Fonts d'informació

Podem treballar aquest tema al voltant de les històries de vida d'altres estudiants i/o joves *queer*. Després de la publicació de materials sobre l'experiència (llibres, articles o materials audiovisuals) es poden donar a conèixer altres experiències sobre la vivència de la identitat *queer* i formes de gestió de les relacions amb subjectes no tolerants.

La pressió del grup, dels pares, de l'escola, dels professors, de la societat i l'autopressió condueixen el subjecte a situacions sense sortida que es converteixen en intolerables. La reducció d'intents d'autolesió passa per tots els plantejaments que hem exposat en aquest apartat, però són necessàries accions específiques concretes amb aquells individus que poden ser més vulnerables. Si es resitua el subjecte més enllà de les estructures binàries serà molt més fàcil evitar aquestes situacions.

- **Prevenició de suïcidis que són resultat de la ubicació a la categoria binària d'anormal.** El tema dels suïcidis entre els joves *queer* és una de les preocupacions presents en les institucions educatives. Si no es treballa des de la prevenició i la reducció de pràctiques homofòbiques, una de les conseqüències més clares és el suïcidi del jove *queer* no acceptat, marginalitzat i humiliat. El nombre de joves *queer* que han fet intents de suïcidi és molt més elevat que el dels joves amb identitats no *queer*.
- **Protecció a joves *queer* en contextos educatius.** Malgrat que pot semblar una pràctica que aparentment estigui fora de lloc en una institució educativa, la veritat és que bona part dels programes que es plantegen polítiques educatives *queer* tenen present, almenys en una fase inicial, la protecció dels estudiants *queer*. És una reflexió sobre la necessitat de sentir-se protegit. Alguns professors actuen amb total passivitat, però també es donen casos que van més enllà, alguns professors participen en aquestes situacions d'abús envers els col·lectius *queer*, les inicien, hi donen suport les potencien.



El que es posa de manifest és la necessitat d'incloure en el punt de mira de la pedagogia el tema *queer*, tant si és per continuar reflexionant des de la pedagogia, com per introduir canvis en la praxi pedagògica. Una de les maneres de començar a fer-ho, entre altres possibilitats, és amb el que Britzman ens proposa:

"Una pedagogía *queer* que se resista a las prácticas normales y a las prácticas de la normalidad, que empiece preocupándose por la ética de las propias prácticas interpretativas y por la responsabilidad de estas en imaginar las relaciones sociales como algo más que un efecto del orden conceptual dominante."

(Britzman, 2002, p. 225)

Però si és important i significatiu incloure aquesta teoria en els discursos acadèmics de la pedagogia, també és important tenir present el risc que es pot córrer en convertir-la novament en una estructura pedagògica en forma de gueto o en fer apologia del que és *queer*. És en aquest sentit que hem de tenir present novament les estructures binàries que poden produir, per exemple, la confrontació el que és *queer* i el no és *queer*, en comptes de produir situacions en què no hi hagi aquestes construccions socials subjectives i excloents, des de la seva mateixa ontologia.

El veritable sentit de la pedagogia *queer* resideix a aplicar-la a les estructures generals dels sistemes educatius (formals, no formals i informals) per repensar les classificacions i estructuracions que fem dels individus. Ens ha de servir per a repensar les actituds racistes, la discriminació de les persones amb discapacitat, l'oblit o sobreprotecció dels nens superdotats, etc. Únicament aplicant-ho a una pedagogia general que serveixi per a repensar els cossos dels individus pedagògics es podrà escapar de l'estructura binària que ella mateixa critica.

Resum

El cos comença a despertar d'un estat latent, de subjugació als processos d'aprenentatge de la ment. Han estat de gran ajuda els discursos postmoderns que han superat les idees platòniques i cartesianes de l'educació. Assistim així a un degoteig de noves publicacions que ens conviden a pensar d'una altra manera l'educació, i sobretot, a incorporar a les pràctiques educatives el cos i la seva dimensió simbòlica. Ja no es tracta només d'educar la seva forma física, sinó de formar-lo en la seva expressivitat i textualitat.

El canvi de perspectiva no és gens fàcil, i en aquest procés la perspectiva de l'antropologia de l'educació ens ajuda a mirar l'educand també a partir de la seva corporeïtat. Parlar del cos dels educands comporta no deixar de banda experiències i pràctiques que en aquests moments els adolescents duen a terme amb els seus propis cossos. Les pràctiques que hem estudiat són les operacions de cirurgia estètica, els pírcings i tatuatges, i les sexualitats *queer*.

Activitats

1. Partint de la vostra pròpia experiència com a educands, reviseu les formes de gestió del cos dels individus educands en els contextos educatius que hàgiu viscut. Quines conclusions en traieu? Es potenciava l'ús del cos com a forma d'aprenentatge? O al contrari, estava relegat a ser un mer suport físic de l'aprenentatge intel·lectual?
2. Observant la realitat que us envolta, us proposem un exercici d'etnografia del cos adolescent. Es tracta que observeu el cossos dels adolescents i joves que circulen pel carrer. Què comuniquen? Ho fan per mitjà de tatuatges? Quins tatuatges porten? Us suggereixen alguna cosa especial aquests tatuatges? El mateix succeeix amb els pírcings. Observeu molts joves i adolescents amb pírcings? Quins tipus de pírcings i en quines zones els heu observat? Si voleu anar més enllà us animem que entrevisteu alguns d'ells.
3. Si analitzem els patrons que els mitjans de comunicació usen per a construir determinades estètiques, ens adonarem de com es privilegien alguns cossos i de com se'n desplacen d'altres. Amb el registre de programes de televisió, analitzeu els patrons corporals que marquen els desitjos dels adolescents.
4. Observar la transformació corporal per mitjà de tatuatges i pírcings és relativament fàcil, però no passa el mateix amb les persones que s'han sotmès a operacions de cirurgia estètica. Intenteu contactar amb algú que hagi usat aquesta tècnica de transformació corporal i coneixeu els motius que el van portar a operar-se, i també el seu nivell d'acceptació corporal, abans i després de l'operació.
5. Tal com hem vist, l'educació sexual en sentit ampli (que inclogui tot el referent a GLBT) és molt distant en cas de ser una cosa generalitzada en els centres educatius. Si esteu treballant en un context educatiu (formal o no formal), busqueu informació amb relació al tipus d'educació sexual que es dona, i com es gestiona quan algú manifesta la seva sexualitat més enllà de l'heteronormativitat.

Glossari

branding *m* Tècnica per a inscriure dibuixos o símbols sota la pell amb ferro candent o amb làser.

cutting *m* Vegeu **escarificació**.

escarificació *f* Tècnica de fabricació de cicatrius amb relleu com a resultat d'obrir la pell amb una navalla i introduir tinta a la ferida per marcar la pell de manera semblant als tatuatges. Consisteix a reproduir una anomalia de la cicatrització amb una ornamentació cutània.
en cutting

GLBT *m pl* Sigla que fa referència a gais, lesbianes, transsexuals i bisexuals. S'usa per a designar les pràctiques i discursos de transformació, contestació i resistència d'aquest col·lectiu.

heteronormativitat *f* Concepte que s'usa per a designar l'heterosexualitat com a situació normalitzada. Alhora serveix per a discriminar la resta de tendències sexuals.

homosociabilitat *f* Concepte que fa referència a les maneres de socialització dels individus homosexuals i per extensió als individus *queer*.

Körper *m* Concepte alemany que designa la dimensió estrictament física del cos humà.

Leib *m* Concepte alemany que fa referència a la dimensió simbòlica del cos humà.

modern primitives *m* Moviment que integra la cultura ancestral del tatuatge, amb la naixent del pírcing i altres corrents subterranis [...] que volen que les societats tradicionals s'erigeixin com a alternativa de les formes d'existència occidentals, sobretot gràcies a la valorització de fan dels rituals i del seu cos (D. le Breton).

pedagogia queer *f* Pedagogia desenvolupada per part de col·lectius GLBT que busca desestabilitzar les normalitats (heteronormatives, etc.) amb la finalitat de donar cabuda en els contextos i pràctiques educatives a tots els individus.

pírcing *m* Tècnica de perforació corporal amb la finalitat de col·locar elements metàl·lics al cos.

queer *f* Originàriament era un insult referit a les persones homosexuals. Posteriorment els grups GLBT el van adoptar com designació d'una manera alternativa de pensar en una societat construïda dicotòmicament.

tatuatge *m* Tècnica d'inscripció corporal que consisteix a introduir diferents tints sota la pell, cosa que dona lloc formes a dibuixos, inscripcions, etc.

Bibliografia

- Alberdi, I. *et al.* (2000). *Les dones joves a Espanya*. Barcelona: La Caixa.
- Alvarez-Uría, F. (1999). Tatuajes. *Archipiélago*, 37, 107-112.
- Berthelot, M. *et al.* (1985). Les sociologies et le corps. [Número especial], *Current Sociology*, 33, 2.
- Booth, H. T. (2001). Stefanie & Tatia. Un par de diosas del tatuaje. *Tattoo*, 3, 66-68.
- Britzman, D. P. (2002). La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas. *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 197-228). Barcelona: Icaria.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*. México: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Carrol, S. T. *et al.* (2002). Tattoos and Body Piercings as Indicators of Adolescents Risk-Taking Behaviors. *Pediatrics*, 109 (6), 1021-1027.
- Curran, G. (2002). *Young Queers Getting Together: Moving Beyond Isolation and Loneliness*. Ph.D.: Faculty of Education, University of Melbourne.
- Dewey, J. (1995). *Democracia y educación*. Madrid: Morata.
- Duch, Ll. i Mèlich, J. C. (2003). *Escenaris de la corporeïtat*. Barcelona: Publicacions Abadia de Montserrat.
- Fullat, O. (1989). El cos educand. A *Symposion Internacional de Filosofia de l'Educació* (Vol. II, pp. 159-166). UAB / UB ("Comunicacions"). Bellaterra.
- Fullat, O. (1995). *El pasmo de ser hombre*. Barcelona: Ariel.
- Fullat, O. (2002a). *Le parole del corpo*. Roma: Inicia.
- Grace, A. P. (2001). Being, Becoming, and Belonging as a Queer Citizen Educator: The Places of Queer Autobiography, Queer Culture as Community, and Fugitive Knowledge. A *Proceedings National Conference CASAE-ACÉEA*.
- Guiney, J. J. i O'Haire, N. (2002). *Document du personnel enseignant sur les questions relatives à la bisexualité, à l'homosexualité, au transgenreisme et à la bispiritualité*.
- Hénaff, M. (1980). *Sade. La invención del cuerpo libertino*. Barcelona: Destino.
- Jennings, K. (1994). *One Teacher in Ten: Gay and Lesbian Educators Tell Their Stories*. Boston: Alyson Publications.
- Khayatt, M. D. (1992). *Lesbian Teachers: An Invisible Presence*. Albany: State University of New York Press.
- Kopelson, K. (2002). Dis/Integrating the Gay/Queer Binary: *Reconstructed Identity Politics* for a Performative Pedagogy. *College English*, 65 (1), pp. 17-35.
- Llamas, R. (1994). La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de sida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, 141-171.
- LucKe, G. (Comp.). (1999). *Feminismos y pedagogías en la vida cotidiana*. Madrid: Morata.
- Maisonneuve, J. i Bruchon-Schweitzer, M. (1999). *Le corps et la beauté*. Paris: PUF.
- Mayers, J. (1992). Nonmainstream body modification. Genital piercing, branding, Burning and cutting. *Journal of Contemporary Ethnography*, 3 (21), 267-306.
- McLaren, P. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna*. Barcelona: Paidós.
- Mérida, R. (Ed.). (2002a). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.

Moreu A. i Vilanou C. (Eds.). (2001). *Signes, símbols i mites en la pedagogia estètica* (pp. 75-91). Barcelona: Universitat de Barcelona.

Moscana, N. i altres (2002). *Jugar-s'hi el nas*. Emès per TV3. 17/2/2002, Trenta Minuts.

Planella, J. (2001). El simbolisme del cos en la cultura postmoderna. A A. Moreau i C. Vilanou (Eds.), *Signes, símbols i mites en la pedagogia estètica* (pp. 75-91). Barcelona: Universitat de Barcelona.

Planella, J. (2003a). Els joves i la cultura corporal. Comunicació presentada al Seminari *Els joves i la cultura*, organitzat per la Universitat de Barcelona i l'Institut d'Estudis Catalans. Barcelona 12/06/03.

Planella, J. (2003b). Pedagogia del cos simbòlic: el cos com a valor emergent entre els joves. *Temps d'Educació*, 27, 383-397.

Planella, J. (2005). *Cuerpo, cultura y educación*. Bilbao: Desclée de Brouwer (en premsa).

Planella, J. (2004). *Subjectivitat, dissidència i discapacitat. Pràctiques d'acompanyament social*. Barcelona: Claret.

Ramírez, J. A. (2003). *Corpus Solus. Para un mapa del cuerpo en el arte contemporáneo*. Madrid: Siruela.

Sedgwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: La Tempestad.

Spivak, G. Ch. (1992). Acting Bits/Identity Talk. *Critical Inquiry*, 18 (4), 770-803.

Toro, J. (1996). *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Barcelona: Ariel.

Turner, B. (1994). Avances recientes en la Teoría del cuerpo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, 11-39.

Vale, V. i Dune, A. (1989). Modern Primitives. Número especial de *Re/Search*, 12.

Vilanou, C. (2001). Imágenes del cuerpo humano. *Apunts*, 63, 94-104.

Vilanou, C. (2002). Memoria y hermenéutica del cuerpo humano en el contexto cultural postmoderno. A *La memoria y el deseo. Cultura de la escuela y la educación deseada* (pp. 339-376). València: Tirant lo Blanch.

Warner, M. (Ed.). (1993). *Fear Of A Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wiegman, R. (2002). Desestabilizar la academia. A R. Medina (Ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 173-196). Barcelona: Icaria.

Zbinden, V. (1997). *Piercing. Rites ethniques, pratique moderne*. Lausanne: Fave.