

SUBJETIVIDAD Y CORPOREIDAD EN EL ABORDAJE SOCIOLÓGICO

Clara Bravin

RESUMEN

Este artículo, producto del proyecto “Corporalidad y subjetividad: cuerpo y producción de identidad en la escuela”,¹ indaga el tratamiento que diferentes perspectivas sociológicas han aportado y aportan a la teorización sobre la construcción del cuerpo y la subjetividad, especialmente en la institución escolar.

La sociología decimonónica ha realizado aportes fundamentales respecto del vínculo entre lo social y lo individual, entre las estructuras objetivas y las subjetivas. En los aportes del pensamiento social clásico de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX —en los que son inhallables categorías como “construcción del cuerpo” y “producción de subjetividad”— vemos esbozados los que serán objetos de conocimiento relativamente tardíos dentro del campo de los estudios sociales: el cuerpo y la subjetividad como constructos sociales. Éstos se configuran en el marco de lo que considero un nuevo paradigma de pensamiento acerca del individuo humano. Dicho enfoque se conforma a partir del desplazamiento de la reflexión desde el orden de lo natural hacia el orden institucional-social que postula una nueva relación individuo-sociedad. Este desplazamiento impactará en las perspectivas dualistas cuerpo-alma referidas al sujeto. A su vez, la sociología procesual de Norbert Elias, heredera de la tradición clásica, aportará importantes avances en esta dirección.

Palabras clave: teoría social, subjetividad y corporeidad, ser social, individuo-sociedad, proceso civilizatorio.

¹ Proyecto Ubacyt. Instituto de Investigación en Ciencias de la Educación (IICE). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Directora: Clara Bravin.

ABSTRACT

“This article is result of my investigation Body and Subjectivity: Body and production of the identity into the school. The proyect analyses different insights of the social sciences theories respect the social construction of the body and social personality or subjectivity. In this sense is very important to establish relevant group of concepts like person, individual and body. I consider necessary to study the evolution of this notions along the time. The XIX century sociology is one of the first disciplines that analyse the relation between the subjectives and socials estructures. In spite of it is impossible to find categories like body construction or subjectivity construction in the ninenteen century sociology, I want demonstrate some incipient categories were formulated for Durkheim.

I consider we were in a new paradigm in the social sciences field. By the way, social topics like body and subjectivity are central in the XXI century and they are destroyng de dualistic perspectives about de human individual. In this sense, the processual sociology of Norbert Elias continues the clasical social thought and in the same time is an important contribution about how the subjects, bodies and identities are constructed into the society.

Key words: social theory, body and subjectivity, social being, individual-society and the civilization process.

Introducción

Este artículo, producto del proyecto “Corporalidad y subjetividad: cuerpo y producción de identidad en la escuela” indaga el tratamiento que diferentes perspectivas sociológicas han aportado y aportan a la teorización de la construcción del cuerpo y la subjetividad.

La sociología decimonónica realizó aportes sustanciales respecto del vínculo entre lo social y lo individual, entre las estructuras objetivas y las subjetivas, en la base de dicho vínculo.

En este sentido, es fundamental considerar la “inversión de perspectiva” de la relación individuo-sociedad, que emerge con el problema sociológico en el siglo XIX, a partir de la sistematización teórico-metodológica realizada por Durkheim.

Los trabajos de este autor han dado origen a una tradición de pensamiento que deriva en la personalidad social o el “ser social” de las condiciones sociales e históricas. Para Durkheim la conciencia individual es pensable en dos registros: uno individual y otro social. Este último, el ser social, tiene como condición de posibilidad la incorporación de la conciencia colectiva o conciencia moral, propia de la sociedad en tanto que totalidad *sui géneris*.

Con anterioridad a él, Marx, desde el materialismo histórico, había planteado que el ser es el que determina la conciencia, la forma en que pensamos y concebimos al mundo. De esta manera se inauguraba un paradigma de pensamiento sociológico crítico de profunda incidencia en muchos de los enfoques aplicados al problema de la corporeidad y de la subjetividad. Los límites del presente trabajo me impiden desarrollar los aportes de estos enfoques; no obstante su enorme importancia, los dejaré para otra exposición. He preferido en esta oportunidad presentar las principales nociones de Norbert Elias, quizá menos conocidos que los ya mencionados, en parte por las condiciones de producción de su obra, pero no por eso de menor envergadura.²

Quedaba así preparado el camino, en los albores del siglo XX, para la configuración de los que serían nuevos objetos de la ciencia social del siglo XXI, a saber: la construcción de la subjetividad y la corporeidad, desafiando los modelos dualistas

² En el momento del triunfo del nacionalsocialismo en 1933, Elias era ya un notable académico y había obtenido su habilitación con la tesis “Die höfische Gessellschaft” (“La sociedad cortesana”), que sería publicada 36 años más tarde. Judío alemán y refugiado en París, donde permaneció casi por dos años, comenzó su obra *Über den Prozess der Zivilisation. Sociogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (*El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*).

heredados del pensamiento cartesiano.³ Heredero la tradición durkheimiana, Mauss (antropólogo y sociólogo) ha sido uno de los primeros en realizar investigaciones en relación con la corporeidad y a la noción de persona. Mauss abre paso así a los estudios sociológico-antropológicos del cuerpo y la subjetividad, del interaccionismo simbólico y la escuela de Chicago. No obstante, la sociología del cuerpo y la subjetividad comenzará a tomar perfiles más nítidos recién hacia fines del siglo pasado.

Teniendo presente lo expresado hasta aquí, podemos esbozar las hipótesis centrales de este trabajo:

1. La sociología decimonónica contenía ya el germen de lo que sería en el siglo *xxi* una de las cuestiones sociológicas más relevantes en las investigaciones del campo: la subjetividad y la corporeidad como construcciones sociales.
2. La noción de “ser social” durkheimiana constituye el esbozo teórico, la fuente de la problemática sociológica actual de la subjetividad y el cuerpo socialmente tratado como conjunto de signos y significados culturales incorporados y encarnados.
3. El cuerpo sociológicamente concebido no puede ser objeto de conocimiento desgajado de lo subjetivo, pues hay un orden simbólico que lo inviste y lo convierte en una dimensión subjetiva a la vez que objetiva. De allí la tensión permanente en la experiencia vital del individuo, entre ser un cuerpo y tener un cuerpo.⁴

Considero necesario destacar lo que pensadores de la talla de Piaget (1986), Elias (1993), Nisbet (1977), Sennett (1982), entre otros, han abordado: la importancia del pensamiento sociológico en relación con lo que he dado en denominar un cambio de paradigma producido en los albores del siglo *xx*; cambio al que contribuyeron también el psicoanálisis y los aportes antropológicos y fenomenológicos. Nuevo paradigma que propone nuevas concepciones acerca del sujeto y objeto de conocimiento.

Nuevo paradigma que incide, no sólo en las formulaciones de los problemas de conocimiento de las ciencias sociales, sino también en las formulaciones de sentido común, en nuestras formas de reflexionar sobre nosotros mismos y nuestra

³ Como es sabido, Descartes (1997), en las *Meditaciones metafísicas*, distinguió el cuerpo extenso (*res extensa*) del pensamiento (*res cogitans*). El hallazgo del *ego cogito* como primera certeza indubitante del conocimiento a la que se llega por la mera vía del pensar, deja en claro esta separación y la autarquía del pensamiento. Descartes, René (1997), *Meditaciones metafísicas*, Med. II, traductor Manuel García Morente, Madrid: Espasa Calpe.

Con el fin de clarificar el término sustancia, según Descartes, puede verse también las “Reglas para la dirección del espíritu”, donde sostiene que “sustancia” es aquello que es en sí y subsiste por sí, señalando que aunque sólo a Dios le cabe propiamente el ser sustancia, también la extensión y el pensamiento son sustancias, ya que ambas existen por separado.

⁴ Vease Le Breton, D. (2002), *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires: Nueva Visión, SAIC.

condición humana. Estas nuevas concepciones atraviesan las problemáticas de las ciencias sociales de los últimos tiempos y nos han llevado a rescatar la sociología procesual de Norbert Elias. La sociología eliasiana de los procesos civilizatorios de larga duración pone el acento en la emergencia de las configuraciones sociales y subjetivas históricamente construidas.

Para finalizar la introducción diré que el principal objetivo del presente trabajo consiste en exponer un desarrollo (acotado por cuestiones de extensión) de argumentaciones en favor de las hipótesis mencionadas.

En primer lugar revisaré la perspectiva durkheimiana sobre la relación individuo-sociedad para mostrar la inversión de perspectiva que supuso el problema sociológico y mi interpretación del concepto “ser social”. Luego abordaré algunos estudios en la tradición durkheimiano-francesa de principios de siglo xx: presentaré resumidamente los aportes de Mauss relativos al Yo, la noción de persona y los estudios que realizó sobre las técnicas corporales en diferentes civilizaciones.

En seguida dejaré planteados (aunque sin desarrollar) los principales trabajos sociológicos de actualidad sobre el problema de la subjetividad y el cuerpo socialmente tratados para luego pasar a una semblanza de las proposiciones más significativas de las investigaciones de Norbert Elias.

Las reflexiones finales apuntan a extraer las conclusiones provisorias del trabajo.

Durkheim: el problema de la relación individuo-sociedad

Según he mencionado, me parece bastante evidente que la sociología de los albores del siglo xx contenía los elementos fundantes de un nuevo paradigma de pensamiento, tanto en torno a la noción de sujeto como a la de conocimiento, derivadas de su concepción de la relación entre el individuo y la sociedad.

No obstante, no es menos cierto que el romanticismo, el psicoanálisis freudiano y la fenomenología, en los albores del siglo xx, nos ofrecieron también nuevas herramientas conceptuales para pensarnos a nosotros mismos como seres sociales.

El siglo xix había inaugurado una concepción distinta del individuo humano:

La premisa histórica de la estabilidad innata del individuo es puesta a prueba por una nueva sicología social que deriva la personalidad a partir de los estrechos contextos de la sociedad [...]. En lugar del orden natural tan caro a la Edad de la Razon, ahora tenemos el orden institucional —la comunidad, el parentesco, la clase social— como punto de partida de filósofos sociales de opiniones tan divergentes como Coleridge, Marx y Tocqueville. [...] Finalmente, la idea misma de progreso es objeto de una nueva definición, fundada no ya sobre la liberación del hombre

respecto de la comunidad y la tradición, sino sobre una especie de anhelo de nuevas formas de comunidad social y moral (Nisbet, 1977: 22).

De manera algo similar, Piaget planteaba en sus escritos sociológicos que el problema sociológico emergente en el siglo XIX cuestionaba las concepciones filosóficas modernas dominantes en el siglo XVIII acerca del sujeto. Piaget reconoce en la disciplina naciente una inversión de perspectivas que tendría en Durkheim su expresión más sistematizada:

Es necesario explicar al hombre por la humanidad y no a la humanidad por el hombre, decía Auguste Comte, pero su ley de los tres estadios, destinada a proporcionar de una vez el esquema general de esta explicación, ha cargado todo su énfasis en las “representaciones colectivas” por oposición a los diversos tipos de conductas y ha inaugurado así una tradición sociológica abstracta que ha encontrado en Durkheim su más completo desarrollo. [...] La inversión de perspectivas que ha supuesto el descubrimiento del problema sociológico conduce, por el contrario, a tomar como punto de partida la única realidad concreta que se ofrece a la observación y a la experiencia, es decir, la sociedad en su conjunto, y a considerar al individuo con sus conductas y su comportamiento mental como una función de esta totalidad y no como un elemento preexistente en estado aislable, y provisto de antemano de las cualidades indispensables para dar cuenta del todo social. No es la conciencia del hombre lo que determina su forma de ser, sino su forma de ser social lo que determina su conciencia ha precisado por el contrario K Marx, inaugurando así una sociología del comportamiento, cuyo acuerdo con la futura psicología de las conductas ha sido así facilitado de antemano (Piaget, 1986: 31).

Actualmente pareciera existir, entre los científicos sociales, acuerdo suficiente acerca de que nuestra organización cognitiva y nuestra subjetividad se han constituido a lo largo de un proceso histórico, contextualizado por múltiples factores sociales.⁵

En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim (1912) sentaba —igual que Marx en el siglo XIX— las bases para una sociología del conocimiento, del sujeto y del objeto de conocimiento como constructos sociales.

⁵ Richard Sennet afirma: “Hasta el siglo XIX, la psicología social no existía como modo de pensamiento, ni en las academias ni en la sociedad en general. Un motivo de ello es que se consideraba que las circunstancias sociales no cambiaban, fundamentalmente, el carácter de las pasiones humanas” [...]. El ser humano era una criatura colocada en las circunstancias de la historia, pero no era básicamente un producto de esas circunstancias. La revolución historiográfica que se inició con Vico en el siglo XVIII y adquirió plena fuerza en el XIX en los escritos de Darwin y Marx, modificó radicalmente esta visión”. Sennett, R. (1982), *La autoridad*, Madrid: Alianza.

En esta obra, el sociólogo francés formulaba las bases para una teoría sociológica acerca del conocimiento, abordando el problema de la estructuración subjetiva de la razón humana a partir del intercambio que necesariamente establecen los individuos con su ambiente social y natural, a los fines de su conservación y reproducción.

Durkheim definirá el objeto de conocimiento de la sociología de las religiones como un *sistema de creencias y prácticas* —sólo separables en términos metodológicos—, que en la dinámica social van indisolublemente juntas, remitiéndose cada una a la otra en sus fundamentos y funciones.

Su tratamiento del fenómeno religioso se distanció de la perspectiva ilustrada, para la cual la religión constituía una mera ideología destinada a mantener en el engaño y la sumisión a un pueblo de pocas luces (el engaño del clero). Procedió en cambio a postular una perspectiva histórico-antropológica y sociológica sumamente original y de indudable lucidez. Durkheim encontró en la religión la fuente y origen de toda institución social, elaborando así una teoría genealógica acerca de las instituciones sociales, de aquellos elementos normativos que mantienen cohesionado al cuerpo social haciendo posible la existencia misma de la sociedad humana.

En este entramado teórico, el conocimiento forma parte de la instrumentación necesaria que realiza el ser humano para dominar su ambiente y hacer posible su conservación y reproducción. Dice Durkheim:

La meta de la vida psíquica es la acción, la adaptación al medio ambiente, físico o social, por medio de movimientos adecuados. [...] Lo que es cierto de la inteligencia individual es aún más cierto de la inteligencia social. Por consiguiente, toda vez que se intente el estudio de las representaciones colectivas se puede asegurar que lo que las ha determinado es una causa práctica y no teórica. Tal es el caso de ese sistema de representaciones llamado religión.⁶

En el artículo del número 2 del *Annee* titulado “La definition des phenomenes religieux” (Durkheim, 1899) afirma, en relación con los fenómenos religiosos, que la “religión es a la vez una filosofía obligatoria y una disciplina práctica, en las que el pensamiento y la acción se encuentran inseparablemente unidos”.

En esta formulación, el conocimiento (no sólo sus contenidos específicos) y también las categorías mismas del entendimiento son productos de un proceso histórico. Dice Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912):

⁶Durkheim (1887). Citado en el estudio preliminar de la edición referida.

Hace ya tiempo que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea a la vez una cosmología y una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y la ciencia han nacido de las religiones es porque la misma religión ha comenzado por cubrir las funciones de la ciencia y la filosofía. Pero lo que ha sido menos destacado es que la religión no se ha limitado a enriquecer a un espíritu humano ya confirmado anteriormente con un cierto número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara. Los hombres no deben tan sólo a la religión, en gran parte, la materia de sus conocimientos, sino también la forma en base a la que éstos son elaborados (Durkheim, 1982: 8).⁷

Luego abordará la formación particular que en diferentes culturas adoptan las categorías básicas del conocimiento humano, como el tiempo y el espacio, el género y el número. Así se aparta del esencialismo filosófico, que postula la existencia de categorías a priori del entendimiento y la sensibilidad, del cual afirma: “Desafortunadamente, el método que de ordinario emplean los filósofos para resolverlo es puramente dialéctico: se limitan a analizar la idea que ellos mismos se hacen de la religión, salvo en lo que concierne a la ilustración de los resultados de ese análisis mental en base a ejemplos tomados de las religiones que colman de manera más adecuada su ideal” (Durkheim, 1982: 4).

Encontramos en esta proposición la distancia entre el paradigma filosófico y el sociológico. En este sentido parecería que, aunque con diferencias, tanto Durkheim como Piaget, en distintos momentos, afirman una concepción bastante aproximada. Esto es, en la obra ya citada, Piaget se preguntaba de qué manera podría Rousseau haber imaginado al “buen salvaje” si no mediante el supuesto de la existencia de una naturaleza humana innata, a priori, anterior a lo social, a la manera de una esencia humana. Es allí justamente donde el pensamiento sociológico va a impactar.

Lejos de oponer el individuo a la sociedad, y planteando lo social como un conjunto de constricciones de la conciencia colectiva sobre las acciones individuales,

⁷ “Éstos [los fenómenos religiosos] no son sino reflejos de realidades sociales que siguen puntualmente sus variaciones. Pero además, tales consideraciones son importantes porque muestran la explícita crítica durkheimiana a los enfoques idealistas en este campo de estudio. El objeto central de la crítica es la teoría de Fustel de Coulanges tal como había aparecido en *La Cité Antique*. En esa obra se había construido una teoría sistemática sobre el origen y la reproducción religiosos de los sistemas sociales antiguos, estableciendo que sólo por sus religiones podían explicarse su aparición, mantenimiento, cambios y posterior desaparición. Durkheim pretende invertir tal enfoque idealista y mantendrá esta posición hasta la publicación de *La división del trabajo social*. No es la religión lo que determina la vida social, sino ésta la que determina aquella” (p. IV). Estudio preliminar de Ramón Ramos (1982), en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.

Durkheim encuentra en el proceso de socialización la vía necesaria para no solamente la adaptación social del individuo, sino, privilegiadamente, para la creación misma de ese sujeto, la conversión de un individuo de la especie biológica humana, en un ser social, esto es, un ser humano.

El problema de la integración social es una de las principales consecuencias que pueden inferirse del pensamiento durkheimiano, en especial a la luz de la lectura parsoniana. Sin embargo, creo necesario enfatizar el término “crear” referido al ser social. Considero que es un matiz que en general no es tomado en cuenta y que, sin embargo, nos lleva a ver otros aspectos de la teoría. Nos permite situarnos ante el problema de la subjetividad humana como producto de la creación colectiva de la especie, no ya como un proceso unidireccional, sino como proceso sociogenético y ontogenético, en el cual el individuo y la sociedad se producen mutuamente.

Para Durkheim, la educación es imprescindible para la existencia de la sociedad y tiene como función “crear el ser social”, o lo que es sinónimo hoy, la “personalidad social” del individuo.

Queda claro el vínculo fundamental que el sociólogo francés formula entre la sociedad y la educación, esto es, su directa relación con el orden social: “La sociedad no puede vivir a menos que exista entre sus miembros una suficiente homogeneidad, fijando por adelantado en el alma del niño las similitudes esenciales que reclama la vida colectiva” (Durkheim, 1965: 48).⁸

Es la educación la encargada de conseguir esa “homogeneidad”, en cuanto conforma al “ciudadano” de una determinada nación con las “similitudes esenciales”, y también dota a los individuos de capacidades heterogéneas, necesarias para la división del trabajo social.

De esta forma, Durkheim no sólo inaugura una relación necesaria y fundante entre educación y sociedad, sino que además introduce una ruptura fundamental con las perspectivas, hasta entonces filosóficas, acerca de la relación sujeto y sociedad.

⁸ En su artículo “La Escuela constructora de subjetividad”, Emilio Tenti Fanfani afirma: “La formación valoral puede subsumirse en la tradición sociológica de las teorías de la socialización. Este concepto designa el doble movimiento mediante el cual una sociedad se dota de actores capaces de asegurar su integración, y de individuos, en tanto sujetos susceptibles de producir una acción autónoma integración-autonomía marca un espacio conflictivo y contradictorio de todo proceso de socialización. En este contexto, no puede hacerse ninguna reflexión más o menos seria sobre el tema de la socialización sin tomar posición acerca de la clásica cuestión de la relación entre individuo sociedad. En efecto, el mismo lenguaje de la formación en valores remite a una cierta idea de sujeto y a una cierta idea de sociedad. Con una perspectiva sociológica clásica (en especial durkheimiana), los individuos son construcciones sociales”. Disponible en: [www.reduc.cl/raes.nsf/4211b585503d5ece04256843007c08e2/ffb4725551650e7304256839007852d0/\\$FILE/rae08.278.pdf](http://www.reduc.cl/raes.nsf/4211b585503d5ece04256843007c08e2/ffb4725551650e7304256839007852d0/$FILE/rae08.278.pdf)

Yendo un poco más lejos, propongo que este “ser social” que la educación crea constituye el esbozo teórico, la fuente de una problemática actual en el campo social: el de la subjetividad y sus dimensiones sociológicas.

El problema de la subjetividad de significación sociológica imprecisa requiere a mi parecer de una indagación profunda, dadas las dificultades para hallar una sistematización y univocidad del término dentro del campo sociológico. Dicho concepto, además, está profundamente enraizado con el problema de la corporeidad. Dicho lo anterior, requeriré presentar algunos elementos de la conformación de este objeto de conocimiento tardío e inacabado, en cuanto a su objetivación en el campo social.

La tradición durkheimiana en el siglo xx: persona, individuo y cuerpo

Mauss, a fines de la década de 1930, desarrolla una investigación sobre la noción de “yo” y de “persona”, publicada luego en el libro *Sociología y antropología*.⁹ El antropólogo explora la noción de persona en las diferentes civilizaciones antiguas. En Oriente, más precisamente China, el individuo se diluye en el orden de los nacimientos, la categoría y el juego de las clases sociales, que fijan los nombres, la forma de vida del individuo, su apariencia, su cara.

El hombre, el ming (nombre) es algo colectivo, es algo que viene dado. El antepasado correspondiente lo llevó y de ese mismo modo lo heredará su descendiente. [...] Otras naciones han conocido y aceptado ideas de este mismo tipo. Son pocas las que han hecho de la persona humana una entidad completa, independiente de cualquier otra, excepto de Dios. Entre éstas, la más importante es la romana. Según nuestra opinión es en Roma donde se crea esta noción (Mauss, 1979: 322).

En Occidente, en los orígenes de la civilización latina, la noción de persona alude a máscara (trágica, ritual y de antepasado). Según la etimología, el término “persona” viene de *per/sonare*, la máscara a través de la cual (*per*) resuena la voz

⁹ “En ningún caso mantengo que exista una tribu o lengua en que la palabra ‘yo’ no exista y exprese una cosa netamente representativa. Por el contrario, además del nombre, muchos idiomas se caracterizan por el uso de sufijos de posición que ponen de manifiesto la relación que existe, en el tiempo y en el espacio, entre el sujeto que habla y el objeto de que se habla. En estos casos el ‘yo’ está omnipresente y, sin embargo, no se expresa por la palabra yo. [...] Tampoco les hablaré de psicología. Dejaré de lado todo lo relativo al yo, a la personalidad conciente como tal. Diré únicamente que es evidente, sobre todo entre nosotros, que no ha habido ser humano que haya carecido de tal sentido, no sólo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal. [...] Mi tema es otro e independiente, es un tema histórico social” (Mauss, 1979: 310-311).

(del actor) y sería de origen etrusco, quienes probablemente la habrían tomado del griego *prósopon* que significa rostro, cara o persona.

La Roma clásica incorpora la noción de persona como algo más que el resultado de una organización social; la persona “[...] más que el nombre o el derecho de un personaje o de una máscara ritual, es fundamentalmente un hecho de derecho” (Mauss, 1979: 323).

Aparece entonces el derecho a la persona, del cual queda excluido el esclavo (quien carecía de cuerpo, antepasado, nombre y bienes propios). De este modo, la noción de persona toma distancia de la de personaje artificial, máscara, papel de comedia y/o tragedia.

El cristianismo va a coronar el edificio de los filósofos latinos y griegos desde los siglos II a.C. al V d.C). Dará a la noción de persona un sentido moral agregado al jurídico, en el sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. “A las funciones, honores, cargas y derechos se añade la persona moral consciente”.¹⁰

La noción actual de persona humana tiene una profunda raigambre cristiana y se pasa de la mascarada a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo. El ser humano adquiere un valor metafísico y moral, una conciencia moral. Otros estudios de Mauss abocados a las técnicas corporales (gestos codificados para obtener alguna clase de eficacia práctica o simbólica) le llevan a afirmar que la técnica no se restringe a la relación del hombre con la herramienta, sino que el cuerpo es el primero y el más natural instrumento del hombre.

Las técnicas corporales son producto de un aprendizaje por lo general altamente formalizado cuando se refieren al desarrollo de un oficio o saber especializado, y no son las mismas en las diferentes clases sociales ni en las diferentes edades y sexos, y pueden estudiarse en las siguientes dimensiones:

- Según el sexo: las definiciones de hombre y de mujer implican gestos codificados de diferentes maneras.
- Según la edad: las técnicas del obstetra y los gestos del nacimiento; las técnicas de la infancia, de la adolescencia y de la adultez (sueño, descanso, actividad, cuidados del cuerpo, consumo, sexualidad).

¹⁰ Véase Mauss: “La cuestión que se plantea es la de unidad de la persona, la de la unidad de la Iglesia frente a la unidad de Dios, [...] cuestión que se resuelve después de numerosos debates. [...] Lo que continuó preocupando fue la querrela de la Trinidad, querrela que la Iglesia resolvió, refugiándose en el misterio divino, pero con una firmeza y una claridad decisiva: Unitas in tres personas, una persona in duas naturas. Unidad de las tres personas de la Trinidad y unidad en las dos naturalezas de Cristo. Es precisamente a partir de la noción de ‘uno’ cuando se crea la noción de ‘persona’, creo que en relación con las personas divinas, pero también y al mismo tiempo, a propósito de la persona humana, sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto” (*op. cit.*, 329).

- Según el rendimiento (destreza, habilidad).
- Según formas de transmisión (ritmos, modalidades en que aprenden las nuevas generaciones).

Pueden estudiarse también:

- Los diferentes modos de usar los segmentos corporales según las maneras de estar parados, sentados, arrodillados.
- Las distintas posiciones de las manos y los brazos, etc. (relación de las posturas con las máquinas y con los diferentes instrumentos de la vida cotidiana o profesional; relación de las posturas con datos del entorno humano, ecológico, cultural, social, etcétera).

Para finalizar este apartado es necesario considerar con Le Breton (2002: 46) que “el estudio sociológico de las técnicas del cuerpo es un comienzo fructífero siempre que se precise que aunque el cuerpo sea un instrumento, no por eso deja de ser menos el hecho del hombre, y por lo tanto, se origina en la dimensión simbólica”.

Lo material y lo simbólico, el cuerpo y el espíritu: ¿cosas separadas?

En las últimas décadas, fundamentalmente, la teoría social parece centrar su interés en los factores subjetivos de la institución simbólica de la “realidad”. Como ya lo he señalado, a menudo hablamos de subjetividad, o ser social, o bien de estructuras sociales de la personalidad, identidad, etc. (algunos especialistas suelen referirse a la personalidad social), sin que quede suficientemente claro a qué nos referimos estrictamente con estos conceptos. Por lo general suelen usarse en forma indistinta y equivalente sin que queden explicitadas suficientemente similitudes y diferencias a los fines de satisfacer así el requisito de intersubjetividad de los conceptos científicos.

El final del siglo xx nos legó la fuerte impronta de una preocupación centrada en la subjetividad y la corporeidad, en tanto productos sociales. Esta premisa supone el desarrollo de corrientes de pensamiento abocadas a una crítica de las concepciones funcionalistas acerca del mundo social. Tales teorizaciones críticas enfatizan el conflicto de clase, de género y de etnias como factores claves para la comprensión de lo específicamente sociológico. En todos ellos la corporeidad tiene una relevancia plena.

Le Breton presenta una periodización de lo que podría considerarse la sociología del cuerpo, distinguiendo tres momentos en la conformación de este objeto de conocimiento: una sociología implícita (siglo xix), sociología detallista (siglo xx) y una

sociología específica incipiente.¹¹ En este sentido, considera que existe en la sociología decimonónica una sociología del cuerpo implícita.

En América, los estudios de la Escuela de Chicago, de David Efron y de Erving Goffman han abordado la relación del cuerpo con la dimensión institucional. De los mencionados interesa destacar particularmente a Goffman, quien ha trabajado los estigmas, conductas y formas de relación entre el yo y los contextos institucionales.

Entre los trabajos actuales más sobresalientes están los aportes de Sennett, de quien podemos citar varias obras, entre ellas *Carne y piedra*, donde las relaciones espacio urbano-cuerpos-política son objeto de un tratado altamente erudito.¹²

En la tradición anglosajona, el clásico libro de Berger y Luckmann (1976) sobre la construcción social de la realidad aborda las formas subjetivas y objetivas de la realidad, como constructos externalizados e internalizados por los individuos.

Foucault, por su parte, ha indagado la génesis de la subjetividad humana, haciendo visible un arco de dispositivos que operan sobre el cuerpo, en un ejercicio microfísico del poder. Analiza la organización jerarquizada del espacio-tiempo, pleórica de significaciones y clasificaciones sociales normalizadoras de las conductas: poder disciplinario que produce cuerpos dóciles y útiles.

Dentro del campo de los *estudios culturales*, Raymond Williams (2003) explora las “descripciones” de la noción de individuo en el marco de los cambios histórico-culturales. Otros autores, como Castel y Baumann,¹³ también abordarán dicha reflexión, sin olvidar a Edgar Morin (1990). No se podrá desarrollar cada uno de estos aportes en este trabajo, deuda que dejamos planteada para otras presentaciones.

Entre los trabajos más destacados hay que mencionar los de Bourdieu,¹⁴ quien desarrolló la noción de *hábitus* (estructuras objetivas de la sociedad internalizadas), la historia hecha cuerpo, constituida en *estructura subjetiva o hábitus de clase*. Explica así la existencia de sistemas de disposiciones para la acción, representación y percepción,

¹¹ Le Bretón (2002) retoma de Berthelot dicha periodización en su libro *La sociología del cuerpo*. *Op. cit.*

¹² Véase de Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* (2000), y también *Carne y Piedra* (1997).

¹³ Véase de Castel: *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado* (1997) y *Las trampas de la exclusión* (2004), y de Bauman, *La sociedad individualizada* (2001), entre otras obras.

¹⁴ Dicho autor ha trabajado los aspectos corporales a través del concepto de *habitus*, que denota el origen social por medio de los signos de distinción grabados en el cuerpo socialmente construido, y el conjunto de disposiciones y esquemas de percepción, a través de los cuales la persona clasifica y a su vez es clasificada.

que difieren según la procedencia de clase del individuo y que establecerá los alcances y los límites de la incorporación de diferentes capitales culturales. El *hábitus*, en lo que atañe a los aspectos sociales del cuerpo, se expresa en la forma de *hexis* corporal, tanto como en un *ethos*.

Vemos cómo el cuerpo se ha constituido ya en el centro de un pensamiento preocupado por las clasificaciones sociales, por signos de distinción y estigmatización. Estas matrices de prácticas sociales actúan como esquemas de acción y también como esquemas de percepción, socialmente producidos y escolarmente reforzados y disimulados, “haber” que deviene en “ser”.

Si bien en todos estos enfoques podemos hallar una sociología detallista del cuerpo, no encontraremos todavía la especificidad de un abordaje de la corporeidad como objeto de conocimiento sociológico.

Hemos dejado para el final la mención de los trabajos de Norbert Elias (1993), quien ha investigado, en procesos históricos de larga duración, las diferentes formas de gestión de las necesidades corporales y el control de las emociones.

Elias y el proceso civilizador: cuerpos y *hábitus*

Judío alemán refugiado, permaneció casi por dos años en París, donde comenzó su obra *Über den Prozess der Zivilisation. Sociogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (*El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, traducido por Ramón García Cotarelo, México, FCE, 1987). Ya en Londres (ayudado por una organización judía con un pequeño subsidio para alimento y habitación) trabajó durante tres años para finalizar los dos volúmenes de esta gran obra, que se publicó en Suiza en 1939. Su acceso a la Biblioteca del Museo Británico le había posibilitado libros sobre las buenas maneras, que servirían para el núcleo de su obra más reconocida. Su trabajo permaneció desconocido para el público inglés y alemán durante casi 30 años.

En la introducción de su obra fundamental, donde discute con las perspectivas naturalizadas acerca del individuo, dice:

La idea del individuo aislado como de que es un *homo clausus*, un mundo cerrado en sí mismo que en último término, existe en completa independencia del ancho mundo exterior, determina la imagen del hombre en general. Todos los demás individuos se nos presentan también como *homo clausus* y su núcleo, su esencia, su auténtico yo se manifiesta en todo caso, como algo que está encerrado en su interior, aislado del mundo exterior y de los demás seres humanos por medio de un muro invisible. [...] La imagen preconcebida del *homo clausus*, no sólo domina en el cam-

po de la sociedad en general sino también, cada vez en mayor medida, en el de las ciencias humanas (Elias, 1993: 32-34).

El *proceso civilizador* supone la conformación histórica de tres tipos de controles: el control de la naturaleza por los hombres a través del conocimiento —medios de orientación—; el control social —modos de coacción externa al individuo— mediante formas de organización, sea a nivel nacional o internacional; y el autocontrol, internalización por parte de los sujetos, de la coacción social. Elias da cuenta así, en tanto proceso civilizatorio, de la sociogénesis y la psicogénesis: las configuraciones sociales que hacen a las sociedades humanas y las configuraciones internas que regulan los comportamientos de los hombres, esto es, sus *habitus*.¹⁵ Procesos simultáneos que, en la medida en que regulan las relaciones entre los sujetos, configuran también las formas de comportamiento que se instalan como formas “civilizadas” de conductas.

Elias ve en la historia europea una creciente centralización y monopolización de los aparatos político-administrativos y de pacificación —el Estado— y la constitución de cadenas de interdependencia que se expanden. También valores y normas sociales más refinados y elaborados que regulan la acción: la formación de lo que podríamos llamar la “personalidad social”, el proceso social de la conformación del sujeto “civilizado”.

A su vez, al proceso de la *civilización* puede sucederle un *proceso de descivilización*, tal como el evidenciado en el surgimiento de la Alemania nazi.

La noción de proceso requiere, según el autor, aclarar dos tipos de malentendidos:

El voluntarista: que afirma “que el cambio social en la dirección señalada se habría producido de modo planeado y consciente, tal vez gracias a las ideas de unos cuantos hombres grandiosos, sabios y poderosos al mismo tiempo” (Elias, 1998: 437). Desde esta perspectiva, los cambios sociales son cambios deseados, proyectados, calculados con base en intenciones, voluntad, conciencia e intereses de algún sujeto o conjunto de sujeto determinados.

El naturalista: que consiste en decir que los cambios siguen leyes naturales y que de alguna manera están predeterminados y son inexorables, es decir, acontecen más allá de la voluntad e intencionalidad humanas.

En el primer caso, la explicación supone la reconstrucción de las intenciones; en el segundo se basa en la búsqueda de leyes de desarrollo que determinan etapas, estadios, secuencias predeterminadas e inevitables.

¹⁵ El concepto de *habitus* fue usado en el campo sociológico anteriormente a Bourdieu, por Norbert Elias.

La noción de proceso:

[...] se basa en dos entendimientos básicos: en la comprensión del hecho de que algo socialmente inevitable es, en términos tanto ontológicos como estructurales, distinto de lo que es naturalmente inevitable; se basa, en primera instancia, en coacciones que emanan de los hombres interdependientes y, en segunda instancia, en coacciones que los grupos de hombres y las trayectorias naturales extrahumanas ejercen unos sobre otros, con un equilibrio de poder cambiante. La interacción de las acciones planeadas de muchos hombres resulta en un desarrollo de las unidades sociales por ellos conformadas, que no ha sido planeado por ninguno de los implicados. Pero en cada ocasión los hombres relacionados de esta manera actúan impulsados por intenciones y propósitos, de nuevo a partir de procesos no planeados, al tiempo que influyen sobre los mismos. El modelo de procesos que tengo en la mira contiene como pieza nuclear un movimiento dialéctico entre los cambios sociales intencionados y no intencionados (Elias, 1998: 438).

Esta perspectiva implica que para rendir cuentas del conjunto de prácticas que hoy denominamos “civilizadas” (desde las prácticas cotidianas —los modos de comportamiento en la mesa familiar, por ejemplo— hasta las prácticas políticas), es preciso analizar el nexo entre las transformaciones ocurridas en las estructuras sociales y las correspondientes transformaciones en la estructura del “hábitus psíquico”. “Este paso de los límites externos a las emociones, los sentimientos y los comportamientos humanos a la conformación de los límites internos (la autonomía) se realiza a través de un proceso plurisecular y no es de ninguna manera irreversible” (Tenti Fanfani, 2000a).

En este sentido, existen diferencias según sea la inserción de un individuo en una sociedad poco diferenciada o muy diferenciada.

Por ejemplo, en las sociedades estamentales de la Edad Media, las rutas campesinas —accidentadas e imprevisibles— (correspondientes a una sociedad poco diferenciada de guerreros y con una economía de subsistencia) poco transitadas, hacían necesario estar permanentemente alertas para no ser atacados por bandidos o por ejércitos enemigos. Los viajeros debían estar siempre listos para desplegar su agresividad y defender su vida y sus bienes.

En cambio, la circulación en las autopistas de una sociedad diferenciada, como la moderna, exige otro tipo de estructura psíquica. El peligro de ataque aquí es menor; el comportamiento de los otros se vuelve cada vez más previsible. A pesar de que existen controles policiales externos, las conductas de los individuos obedecen en gran medida a regulaciones internas. Cada individuo regula por sí mismo su propio comportamiento, se requiere de una dosis mayor de autocontrol, de auto-

rregulación de éste. Este ejemplo, dice Elias, nos da una idea del “nexo existente entre el hábitus psíquico del hombre ‘civil’, tan profundamente condicionado por la persistencia y diferenciación de las autoacciones y la diferenciación de las funciones sociales, la multiplicidad de las acciones que deben ser constantemente acordadas entre ellas” (Elias 1987: 305).

El proceso civilizatorio conlleva la conformación de un habitus psíquico específico, a la par que la de la forma Estado-nación. La concentración del poder y la riqueza en determinados espacios y la monopolización de la violencia física y simbólica expresan esta configuración social. En ella, la conformación de las subjetividades se halla íntimamente enraizada en un mismo movimiento histórico:

[...] la particular estabilidad del aparato de autocontrol psíquico que emerge como un rasgo distintivo en el habitus de cada hombre “civil”, está estrechamente ligada a la formación de monopolios de constrictión física y a la creciente estabilidad de los órganos sociales centrales. Sólo con su formación entra en acción ese aparato de acondicionamiento social que habitúa al individuo desde que es pequeño a un control de sí mismo constante y exactamente regulado. Solamente entonces se forma en el individuo un aparato de autocontrol más estable que en buena parte opera en modo automático. [...] En las sociedades más diferenciadas funcionalmente, los individuos se integran en cadenas de interdependencia y por lo tanto sus aparatos psíquicos inducen a reprimir la explosión de sus pasiones y a controlar sus instintos de agresión a los otros. [...] Es una modificación del comportamiento –concluye Elias– que procede en el sentido de la “civilización” (Elias, 1987: 306-307).

El monopolio de la violencia física legítima permitió la libre circulación de las mercancías, los hombres y la cultura en espacios territoriales más amplios que el de las viejas ciudades-estado; el Estado también reivindicó con éxito el monopolio del ejercicio de otro tipo de violencia legítima, el que tiene que ver con su capacidad de imponer determinados significados: la violencia simbólica.

Para Elias, la comprensión de las sociedades humanas requiere modelos procesuales, modelos de desarrollo de la humanidad y un determinado número de conceptos universales. Las regularidades abstractas de los estudios sincrónicos o de actualidad no sirven para los modelos procesuales de larga duración.

Marx, dice Elias, identificó la primera de las funciones básicas que debe ser realizada por los miembros de un grupo para sobrevivir: la función económica.

Para decirlo más sencillamente, se puede afirmar que uno de los universales de los grupos humanos es la provisión de alimentos y la obtención de otros recursos básicos de subsistencia; [...] La segunda de estas funciones de supervivencia es la

del control de la violencia o, en un sentido más amplio, la función de la gestión del conflicto en sus dos aspectos: el control de la violencia en el interior del grupo y el control de la violencia en relación con otros grupos (Elias, 1987: 202).

En ambos casos, hay que distinguir etapas en las que las mismas personas desempeñan ambas funciones, y etapas en que las funciones diferentes son realizadas por los especialistas, para lo cual, estos últimos deben quedar libres de la obligación de producir alimentos. Es aquí cuando aparece el Estado.

Los especialistas del control de la violencia (Estado) sólo pueden surgir cuando se producen más alimentos de los que necesitan consumir los productores. Esto último requiere a su vez un nivel de seguridad física. Así se verifica una relación de reciprocidad entre la función económica y la del control de la violencia como parte del proceso de especialización de las sociedades.

En la actualidad, el predominio de actividades económicas especializadas ha dado lugar a la teoría según la cual la esfera económica ha constituido en todos los tiempos la esfera básica, de manera que los otros aspectos podrían ser explicados a partir de ella. Elias opone una crítica a dicha teoría, que no es sino la crítica al marxismo economicista. Opina que este tipo de teoría no sirve para explicar la distribución del poder en sociedades Estado más tempranas, donde los grupos gobernantes fueron sacerdotes o guerreros. En este sentido, sostiene que la monopolización de los medios de violencia o de los medios de orientación —esto es, del conocimiento y, particularmente, del conocimiento mágico-mítico— jugó una parte muy relevante como fuente de poder frente a los medios económicos. “Ni la función social de gestión y control de la violencia, ni la función de transmisión y adquisición del conocimiento pueden ser simplemente reducidas, ni explicadas, en términos de funciones económicas de una sociedad” (Elias, 1987: 207).

Marx se habría equivocado al haber reducido el conocimiento a mera superestructura, ya que éste cumple funciones básicas para los grupos humanos, que no pueden sobrevivir sin conocimiento. “La apropiación de los medios destinados a satisfacer las exigencias humanas de conocimiento pueden también servir de base a desigualdades de poder cuando son monopolizados” (Elias, 1987).

Del mismo modo, el aprendizaje de las normas sociales de autocontrol, del proceso civilizador, constituye también una de las funciones de supervivencia universales de cualquier grupo humano. Allí también se halla una fuente de diferencia de poder.

Reflexiones finales: sociología procesual, cuerpo y subjetividad

El sujeto no es una abstracción desvinculada de las determinaciones sociales e históricas. El hombre “civilizado”¹⁶ sólo puede pensarse en estricta relación con los acontecimientos de los cuales emergen tanto la sociedad moderna como él mismo.

El proceso por el cual se ha constituido nuestra organización subjetiva es un proceso de larga duración, entrevisto ya tempranamente por Emile Durkheim en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, de 1912. Hemos examinado de qué manera este sociólogo sentó las bases, conjuntamente con Marx, para una sociología del conocimiento, del sujeto y el objeto de conocimiento como constructos sociales.

En este sentido considero que la teoría sociológica ha aportado y aporta elementos fundamentales para comprender, por fuera de todo dualismo, la relación entre lo mental y lo corporal, siendo la obra de Elias uno de los principales desarrollos al respecto. La subjetividad pensada como unidad cuerpo-mente/espíritu supone mecanismos que disciplinan y producen un cierto tipo de corporalidad (posiciones, disposiciones, modos operatorios, etc.) y conllevan necesariamente ciertos esquemas de percepción y representación mental.

El paradigma que sostiene la separación de lo corporal y lo mental se convierte en un obstáculo epistemológico para la desnaturalización de lo social. Esta importante tarea emprendida por la sociología tiene en el pensamiento de Elias un aporte conceptual sustantivo.

Los planteamientos en torno a la relación individuo sociedad han sido, sin duda, el tema que ha separado las aguas dentro del pensamiento social, tanto en lo que se refiere al plano conceptual como al metodológico (Bravin, 2007). En este sentido, uno de los trabajos más significativos es el de Elias, quien en sintonía con lo formulado por Piaget, ha problematizado la relación entre el todo y la parte, dando batalla a la perspectivas esencialistas y la penetración de esta autoexperiencia engañosa en las ciencias humanas.

Las últimas tres décadas han aportado un énfasis especial a la problemática de la corporeidad y la subjetividad, enfocándose en la relación poder-saber. Ahora, lejos está de sorprendernos que en los setenta Foucault se planteara cierta perplejidad ante el hecho de que los cientistas sociales se hubieran preocupado más por hacer la historia de las ideas que por realizar la historia del cuerpo, tarea que consideraba necesario concretar.

¹⁶ Civilizado no connota ninguna carga moral positiva ni negativa, solamente se alude con ello a los cambios del comportamiento humano producidos en la cultura humana en la época moderna.

Finalmente, creo haber desarrollado algunas ideas fructíferas en torno al aporte del pensamiento sociológico clásico y su cuestionamiento a las concepciones esencialistas del sujeto, haciendo visible el problema de la subjetividad como constructo social.

La perspectiva durkheimiana nos ofrece categorías para pensar la producción del “ser” como entidad intrínsecamente social, des-sustancializando la concepción acerca del individuo, el yo, la persona y la subjetividad.

En el mismo nacimiento de la sociología, en el siglo XIX, tanto en el pensamiento social de cuño conservador como en el crítico, hallamos los cimientos de una teoría social capaz de dar cuenta de los procesos diacrónicos en los que se constituyen y reconstituyen instituciones, cuerpos y sujetos, en un proceso simultáneo. Cimientos que servirían a desarrollos posteriores de cuño durkheimiano-weberiano, con elementos marxistas, como las obras de Elias y Bourdieu y Foucault.

Bibliografía

- Bravin, Clara (2007), “Cuerpos, subjetividades y educación: aportes de la sociología clásica a los desarrollos actuales”, en Revista *IICE*, año xv, núm. 25, Buenos Aires.
- Baumann, Z. Bauman, Z. (2001), *La sociedad individualizada*, Madrid: Cátedra.
- Berger y Luckmann (1976), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1988), *La Distinción*, Madrid: Taurus.
- ————— (1995), *Sociología y cultura*, México: Grijalbo
- ————— (1997), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México: Siglo xx.
- Bourdieu P. y M. de Saint Martin (1975), “Las categorías del juicio profesoral”, en *Actes des Recherches en Sciences Sociales*, núm. 3, París.
- Castel, R. (1997), *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*, Buenos Aires: Paidós
- ————— (2004), *Las trampas de la exclusión*, Buenos Aires: Topia.
- Durkheim, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.
- ————— (1955), *Pragmatisme et Sociologie*, París: Librairie Philosophique.
- ————— (1965), *Sociología y Educación*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1993), *El proceso de la civilización*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ————— (1994), “El retraimiento de los sociólogos en el presente”, en *Conocimiento y Poder*, Madrid: La Piqueta.

- Foucault, M. (1989), *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Le Breton, D. (1995), *Antropología del cuerpo y Modernidad*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (2002), *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires: Nueva Visión SAIC.
- Mauss, M. (1979), *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.
- Morin, E. (1990), "La noción de sujeto", en *AAVV Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires: Paidós.
- Nisbet, R. (1977), *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Piaget, J. (1986), *Estudios sociológicos*, Barcelona: Planeta Agostini.
- Portantiero, J. C. (1997), *La sociología clásica: Durkheim y Weber*, Buenos Aires: Editores de América Latina.
- Sennett, R. (1982), *La autoridad*, Madrid: Alianza Universidad.
- _____ (1997), *Carne y Piedra*, Madrid: Alianza.
- _____ (2000), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Tenti Fanfani, Emilio (2000), *La escuela constructora de subjetividad*. Disponible en: [www.reduc.cl/raes.nsf/4211b585503d5ece04256843007c08e2/ffb4725551650e7304256839007852d0/\\$FILE/rae08.278.pdf](http://www.reduc.cl/raes.nsf/4211b585503d5ece04256843007c08e2/ffb4725551650e7304256839007852d0/$FILE/rae08.278.pdf)
- _____ (2000a), *Civilización y descivilización: Norberto Elias y P. Bourdieu intérpretes de la cuestión social contemporánea*. Disponible en: http://www.iipe-buenosaires.org.ar/_pdf/documentos/socializacion3.pdf
- Williams, R. (2003), *La larga revolución*, Buenos Aires: Nueva Visión.