

Het maakbare lichaam in de sociologie

Doorgaans zeggen wij dat wij een lichaam *hebben*, niet dat we een lichaam *zijn*. Speelt de hiërarchische lichaam-geest dichotomie van Descartes ons nog steeds parten? Het idee dat het onberekenbare lichaam door de geest - het eigenlijke kenmerk van het menszijn - in toom moet worden gehouden leidt een hardnekkig bestaan in onze cultuur. Het Cartesiaanse dualisme heeft ook sterk doorgewerkt in de wetenschappelijke conceptualisering van het lichaam. Zo is de sociologische analyse van het lichaam in hoge mate bepaald door de gedachte dat het lichaam de zetel is van het 'dierlijke' in de mens, van asociale driften en instincten, die beteugeld dienen te worden tot behoud van beschaving en maatschappelijke orde. De sociologie richt zich vanouds immers sterk op moderniserings- en rationaliseringsprocessen en daarin staat de beheersing van zowel de interne als externe natuur centraal. Hoewel zij haar wortels heeft in de sociale geneeskunde en 'organisme' en 'pathologie' voor de hand liggende metaforen waren om maatschappelijke verschijnselen te beschrijven, heeft de sociologie zich vanaf haar ontstaan als aparte discipline - in Duitsland als een *Geisteswissenschaft* - tegenover de biomedische wetenschappen geprofileerd door het principiële onderscheid tussen cultuur en natuur te accentueren. Het lichaam viel buiten haar blikveld, ook doordat zij, teneinde zich van de psychologie te onderscheiden, de verhouding tussen individu en maatschappij als een tegenstelling voorstelde; de persoonlijke lichaamsbeleving was voor de socioloog derhalve niet relevant.

Lange tijd heeft de sociologie het lichaam gelaten voor wat het volgens de natuurwetenschappen en de psychologie is: een biologisch en individueel gegeven dat aan het sociale voorafgaat en erbuiten valt. Vanaf de jaren zestig is daar verandering in gekomen. De sociale vormgeving van het lichaam is een belangrijk thema in de sociologie van Erving Goffman, Norbert Elias, Michel Foucault en Pierre Bourdieu. Goffman wijst op het belang van 'lichaamstaal' in de sociale presentatie van het zelf; Elias op de vorming van de individuele lichaamsbeleving en -houdingen door het civilisatieproces; Foucault analyseert de maatschappelijke orde vanuit het perspectief van lichaamsbeheersing of -discipline en Bourdieu laat zien hoe sociale verschillen in de gedaante van aangeleerde en gecultiveerde lichaamshoudingen de schijn van natuurlijkheid krijgen. Deze benaderingswijzen waren vernieuwend, maar van een radicale breuk met het aloude dualisme natuur-cultuur was nauwelijks sprake. Het lichaam van vlees en bloed is in hun werk veelal een onbeschreven blad, het ruwe materiaal waarop de cultuur zijn stempel drukt. Zo is Elias' sociologie sterk gekleurd door de aan Freud ontleende gedachte dat lichamelijke impulsen diametraal tegenover sociaal en geciviliseerd gedrag staan. Bij Foucault is het materiele lichaam weinig meer dan een passief aangrijpingspunt voor machtsstrategieën.¹ Het concrete lichaam waar de macht op inwerkt gaat schuil achter vertogen

¹ Dit in tegenstelling tot Friedrich Nietzsche op wie Foucault zich beroept: waar Foucault de vormgeving van het lichaam ziet als het resultaat van de werking van macht en kennis, daar associeert Nietzsche de 'wil tot macht' ook met de

en disciplinerings technieken. Wanneer hij het lichaam behalve als object van disciplineren ook opvoert als uitgangspunt van verzet, is hij vaag en suggereert hij dat het oorspronkelijk en onbedorven is en buiten de maatschappij staat (zie Turner 1992, 53, 54; vgl. Oosterling 1989).

Sinds de jaren tachtig is de conceptualisering van het lichaam onderwerp van hernieuwde sociologische reflectie (zie Featherstone, Hepworth en Turner 1991, Frank 1990 en 1991, Freund 1983, Freund en McGuire 1991, Mellor en Shilling 1995, Scott en Morgan 1993, Shilling 1993, Turner 1984, 1987, 1991 en 1992, Zola 1991). Met name Britse sociologen als Mike Featherstone, Arthur Frank, Chris Shilling en Bryan Turner hebben hierbij het voortouw genomen. Zij gaan ervan uit dat de verhouding tussen natuur en cultuur niet als een rigide tegenstelling moet worden beschouwd. De hedendaagse preoccupatie met het lichaam is volgens hen in de hand gewerkt door de beweging van de jaren zestig, de groei van de welvaart en de ontwikkeling van de medische technologie - Turner spreekt in dit verband van de 'somatische maatschappij' (Turner 1992, 12). In de hedonistische consumptiemaatschappij staat de bevrediging van lichamelijke behoeften centraal: arbeidsethiek en lichaamsdiscipline hebben aan belang ingeboet en lichamen genot is eerder deugd dan zonde (zie over het verband tussen lichaamscultuur en consumptie: Falk 1994 en Mort 1996). Sinds de jaren zestig is het zogenaamd natuurlijke lichaam steeds meer gaan dienen als fundament voor authenticiteit, individuele bevrijding en zingeving. Dat kwam niet alleen door de seksuele revolutie en de tweede feministische golf maar ook doordat traditionele ideologieën hun geloofwaardigheid verloren, de grootschalige en zakelijke maatschappij als vervreemdend werd ervaren en gegeven sociale posities minder vanzelfsprekend werden. Het lichaam werd niet alleen een instrument om uitdrukking te geven aan leefstijl en individuele identiteit, maar diende ook als uitgangspunt voor culturele en politieke strategieën. Feministen bijvoorbeeld maakten de zelfbeschikking over het vrouwelijke lichaam tot inzet van een politiek debat en in de psychotherapie kwam de aanvaarding van het gegeven lichaam centraal te staan.

De gerichtheid op het authentieke, gezonde en mooie lichaam heeft, paradoxaal genoeg, een toenemende onzekerheid omtrent zijn natuurlijkheid met zich mee gebracht. De mogelijkheid om het lichaam te perfectioneren heeft ertoe geleid dat steeds meer mensen ontevreden zijn over hun lijf en daar voortdurend aan werken. Culturele stileren van het lichaam is een belangrijk middel in wat Goffman de 'presentatie van het zelf' noemt. De moderne mens gebruikt geurtjes om de eigen lichaamsgeur weg te moffelen, lotions en crèmes om de huid soepel te houden, de zonnebank om het vel een kleurje te geven, volgt dieetkuren om overtollig vet te laten verdwijnen, bezoekt de sportschool om spierbundels te kweken, joggert en beoefent aerobics om de lichamelijke souplesse en conditie op peil te houden en laat lichaamsdelen tatoeëren of piercen om ze te verfraaien. Ontwikkelingen op het gebied van seksualiteit en voortplanting (anticonceptie, kunstmatige inseminatie, in vitro fertilisatie) en geneeskunde (transplantaties, genetische manipulatie, plastische en cosmetische chirurgie), de populariteit van dieetkuren, schoonheidsbehandelingen, bodybuilding en fitness en de lichaamsstijlen in de diverse jeugd- en andere subculturen maken duidelijk dat het lichaam niet gegeven maar *maakbaar* is, vorm krijgt in een voortdurende wisselwerking tussen biologie en

lichamelijke basis van kennis, interpretatie en betekenisgeving.

menselijk ingrijpen. Het onderscheid tussen natuur en cultuur is vervaagd: enerzijds geloven we dat ons lichaam authentiek is en ons verbindt met de natuur, anderzijds leert de ervaring dat het plastisch en maakbaar is. Het menselijk lichaam is ontegenzeggelijk grotendeels een biologisch fenomeen, maar zodra de cultuur haar invloed doet gelden is het geen pure natuur meer. De biologische kenmerken raken in de cultuur vervormd.

In het licht van de toenemende onzekerheid over wat het lichaam eigenlijk is - natuurlijk en/of cultureel - is het niet verwonderlijk dat veel sociologen zich in hun theorievorming laten inspireren door postmodernistische filosofieën (Vgl. Boyne 1988). Naast het rationele subject en de filosofische traditie van lichaamsverloochening staat daarin de gegeven natuur ter discussie. Wat voor natuurlijk doorgaat, zo luidt de redenering, is altijd een kwestie van definitie en betekenisgeving; de dichotomieën lichaam-geest en natuur-cultuur zijn in feite zelf sociale betekenisconstructies. De natuur zou product van de cultuur zijn. In deze constructivistische benadering - waarvoor de basis trouwens al voor het postmodernisme is gelegd - is het lichaam veeleer een historisch en sociaal verschijnsel dan een biologisch gegeven.

Ondanks de sterk postmodernistische inslag van de nieuwe lichaamssociologie - die jammer genoeg gepaard gaat met een overmaat aan abstract en speculatief getheoretiseer -, kritiseren met name Turner, Shilling en Frank een in hun ogen te ver doorgevoerde constructivistische optiek als eenzijdig en idealistisch. Een radicale sociologische stellingname tegen het biologische reductionisme kan ertoe leiden dat alle aandacht uitgaat naar vertogen en representaties en het concrete, materiële lichaam uit het zicht verdwijnt. Gooi het kind niet met het badwater weg, zo luidt hun boodschap: het lichaam behoort zowel tot de natuur als de cultuur en er moet een evenwicht worden gevonden tussen een benadering die het lichaam opvat als effect van sociale krachten en betekenissen en een perspectief waarin recht wordt gedaan aan het 'geleefde lichaam' van vlees en bloed. Hun pleidooi voor een sociologie van het lichaam die bijdraagt aan de overbrugging van de kloof tussen natuur en cultuur, lijkt opmerkelijk veel op de moderne sociobiologische benadering. Zo beschouwt Shilling het menselijk lichaam als een product van evolutionaire processen waarin sprake is van een voortdurende wisselwerking tussen biologie en maatschappij. De cultuur geeft weliswaar vorm aan het lichaam, maar omgekeerd heeft zijn fysiologie ook invloed op de maatschappij, alleen al doordat het de materiële basis voor alle ervaring, perceptie, betekenisgeving en expressie vormt. De classificaties waarmee de mens orde in de wereld aanbrengt, zo hebben uiteenlopende figuren als Friedrich Nietzsche en de antropologe Mary Douglas al aangegeven, wortelen in de concrete lichaamservaring.

Aan theoretische en cultuurfilosofische uitweidingen is geen gebrek in de hedendaagse sociologie van het lichaam; empirisch onderzoek naar de wijze waarop mensen hun lichaam beleven is dunner gezaaid. Kathy Davis' studie over cosmetische chirurgie, *Reshaping the Female Body*, is in dit opzicht uitermate verfrissend. Geïnspireerd door de etnomethodologie onderzoekt Davis de alledaagse lichaamsbelevingen van vrouwen die cosmetische chirurgie ondergaan, zonder deze bij voorbaat te interpreteren in het licht van sociologische theorieën. Het boek biedt ook een krachtige stellingname tegen het 'politiek correcte' feminisme dat cosmetische chirurgie veroordeelt als een vorm van vrouwenonderdrukking en dat de meestal vrouwelijke patiënten alleen maar kan zien als passieve en misleide

slachtoffers van normen omtrent vrouwelijke schoonheid die door mannen zijn gedicteerd. Weliswaar pleit Davis voor een kritische houding tegenover cosmetische chirurgie en betoogt zij, net als andere feministen, dat schoonheidsidealen verband houden met de ongelijkheid tussen de seksen, maar tegelijkertijd maakt zij duidelijk dat er een diepe, onoverbrugbare kloof gaapt tussen wat vanuit feministisch perspectief politiek wenselijk is en de wijze waarop de betrokken vrouwen in de dagelijkse praktijk tot hun keuze voor cosmetische chirurgie komen.

Hoewel de keuze voor plastische chirurgie altijd tot stand komt onder invloed van maatschappelijke omstandigheden waarop vrouwen geen greep hebben en zij onvoldoende worden ingelicht over de consequenties en soms niet geringe risico's van bepaalde ingrepen, blijkt dat zij zichzelf niet als slachtoffers zien. Op individueel niveau gaat het wel degelijk om weloverwogen beslissingen waar de betrokkenen zelf verantwoordelijkheid voor nemen en die niet in termen van 'vals bewustzijn' kunnen worden afgedaan. Op basis van interviews met de betrokkenen concludeert Davis dat plastische chirurgie voor vrouwen een strategie is om zichzelf, zoals zij dat omschrijft, van een 'lichamelijk object' in een 'belichaamd subject' te transformeren. Dat wil zeggen, plastische chirurgie is voor deze vrouwen een middel om een daad te stellen en hun leven in eigen hand te nemen. Ze zien het min of meer ingrijpend verbouwen van hun lichaam als de enige manier om iets te doen aan levensomstandigheden die ze als ondraaglijk ervaren. Vanuit de optiek van deze direct-betrokkenen moet cosmetische chirurgie niet zozeer worden gezien als een hedonistische cultivering van het te perfectioneren lichaam, maar als een actieve vormgeving van de persoonlijke identiteit in de context van maatschappelijke structuren waaraan bitter weinig valt te veranderen. Met andere woorden: cosmetische chirurgie compenseert op individueel niveau de onmaakbaarheid van de samenleving en kan in die zin een bevrijding zijn.

Zonder dat Davis dit expliciet onder woorden brengt, illustreert haar boek dat er in onze maatschappij een opmerkelijke omkering heeft plaatsgevonden wat de verhouding tussen natuur en cultuur betreft. De door sociologen volmondig onderschreven *common-sense* opvatting was immers altijd dat het lichaam als biologisch gegeven behoorde tot de min of meer onveranderlijke natuur, terwijl het sociale bij uitstek als het veranderlijke en maakbare gold. Plastische chirurgie is slechts een van de hedendaagse praktijken waaruit blijkt dat het biologische lichaam zich veel beter leent voor reconstructies dan de hardnekkige, historisch geëvolueerde maatschappelijke structuren. De ironie wil dat het moderne maakbaarheidsethos zich veeleer op biomedisch dan op sociaal gebied lijkt waar te maken. Voor veel mensen die zich, om wat voor reden dan ook, niet lekker voelen in hun lijf, is de overweging dat ze iets aan het lichaam kunnen doen of laten doen veel hoopgevender dan de mogelijkheid om de maatschappij op korte termijn zodanig te veranderen dat ze het gegeven lichaam kunnen accepteren. In dit opzicht staat plastische chirurgie niet op zichzelf maar is het typerend voor een meer algemene ontwikkeling rond het lichaam.

Het feministische dilemma ten aanzien van cosmetische chirurgie is bijvoorbeeld goed te vergelijken met de discussie over de wenselijkheid van geslachtsoperaties. Terwijl transseksuelen zelf, evenals de artsen die hen opereren, medisch ingrijpen de meest voor hand liggende oplossing achten voor een ondraaglijke discrepantie tussen de (psychologische) sekse-identiteit en het (biologische) lichaam, brengen critici van deze operaties naar voren dat transseksualiteit ten onrechte is gemedicaliseerd omdat het in feite gaat om een

probleem van onze cultuur waarin vrouwen in mannenlichamen en mannen in vrouwenlichamen niet geaccepteerd worden. Hoe steekhoudend dergelijke sociaalwetenschappelijke en politiek geëngageerde kritiek ook mag zijn, het is duidelijk dat de betrokkenen er niet mee geholpen zijn, evenmin als de vrouwen in Davis' boek iets hebben aan de feministische kritiek op bepaalde schoonheidsnormen. In beide gevallen bestaat een onoverbrugbare kloof tussen de dagelijkse belevingswereld van mensen en een sociologische analyse. Deze verschaft wellicht inzicht in beperkende culturele normen en waarden, maar biedt op individueel niveau en praktisch gezien geen soelaas.

Jammer genoeg ontbreken dit soort vergelijkingen in Davis' boek. Zij suggereert dat de moderne preoccupatie met het maakbare lichaam in hoge mate een probleem van vrouwen is. Ondanks Davis' stellingname tegen het klassiek feministische standpunt, is haar interpretatie er uiteindelijk toch door beïnvloed. Als zij de vraag aan de orde stelt waarom een verbouwing van het lichaam voor veel vrouwen het aangegeven middel is om hun identiteit vorm te geven, verwijst zij naar de machtsongelijkheid tussen mannen en vrouwen waardoor de laatsten bepaalde schoonheidsidealen opgedrongen krijgen en hun lichamen gemedicaliseerd worden. Dat is volgens mij niet het hele verhaal. Alternatieve interpretaties krijgen in het boek echter geen kans omdat ze blijft vasthouden aan het uitgangspunt dat cosmetische chirurgie een typische vrouwenkwesie is en ze haar bevindingen nauwelijks in een bredere maatschappelijke en historische context plaatst. Davis beperkt zich in dit verband tot de opmerking dat de associatie van schoonheid met het vrouwelijke lichaam een constante in de Westerse geschiedenis is: mannen werden en worden veel minder op hun uiterlijk beoordeeld dan vrouwen waardoor ze er minder problemen mee hebben.

Weliswaar is negentig procent van de patiënten in de cosmetische chirurgie vrouw, maar als je ook andere lichaamspraktijken in ogenschouw neemt, valt te betwijfelen of de moderne lichaamscultuur zo sterk sekse-specifiek is als Davis en haar feministische tegenstanders suggereren. In de hedendaagse reclame en film is duidelijk te zien dat het ideale mannelijk lichaam evenzeer een rol speelt als het vrouwelijke. Mannen gebruiken andere middelen dan vrouwen om het lichaam te perfectioneren, (kracht)sport en bodybuilding bijvoorbeeld in plaats van medisch ingrijpen, maar zouden de achterliggende motieven niet vergelijkbaar kunnen zijn? Niet alleen voor vrouwen, maar ook voor mannen is de lichaamsbeleving in de moderne consumptiecultuur belangrijk geworden voor het zelfbeeld en de zelfexpressie. Mede als gevolg van vrouwenemancipatie die de maatschappelijke ongelijkheid tussen mannen en vrouwen heeft verkleind, zijn mannen in toenemende mate op hun lichaam aangewezen als ze hun mannelijkheid willen bewijzen en accentueren. Overigens is de aandacht voor het mannelijk lichaam niet nieuw. Uit enige recente historische en sociologische studies komt naar voren dat mannelijke schoonheidsidealen vanaf de achttiende eeuw hebben gediend om gestalte te geven aan bepaalde politieke en morele waarden of aan sportiviteit en militaire kracht (zie Mosse 1985 en 1996, Dutton 1995, Green 1986, Jeffords 1989).

Er is nog een andere reden waarom Davis' sekse-specifieke invalshoek problematisch is. Hoewel Davis stelling neemt tegen het politiek-correcte feministische standpunt ten aanzien van cosmetische chirurgie is haar betoog evenmin vrij van moralisme. Met veel nadruk brengt zij naar voren dat cosmetische chirurgie voor de betrokken Nederlandse vrouwen niet zozeer een middel is om mooier te worden maar een strategie om identiteitsproblemen te lijf te gaan. Het

ondraaglijke psychische lijden is de rode draad in de verhalen van deze vrouwen: medisch ingrijpen is voor hen niet de weg om aan bepaalde schoonheidsidealen te voldoen, maar om 'gewoon normaal' te worden. Tot haar opluchting, zo is mijn indruk, kan Davis verder constateren dat de vrouwen niet lichtvaardig over deze operaties denken, dat er veel moed en doorzettingsvermogen voor nodig is en dat ze zelf uitermate kritisch staan tegenover cosmetische chirurgie om louter esthetische redenen. In feite onderscheiden deze vrouwen 'legitieme' van 'oneigenlijke' motieven. Het probleem is nu dat Davis als onderzoeker dit onderscheid klakkeloos overneemt en het vervolgens gebruikt om de feministische kritiek op cosmetische chirurgie als eenzijdig te pareren.

Met deze redenering verraadt Davis een zekere vooringenomenheid. Uit verhalen van vrouwen die cosmetische chirurgie hebben ondergaan, had zeker ook naar voren kunnen komen dat het verlangen van de vrouwen zelf ofwel van hun partners naar een mooier lichaam, een belangrijke rol in de motivatie speelt. In tegenstelling tot wat zij in de inleiding van haar boek belooft, namelijk een vergelijkende studie van Nederlandse en Amerikaanse praktijken en ervaringen op dit gebied, volgt Davis wat het empirische deel van haar onderzoek betreft alleen Nederlandse vrouwen en geen Amerikaanse.² Terloops breng zij de legitimatie van Nederlandse vrouwen in verband met onze calvinistische cultuur waarin je niets omwille van genot en plezier mag doen. Het is de vraag of deze verklaring voldoende is, maar in elk geval geeft zij er impliciet al mee aan dat dit in Verenigde Staten, waar plastische chirurgie veel meer dan hier een commercieel product is, heel anders kan liggen. Zoals zij zelf aangeeft, is het aannemelijk dat hedonistische motieven in de Verenigde Staten een grote rol spelen. Zou Davis een dergelijke motivatie even serieus hebben genomen als de moreel hoger gewaardeerde psychische drijfveren van de Nederlandse vrouwen? En hoe zou haar stellingname ten opzichte van haar feministische tegenstanders er dan hebben uitgezien?

Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken dat Davis het verlangen naar een geperfectioneerd lichaam omwille van louter hedonistische en esthetische motieven moeilijk kan billijken. Met het onderscheid dat ze, in navolging van de door haar geïnterviewde vrouwen, aanbrengt tussen legitieme (psychische) motieven en oneigenlijke (esthetische) redenen, lijkt ze in feite het hiërarchische onderscheid tussen lichaam en geest te onderschrijven. Los van de vraag of dit dualisme te verdedigen is, is het niet consequent omdat zij eerder in haar boek stelt dat een van de waardevolle kanten van het feminisme nu juist is dat het dit dualisme ter discussie heeft gesteld.

De paradox van zowel Davis' empirische studie als de eerdergenoemde theoretische beschouwingen is dat het pleidooi voor een herwaardering van het lichaam als sociologisch onderzoeksobject en de kritiek op de onderschikking van het lichaam aan de geest in de Westerse traditie vergezeld gaan van een impliciete

² Overigens maakt Davis duidelijk dat cosmetische chirurgie geen typisch verschijnsel van de Amerikaanse consumptiemaatschappij is; in Nederland vinden zelfs meer operaties per hoofd van de bevolking plaats dan in de Verenigde Staten. Nederland is enige land ter wereld waar deze ingreep onder bepaalde voorwaarden door het ziekenfonds vergoed is. Deze regeling is inmiddels afgeschaft.

dan wel expliciete verdachtmaking van de hoge waardering van lichamelijke schoonheid en gezondheid in de hedendaagse maatschappij. Deze zou een nieuwe vorm van disciplineren zijn; een teken dat wij ons slaafs aan de hedonistische consumptiemaatschappij conformeren; het bewijs dat de moderne mens de onvermijdelijke dood niet meer onder ogen kan zien; een indicatie dat de uiterlijke, oppervlakkige schijn het heeft gewonnen van echt menselijk contact en een geestelijk rijker innerlijk; of een symptoom van de postmodernistische cultuur waarin mooi en lelijk de plaats hebben ingenomen van goed en kwaad, waar en onwaar.

Het is merkwaardig dat deze sociologen de moderne preoccupatie met het lichaam niet willen interpreteren in termen van emancipatie en bevrijding, of tenminste als aanwijzing dat de verhouding tussen lichamelijke genietingen en geestelijke waarden wat evenwichtiger is geworden na eeuwen van eenzijdige, christelijke en Cartesiaanse lichaamsverloochening. De weigering om ook maar iets positiefs te zien in de moderne cultivering van het lichaam, die deze sociologen overigens met veel andere intellectuelen delen, is in elk geval tegenstrijdig. Hun uitgangspunt was immers dat de sociologie het lichaam ten onrechte heeft verwaarloosd omdat zij vanaf haar ontstaan voortdurend het principiële onderscheid tussen het sociale en het natuurlijke heeft onderschreven. Daarmee werd in hun ogen voortgeborduurd op het misleidende Cartesiaanse dualisme dat de geest hoger waardeert dan het lichaam. Er valt echter niet aan de indruk te ontkomen dat hun beschouwingen uiteindelijk op hetzelfde uitdraaien.

Besproken boeken en artikelen

Boyne, R. (1988) The art of the body in the discourse of postmodernity. *Theory, Culture & Society*, 5/2-3, 527-42.

Davis, Kathy. (1995) *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*. New York, London: Routledge.

Dutton, Kenneth R. (1995) *The Perfectible Body. The Western Ideal of Male Physical Development*. London: Cassell.

Falk, Pasi. (1994) *The consuming body*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

Featherstone, M., Hepworth, M. & Turner, B., eds. (1991) *The Body: Social Process and Cultural Theory*. London: Sage.

Frank, Arthur W. (1990) Bringing Bodies Back In: A Decade Review. *Theory, Culture & Society*, 7/1, 131-162.

Frank, Arthur W. (1991) *At the Will of the Body. Reflections on Illness*. Boston: Houghton Mifflin.

Freund, Peter E.S. (1983) *The Civilized Body. Social Domination, Control, and Health*. Philadelphia: Temple University Press.

Freund, P. & McGuire, M. (1991) *Health, Illness and the Social Body*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Green, Harvey. (1986) *Fit for America. Health, Fitness, Sport and American Society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Jeffords, S. (1989) *The Remasculinization of America: Gender and the Vietnam War*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

Mellor, P.A & Shilling, Chris. (1995) *The Re-Formed Body: Social Change, Religion and Modernity*. London: Sage.

Mort, Frank. (1996) *Cultures of Consumption. Masculinities and Social Space in Late Twentieth-Century Britain*. London, New York: Routledge.

Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig.

Mosse, George L. (1996) *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Oosterling, Henk. (1989) *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille*. Amsterdam: SUA.

Scott, Sue & Morgan, David. (1993) *Body Matters: Essays on the Sociology of the Body*. London, Washington, D.C.: The Falmer Press.

Shilling, Chris. (1993) *The body and social theory*. London, Newbury Park, New Delhi: Sage.

Turner, Bryan S. (1984) *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell.

Turner, Bryan S. (1991) Missing Bodies. Towards a Sociology of Embodiment. *Sociology of Health & Illness*, 13/2, 265-72.

Turner, Bryan S. (1987) The Rationalization of the Body. Reflections on Modernity and Discipline. In: Sam Whimster & Scott Lash (Eds.) *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin, 222-241.

Turner, Bryan S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London, New York: Routledge.

Zola, I.K. (1991) Bringing our bodies and ourselves back in: reflections on a past, present and future 'medical sociology'. *The Journal of Health and Social Behavior*, 32/1, 1-16.