

El «orden de la interacción» y el «orden de las disposiciones». Dos niveles analíticos para el abordaje del ámbito corpóreo-afectivo¹

The «Interaction Order» and the «Dispositions Order». Two analytical levels to approach the Corporeal-Affective Area.

Olga Sabido Ramos²

Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco.
olgasabido@hotmail.com

Resumen

Actualmente existe un amplio interés a nivel mundial y regional por la emergencia del ámbito corpóreo-afectivo como nuevo espacio de análisis en las ciencias sociales en general y en la sociología en particular. Derivado de dicho interés el siguiente escrito pretende sumarse a la discusión teórica en aras de contribuir a la posibilidad de pensar al cuerpo desde dos niveles analíticos: el orden de la interacción y el orden de las disposiciones, mostrando cómo el ámbito corpóreo-afectivo es fuente de sentido en la producción y constitución de lo social

Palabras clave: Cuerpo – Afectos – Interacción – Disposiciones – Teoría sociológica.

Abstract

Nowadays there is a wide and growing interest, both in world and regional areas, about the emerging of the corporeal-affective sphere as a new analytical space in Social Sciences in general and in Sociology specifically. This article locates in this context and wants to contribute to the theoretical discussion by proposing to think the body appealing to two analytical levels: the Interaction Order and the Dispositions Order, showing how the field of the corporeal-affective is a source of meaning in the production and the building of the Social.

Key words: Body – Affections – Interaction – Dispositions – Sociological Theory

¹ Argumentos vertidos en este documento pertenecen a la tesis doctoral (inédita) *Sociología del extraño. Una perspectiva teórica desde el sentido y el cuerpo* (2009) en la que se ha establecido cómo el ámbito corpóreo-afectivo se convierte en un ineludible recurso de sentido en la construcción del otro.

² Doctora en Ciencias Políticas y Sociales con Orientación en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

. Introducción

En todo campo científico prevalecen objetos “nobles” e “innobles” a considerar. Esta jerarquía entre los objetos legítimos y legitimables y aquellos que son considerados indignos o poco “relevantes” orienta las inversiones de los investigadores a determinados temas y problemas de investigación, en tanto han interiorizado el sistema de clasificación que impera en sus propios campos (Bourdieu, 2000: 147-151). De tal suerte que la atracción hacia ciertos temas así como el rechazo a otros —las filias y las fobias siempre presentes en las prácticas de investigación— tiene sustento en las condiciones que posibilitan al interior de una disciplina tomar en serio o no determinados objetos de estudio. Conviene considerar dicho principio para entender la efervescencia en torno a los estudios del cuerpo y las emociones en las Ciencias Sociales de un par de décadas a la fecha. La gran apuesta de diversas disciplinas ha sido poner en evidencia la construcción social del cuerpo y su sentir en diversas dimensiones. El gran olvido de la historia (Le Goff y Troung, 2005: 17), el ámbito corpóreo-afectivo, ha venido ocupando un lugar cada vez más importante.

No obstante, a la reflexión reciente sobre el cuerpo y sus sentires subyace una paradoja. Concretamente para el caso del cuerpo se ha destacado que éste es una invención, que además puede cambiarse y “negociarse”, lo que hace evidente su artificialidad mediada socialmente. Sin embargo, es posible establecer un cuestionamiento a dicho supuesto ¿cómo es que si el cuerpo es construcción resulta tan difícil desnaturalizar su historia? La advertencia de algunos pensadores frente a este “constructivismo” recurrente no puede ser desatendida (Bourdieu, 2003; Lahire, 2006). Decir que todo es construcción puede llevarnos a una pereza mental que impida plantearnos cómo es que una vez que lógicas sociales se incardinan en el ámbito corpóreo-afectivo aparecen *como si* fuesen “naturales” e inalterables. Considero que es posible establecer un enriquecimiento recíproco de ambos supuestos en la medida en que si bien el cuerpo funciona como referente al cual se le asignan significados, al mismo tiempo es productor de éstos. Es decir, es tanto objeto constituido por significados socialmente atribuidos, así como *agente* que expresa lógicas sociales complejas en el diario acontecer; es construido y constituyente.

Respecto a ambos supuestos, es posible plantear dos niveles analíticos plausibles para pensar recursos heurísticos de enfoques específicos y categorías concretas que permitan recuperar las lógicas concretas de cada uno de estos niveles. Ante la multiplicidad de posibles ángulos de lectura en torno al cuerpo, resulta clara la insuficiencia de perspectivas analíticas unívocas, sin embargo es necesaria la distinción de categorías y referentes empíricos particulares. En este caso nos referiremos al «orden de la interacción» y al «orden de las disposiciones». Respecto al primero, desde Georg Simmel hasta Erving Goffman y algunos de sus herederos recientes como Randall Collins, han establecido cómo siempre atribuimos significado al cuerpo, su aspecto, signos, adornos y gestos. En la interacción el cuerpo y sus atavíos siempre dicen algo, a veces intencionalmente y en ocasiones de forma “no-intencionada” como el caso del sonrojo. Para decirlo metafóricamente, este ámbito se refiere a la superficie del cuerpo en tanto sus gestos, glosas corporales y adornos revelan la apariencia significativa del cuerpo.

Por otro lado, plantear al «orden de las disposiciones» implica entender cómo además de las atribuciones de sentido que realizamos a la presencia corporal, el cuerpo mismo “comprende” y actúa en consecuencia. Dicha perspectiva nutrida por la lectura sociológica de la fenomenología, considera al cuerpo no sólo como referente objetivo sobre el que se imprime la sociedad, sino también como ancla constitutiva de la experiencia en el mundo. El cuerpo no sólo se modifica, construye e inventa, también forma parte del ser en el mundo, al existir junto y con los otros. Tal nivel analítico considera al cuerpo no sólo como objeto al que se le atribuye significados sino como agente que produce sentido, con sus movimientos, sensibilidades, hábitos y técnicas corporales. Los aportes de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, así como la deconstrucción realizada por Pierre Bourdieu de éste, con mediaciones como las de Marcel Mauss, serán fundamentales en este segundo nivel analítico.

El objetivo de dicho ejercicio responde a una pregunta específica, más allá de establecer una “sociología del cuerpo” como una subespecialidad más, es urgente establecer ¿qué significa pensar al cuerpo en el marco de la constitución de la sociedad? De esta manera es posible reivindicar que el estudio de lo social implica necesariamente que las personas tienen cuerpo y sienten, pero ¿cómo aprehender analíticamente dicho supuesto?; ¿qué categorías y niveles compromete? Es necesario ad-

vertir que dichos niveles no agotan ni son exhaustivos si por ello se entiende como los únicos posibles. Sin embargo, contribuyen a un posible ordenamiento de las diversas formas de tomar al ámbito corpóreo-afectivo bajo la mira de la sociología. Las siguientes líneas plantean algunas perspectivas de análisis. El primer apartado describe el ámbito del “orden de la interacción” y su relación con el cuerpo. El segundo apartado alude al “orden de las disposiciones” y el razonamiento sociológico que lo sostiene. Finalmente, en el tercer apartado se establecen unas notas conclusivas de dicho ejercicio.

1. El cuerpo y el «orden de la interacción»

Erving Goffman, *le découvreur de l'infiniment petit*, como lo llamó Pierre Bourdieu, estableció un ángulo de lectura sumamente útil para pensar la construcción significativa del cuerpo: el “orden de la interacción”. Este es aquél “que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas” (Goffman, 1991: 173). Cuando dos o más personas comparten las coordenadas espaciotemporales y construyen significados *in situ*, su presencia física se añade a las condiciones que posibilitan el establecimiento de marcos de sentido. Los significados atribuidos a los gestos, vestir, movimientos y gestos más organizados (rituales corporales) como los saludos o las despedidas, confirman o destruyen expectativas de acción de las personas. De manera tal que la interacción se convierte en un recurso de sentido destacable para poder descifrar el cuerpo del otro. Por eso cierto gesto puede resultar agradable o gracioso en un contexto de interacción y altamente reprochable y desagradable en otro; es la interacción la que determina el sentido del gesto y no el gesto mismo.

Sabemos gracias a Simmel que el estudio de las relaciones en el “orden de la interacción” posibilita retratar instantáneas, cuadros en miniatura donde la sociedad acontece, es siendo. Por lo general, el encuentro está caracterizado por su fugacidad y contingencia, esto es, las interacciones se dan en lapsos breves y de manera fortuita, como los encuentros anónimos entre los urbanitas de las grandes ciudades, donde las personas se entrecruzan y establecen escasos rozones o brevísimos intercambios de miradas. Pese a su imprevisibilidad, éstos no están sujetos a la simple arbitrariedad. Randall Collins –seguidor de Goffman– señala que si bien en una interacción acontecen cosas inéditas e impre-

vistas, siempre existe cierto grado de constrictión en ese microrden (Collins, 2009: 194; Goffman, 1991).

Lo anterior se debe principalmente –ahora recuperamos a Simmel– a que en una interacción siempre existen “acciones recíprocamente orientadas”, esto quiere decir que el curso de las mismas en muy pocas ocasiones obedece a los deseos individuales de las personas. Las acciones recíprocamente condicionadas suponen acciones y efectos recíprocos, afectaciones mutuas entre aquellos que interactúan (Simmel, 1986a, 2002). La presencia corporal está sujeta a dicha gama de expectativas y condicionamientos recíprocos. Si la mirada proferida a un transeúnte anónimo es insistente, muy probablemente causemos desagrado o incomodidad, en tanto hemos aprendido que en la ciudad “no se debe mirar directamente a extraños”¹.

Si seguimos a Goffman es posible entender cómo en el “orden de la interacción” se da una relación simultánea entre cuerpo, emociones y procesos cognitivos. En ésta el uso del cuerpo tiene que ser congruente con la expectativa que se define por quienes interactúan, pues esperamos que el cuerpo de nosotros y de los otros se presente y se comporte de cierta manera. El conocimiento práctico de dichas pautas de acción posibilita ciertos estados afectivos y no otros. En el “orden de la interacción” las pautas de actuación se definen en función del conocimiento práctico de la situación, la congruencia del cuerpo y los estados afectivos esperados en la situación.

En *Embarrassment and Social Organization*, Goffman define cómo en el “orden de la interacción” el desconcierto, incomodidad, vergüenza o embarazo: “es una posibilidad en todo encuentro cara a cara, y se manifiesta siempre que se siente que un individuo ha proyectado definiciones incompatibles de sí mismo ante los presentes” (2000: 41). De este modo: “Durante la interacción se espera que el individuo posea ciertos atributos, capacidades de información que, tomados en su conjunto, encajen con un yo que sea a la vez coherentemente unificado y apropiado a la ocasión (*Ibid.*: 50). La interacción posibilita estados afectivos determinados como la comodidad o bien el desconcierto y la desazón. De modo tal que en la co-presencia de dos o más personas el cuerpo siempre dice algo (a veces de forma intencional y otras no). Es decir, el cuerpo

¹ Sobre las pautas de comportamiento corporal del urbanita, véase Simmel, 1986b; Goffman, 1979; Sabido, 2009, 2007a, 2007b.

siempre es fuente de información y al mismo tiempo vehículo de manifestaciones emocionales: “La presencia corpórea facilita que los humanos copresentes capten sus respectivas señales y expresiones corporales; que compartan igual ritmo y se abismen en movimientos y emociones recíprocos” (Collins, 2009: 92).

Las interacciones posibilitan experiencias corpóreo-afectivas recíprocamente condicionadas. Es por ello que cuando un acontecimiento rompe con el fluir natural de las interacciones se hace evidente que: “La construcción de la realidad social en la vida diaria es un proceso emocional y cuando esa realidad se fractura las emociones que la sostienen se manifiestan con tremenda intensidad” (*Ibid.*: 144). Durante una interacción los gestos, las mímicas, las posturas y atribuciones de sentido al vestir, tienen efectos recíprocos en la afectividad de las personas. A una mirada puede atribuirse desagrado y por lo mismo, hacer sentir al otro humillado, avergonzado o increpado. Como se ve, lo interesante es subrayar el condicionamiento recíproco que genera la presencia corporal y el vaivén emocional en una interacción.

Los análisis goffmanianos estuvieron concentrados principalmente en el análisis conversacional. La radicalidad de la obra de Randall Collins consiste en que ha llevado dicho modelo a una explicación de situaciones de mayor escala, bajo el modelo teórico de los análisis de “cadenas rituales de interacción”. Por éstos, al autor hace referencia a aquellos momentos en los que los cuerpos están concentrados (desde dos o más personas), se orientan a un foco común de atención (acciones, sucesos, personas u objetos) y comparten un mismo estado afectivo. Collins establece un programa de investigación cuyo objetivo es dar cuenta del significado sociológico en clave corpóreo-afectiva de:

[...] sucesos que recordamos, que dan sentido a nuestra biografía personal y que a veces motivan intentos obsesivos de repetirlos: participar en un magno acontecimiento colectivo, como una gran manifestación política; ser espectador de un instante imperecedero en la historia del espectáculo o del deporte; vivir una situación inolvidable, ya sea una experiencia sexual, un acto de amistad que crea un vínculo imperecedero, o un ultraje humillante; embeberse en la atmósfera social de una farra alcohólica, o a base de drogas o de un éxito en el juego; verse arrastrado a una agria discusión o a un acto violento (Collins, 2009: 67).

El punto de partida de Collins –tras las huellas de Goffman– no es el individuo y su sentir, sino

lo que las situaciones hacen sentir; de esta manera sin negar el abordaje disciplinar de la sociología, el autor presenta un marco analítico central para la recuperación del cuerpo y las emociones. Determinados tipos de situaciones son los que interesan a Collins: los rituales de interacción. Tras una original articulación de los aportes de Goffman y Durkheim, Collins alude a los rituales como aquellas formas convencionales y pautadas de comportarnos que impregnan nos sólo nuestros actos sacros y solemnes, sino también los profanos (como un saludo, un beso de despedida, una fiesta o la “ola mexicana” en un partido de fútbol, según cita el propio Collins); en éstos el cuerpo se somete sin duda a esta ritualización con gestos convencionales como las poses, risas, gritos o llantos.

La participación en estos rituales genera un tipo particular de “energía emocional” – eferescencia colectiva le llamó Durkheim– entendida como un sentimiento de seguridad, confianza y audacia en la toma de iniciativa; dicha “energía” tiene un poderoso efecto motivacional en las personas, por eso las personas desean que se repitan las situaciones que las hacen “sentir” de ese modo. Hay cierta reminiscencia en la sociabilidad propuesta por Simmel². Aunque a diferencia de Simmel, Collins señala cómo estos estados generadores de membresía y solidaridad grupal pueden convertirse en la principal motivación de “aquello por lo que la gente pelea y mata”, y así el sujeto más refinado puede convertirse en un auténtico carnicero u operador de las más impensables crueldades. Desde esta perspectiva fenómenos diametralmente opuestos como una relación sexual placentera o interacciones donde el diferencial de estatus y poder están presentes, son abordados en clave corpóreo-afectiva.

Ahora bien, uno de los principales aportes de la propuesta de Collins es que radicaliza la importancia de una lectura en clave corpóreo-afectiva de la sociedad. En ese sentido, coloca la contribución de dicho ángulo de lectura, no en tanto una especialidad sugerente para la sociología, sino como la respuesta clave a una de las preguntas disciplinares, a saber ¿cómo es posible el orden social? Para el autor, aquello que mantiene unida a la sociedad, lo que moviliza a las personas en situaciones de

² Georg Simmel también se refirió a ciertas *formas* sociales en las que la reciprocidad simétrica genera estados afectivos de agrado y satisfacción, a éstas las denominó “formas lúdicas de sociabilidad” (*Geselligkeit*). En una conversación de este tipo, los chistes, anécdotas e historias no son sólo “relleno” sino la manera en que ésta se constituye como sociabilidad (2002).

conflicto, e incluso la base de la estratificación social (sentimientos jerárquicos como servilismo, humillación, desprecio) son el cuerpo y las emociones. Lo anterior pretende radicalizar “enfáticamente que la sociedad es, ante todo y por encima de todo, una actividad corporal” (Collins, 2009: 56). En otras palabras, el cuerpo y las emociones forman parte de la mismísima constitución de la sociedad.

Si las interacciones manifiestan vívidamente la forma en que las personas se orientan a partir de los “marcos de sentido” instalados en sus recursos corpóreo-afectivos, es preciso señalar que la constitución de éstos no son propiedades emergentes del “orden de la interacción” sino de procesos históricos que se han conformado a largo plazo y que varían espacio-temporalmente incluso en una misma sociedad. En tal caso, plantear el ámbito corpóreo-afectivo nos obliga a considerar procesos que no sólo están más allá del “orden de la interacción”, sino también de la biografía de las personas y sus situaciones. Por otra parte, el cuerpo no es sólo un objeto más al que se le asigna significados, también es corporeidad y posee la capacidad de comprensión interpretativa desde su dimensión práctica. Es por ello que es necesario pensar el ámbito corpóreo-afectivo desde otro nivel analítico.

2. El cuerpo y el «orden de las disposiciones»

Este nivel visibiliza al cuerpo no por el significado que se atribuye a su “superficie” sino por las lógicas sociales inscritas en su constitución y sentir específico. En pocas palabras, contribuye a comprender por qué las personas sienten de una forma y no de otra, y cómo ello no se deriva del primer nivel analítico, sino que socio-históricamente se constituyen ciertas formas de sentir y percibir con el cuerpo. Investigaciones recientes se colocan en esta dimensión en tanto dan cuenta de la constitución de la sensibilidad, los movimientos corporales y sus técnicas, la afectividad e incluso la constitución social de la percepción social y la configuración sociohistórica de los sentidos corporales (Classen, 1999; Le Breton, 2007; Synnott, 2003).

He denominado a este nivel “orden de las disposiciones”. Sin duda el término “disposiciones” se apega al razonamiento teórico de Pierre Bourdieu quien se refiere al *habitus* como “sistema de disposiciones duraderas y transferibles” (1991: 92) que estructuran la conformación corpóreo-afectiva

de nuestra subjetividad³. Philippe Corcuff ha llamado la atención al advertir que la noción “disposiciones” ha ido ganando un lugar cada vez más importante en la sociología y su aporte consiste en dar cuenta de cómo aquello que pareciera exclusivamente subjetivo e individual se entreteje con lógicas sociales complejas (2005). Por disposiciones podemos entender las *inclinaciones y tendencias* a percibir, sentir, hacer y pensar de una determinada manera y no de otra, mismas que han sido incorporadas por cada persona dependiendo de las condiciones objetivas de su existencia y de su trayectoria social, así como de su experiencia biográfica (Bourdieu, 1991 Corcuff, 1998, 2005).

Desde dicha perspectiva se establece que todo aquello que hacemos con “naturalidad”, como cómo nos movemos e incluso la experiencia de determinadas sensaciones, son resultado de *disposiciones*, esto es, tendencias e *inclinaciones* a actuar así y no de otro modo. Desde esta dimensión constitutiva del actor, el mundo resulta dado, supuesto y natural, y por lo mismo *disponible* pero sólo en la medida en que la experiencia ha sido formada de determinada manera y no de otra. El punto de partida para dar cuenta de lo anterior consiste en deconstruir eso que Max Scheler, denominó la formación de una “concepción del mundo relativamente natural” (*relativnatürliche Weltanschauung*). Para dicho cometido resulta central una recuperación de la tradición de la fenomenología en clave sociológica.

La familiaridad de la fenomenología con las ciencias sociales y en particular con la sociología se asocia a la obra del filósofo social vienés Alfred Schütz (Véase, 1972). Como sabemos dicho autor propuso volver al punto de vista subjetivo del actor, recuperar al “hombre olvidado” de las ciencias sociales “cuyas acciones y sentimientos” están en la base de todo el sistema (Schütz, 1974: 20). Randall Collins ha atinado en resumir cómo una de las preguntas que orientan el legado de Schütz en tanto heredero de la fenomenología husserliana es justamente responder a la pregunta de “cómo percibe la gente al mundo social a través de su experiencia” (1996: 285). Bajo dicha directriz la dimensión corpóreo-afectiva cobra un papel relevante en la perspectiva schütziana aunque no suficientemente desarrollado por éste, sino por otro fenomenólogo como veremos más adelante.

³ Inclusive hay para quienes *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* [1979] es quizá “la primera sociología de los sentimientos” (Lamo, 2001: 28).

Seguidor de Max Weber y de Edmund Husserl, Schütz encuentra en el “Sentido” (*Sinn*) el problema de la constitución de la realidad social⁴. Lo que captamos de la realidad, son sólo ciertos aspectos de ella, los que nos interesan para vivir, lo que nos es significativo (Schütz, 1995: 37). El “mundo de la vida cotidiana” (*Lebenswelt*) tiene una posición privilegiada entre las distintas áreas de realidad pues sólo dentro de ella es posible la comunicación con nuestros semejantes, gracias a “esquemas interpretativos” compartidos. Así pues, para este autor aquello que nos *orienta prácticamente* en el mundo son las “pautas interpretativas” que acumulamos en un “acervo de conocimiento” a lo largo de nuestra biografía y que funcionan como recetas de cocina para la operación práctica en el mundo. Dicha solución en clave interpretativa abre algunas preguntas, por ejemplo: ¿cómo es que la persona que “vive con ingenuidad” tiene a mano automáticamente los “complejos provistos de sentido” que son válidos para cada situación?; ¿cómo es que el tipo de conocimiento práctico no aparece en la conciencia de las personas ordenado bajo el esquema de medios y fines? y ¿por qué pese a ello resulta eficaz y con sentido?

No es el filósofo social vienés quien nos dará las respuestas sino el francés Maurice Merleau-Ponty. Para este autor en el cuerpo se condensa un tipo de saber práctico que nos orienta en el mundo. Lo anterior puede ilustrarse con el hábito, entendido como una actividad que realizamos cotidianamente en la que no reparamos conscientemente. El hábito no es una actividad instrumental (que plantea intencionalmente determinados medios para alcanzar ciertos fines) pero tampoco es una simple reacción frente al ambiente, es más bien una acción práctica: “Si el hábito no es un conocimiento, ni un automatismo, ¿qué es? Se trata de un saber que está en las manos, que no se da sino al esfuerzo corporal y que no puede traducirse por una designación objetiva” (Merleau-Ponty, 1957: 157). El carácter automático con el que comprendemos una situación particular es posible porque un vehículo del “sentido” es el cuerpo. Entendido este último no como una entidad biológica y fisiológica, sino como la manera en que el “sentido” se ha ins-

talado en lo más aparentemente natural y dado de las personas.

El cuerpo comprende, actuamos en el mundo con el cuerpo. Los canales de comprensión del mundo no pasan por una suerte de conciencia descorporeizada sino por “la situación del cuerpo frente a sus tareas” (Merleau-Ponty, 1957: 108). Gracias a este autor, entender la comprensión interpretativa desde la corporalidad se convierte en una posibilidad teórica. Desde dicha perspectiva, la comprensión interpretativa que originalmente aparece como un ejercicio de la conciencia descorporeizada trasciende sus fronteras mentales para incluir al cuerpo mismo. Con el cuerpo es posible establecer cursos de acción, como el costurero que no necesita pensar en su aguja y los hilos, sino se orienta en función de su motricidad cotidiana relacionada con su propia actividad, con su *práctica* (Merleau-Ponty, 1957: 114). Las pautas interpretativas se constituyen también en dimensiones corporales, de modo que los marcos de sentido que nos familiarizan con el mundo se instalan en el propio cuerpo.

Como es sabido, la percepción será el centro de análisis de este filósofo para quien percibir es atribuir significados al mundo, en otras palabras *sentir es interpretar*. Por ejemplo, nuestra visión no es sólo una reacción fisiológica a la luz, siempre miramos y damos sentido a lo que vemos. Justo ésta es la diferencia entre una cámara de video que no tiene “horizonte de sentido” y aquel que mira. En ese sentido la percepción de los colores resulta significativa, pues la sensibilidad cromática depende de muchos factores que no se ciñen exclusivamente a la fisiología: ⁵ “El hombre interpreta los colores, no los registra. Son ante todo categorías de Sentido y no resultan percibidos del mismo modo en las distintas sociedades humanas” (Le Breton, 2007: 80).

El punto de vista fenomenológico sobre el cuerpo ha sido central en la sociología, en la medida en que subraya cómo a pesar de que el cuerpo tiene características fisiológicas nunca es sólo un objeto físico, así como tampoco es sólo un objeto pasivo sino es *agente*, interpreta el mundo y establece cursos de acción (Turner, 1989; Entwistle, 2002; Duch y

⁴ Por *sentido* (*Sinn*) generalmente se alude a aquella dimensión que sociológicamente ha estado asociada a la “comprensión interpretativa” de la acción humana y que parte del supuesto de que el mundo en el que viven los seres humanos, tienen significados abiertos a diversas interpretaciones, tanto desde el ángulo del observador como del observado.

⁵ Por ejemplo algunos antropólogos de los sentidos han descrito cómo los inuits, un grupo de esquimales que habitan algunas regiones de Canadá y Alaska, son susceptibles de una multitud de matices de blanco, ello no es porque dispongan fisiológicamente de un mejor sentido de la observación, pero su entorno, su registro cultural y sus prácticas les permiten este refinamiento. Los maoríes de Nueva Zelanda distinguen un centenar de tonalidades del color rojo por el mismo motivo (Véase Le Breton, 2007: 82-83).

Melich, 2005). No obstante, la tradición fenomenológica carece de un sentido socio-histórico que puede completar una visión estrictamente sociológica del cuerpo (Entwistle, 2002). Otros sociólogos permiten construir un puente que resinifique el legado fenomenológico más allá de sus limitaciones, es el caso de Pierre Bourdieu quien sin negar sus filiaciones con la fenomenología, conecta al cuerpo con el contenido socio-histórico de su constitución⁶. Dicho autor reconoce el papel del conocimiento práctico que supone el mundo ordinario y la certeza de su existencia para las personas, cuestión planteada originariamente por la fenomenología.

Una de las carencias que este autor encuentra en la perspectiva fenomenológica consiste en que así como ésta puede dar cuenta de la experiencia ordinaria, no puede establecer las condiciones sociales de posibilidad de la misma. El llamado de Bourdieu consiste en historizar aquello que la fenomenología da por sentado:

Por lo tanto, hay que rehacer el análisis de la presencia en el mundo, pero historizándolo, es decir, planteado el problema de la elaboración social de las estructuras o los esquemas que el agente pone en funcionamiento para elaborar el mundo (y que excluyen tanto la antropología trascendente de tipo kantiano como una eidética a la manera de Husserl y Schütz y, tras ellos, la etnometodología, o incluso el análisis, por lo demás muy ilustrativo de Merleau Ponty), y examinando después el problema de las condiciones sociales absolutamente particulares que hay que cumplir para que sea posible la experiencia del mundo social en tanto que mundo evidente que la fenomenología describe sin dotarse de los medios para dar razón de él (Bourdieu, 1999: 193-194).

De este modo, para Bourdieu el “punto ciego” de la fenomenología consiste en su incapacidad de ver cómo la “comprensión inmediata” del mundo a través de la dimensión corpóreo-afectiva, tienen su base en la forma en que *socialmente* se han constituido los esquemas de percepción, clasificación y apreciación de las personas, estos es, en sus *disposiciones*: “El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la

capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades” (Bourdieu, 1999: 180).

Tras las huellas de Merleau Ponty, Bourdieu supone que las prácticas implican un “conocimiento por el cuerpo que garantiza una comprensión práctica del mundo, absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión” (Bourdieu, 1999: 180). De tal suerte que:

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende, en cierto sentido, demasiado bien, sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar (Bourdieu, 1999: 188).

El horizonte de familiaridad que provee el mundo es posible en tanto los esquemas cognitivos son producto de ese mismo mundo socialmente estructurado, de tal modo que los instrumentos de elaboración que emplea el agente para “conocer el mundo están elaboradas por el mundo” (*Ibid.*: 180). Para Bourdieu es necesario dejar atrás la tradición intelectual que ha considerado al cuerpo como obstáculo para el conocimiento, pues una perspectiva así ignora la especificidad del conocimiento práctico que tiene en el cuerpo a un cómplice central. Las categorías con las que pensamos, conocemos y sentimos el mundo sólo pueden entenderse en el marco de sus condiciones sociales de posibilidad.

En el mismo orden de razonamiento, algunas investigaciones han mostrado cómo las captaciones sensibles del mundo y el significado atribuido a éstas suponen una criba social (Classen, 1997, 1999; Synnott, 2003; Le Breton, 2007). Con ello podemos decir que la percepción sensible ya ha sido formada socialmente incluso antes de la biografía de las personas, sin que por ello sea imposible un matiz del orden sensible según la historia biográfica de los individuos. En la medida en que sentimos de modo distinto, los sentidos no son “pizarras” sobre las que se escriba el mundo, sino “filtros” diseñados por la urdimbre sociohistórica y biográfica de las personas. Cada sociedad elabora su “propio modelo sensorial” (Le Breton, 2007: 15) y cada individuo aprehende a *sentir* el mundo según su sociedad (Sabido, 2008).

⁶ Si bien Bourdieu realiza un fuerte cuestionamiento a las “filosofías del sujeto” en las que incluye a la fenomenología, este autor reconocerá la obra de Husserl, Schütz y Merleau-Ponty, en tanto plantearon la experiencia ordinaria de lo social (Bourdieu, 2000: 18, Crossley, 1995, 2001). Así reseña Bourdieu: “[...] ciertos fenomenólogos, Husserl mismo que le da función a la noción de *habitus* en el análisis de la experiencia antipredicativa, o Merleau Ponty, y también Heidegger, abren la vía a un análisis ni intelectualista ni mecanicista entre de la relación entre el agente y el mundo” (Bourdieu, 2000: 23).

En sus manifestaciones empíricas, dichos depósitos de conocimiento también se visibilizan fundamentalmente en las posturas, pronunciación, pliegues y movimientos que consideramos aparentemente naturales, como las formas de andar, mirar, sonarse o lavarse las manos, es decir, concretamente en lo que Marcel Mauss denominó: “técnicas corporales”. Esto es, en “la forma en que los hombres sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1979: 338). Actividades que implican específicos movimientos corporales como nadar, lavarse, golpear, bailar, dormir y otras, están socialmente reguladas y no podemos desprendernos fácilmente de dicho aprendizaje que se inscribe en el cuerpo. En la investigación empírica de Bourdieu existe una reminiscencia constante a dichas técnicas (Bourdieu, 2003; 2004), incluso forman parte del repertorio corpóreo que constituye al *habitus*:

Los esquemas de *habitus*, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso, luego fuera de las influencias de examen y del control voluntario: orientando prácticamente las prácticas, esconden, lo que se denominaría injustamente unos valores en los gestos más automáticos o en las *técnicas del cuerpo* más insignificantes en apariencia, como los movimientos de las manos o las maneras de andar, de sentarse o de sonarse, las maneras de poner la boca al comer o al hablar, y ofrecen los principios más fundamentales de la construcción y de la evaluación del mundo social (Bourdieu, 2002: 477. Las itálicas son mías).

Dada la impronta de Mauss en la obra de Bourdieu, no es casual que en la conferencia dedicada a las técnicas corporales de 1934, el primero señala que éstas implican un particular tipo de conocimiento socialmente aprendido, recurrente y práctico (Mauss, 1979: 340). Este tipo de movimientos tienen además un carácter *eficaz y tradicional*. Eficaz porque una técnica corporal supone un tipo de razón práctica gracias a la cual sabemos sin reflexionar que estamos haciendo lo correcto en determinada situación. Ese conocimiento es aprendido de forma imperceptible a lo largo de nuestras vidas; con él nos orientamos prácticamente en el mundo. Tradicional porque no hay técnica ni transmisión de la misma mientras no haya tradición. Es decir, el conocimiento práctico de dichas técnicas se aprende cotidianamente desde procesos tempranos de socialización de manera casi imperceptible. Claude Lévi-Strauss aduce cómo el aporte de Mauss ha consistido en mostrar que “La estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de

la educación de las necesidades y actividades corporales” (Lévi-Strauss, 1979: 14), desde las diversas formas en que es manipulado un bebé según la cultura, hasta las formas de tener relaciones sexuales pues “no hay nada más técnico que las posiciones sexuales” (Mauss, 1979: 355)⁷.

En tanto estudioso de las clasificaciones, Mauss elaboró una serie de principios clasificadores de las técnicas corporales basada en la edad y el género de las personas. Con ello destacó el carácter diferenciado del cuerpo, es decir, desde esta perspectiva, no existen técnicas corporales en general sino basadas en criterios de pertenencia específicos, como si se es hombre o mujer, niño o adulto; o bien si se pertenece a cierto grupo e incluso cierta clase social, como mostraría más adelante Bourdieu. Lo significativo de la enumeración de dichas técnicas – en ocasiones un tanto arbitraria – es cómo Mauss enfatiza que “la educación del niño está llena de lo que llamamos detalles, pero que son fundamentales” en la manera en que es posible lo social, posturas, movimientos y gestos que son en realidad hechos sociales.

3. Consideraciones finales

La elección de su punto de partida analítico es para el teórico una cuestión de decisión estratégica, pero no un mero e irrazonado *de gustibus non disputandum est*.

Randall Collins

Tiene razón Randall Collins cuando señala que en cuanto más insistimos en que los conceptos sociológicos sean empíricos y precisos más se visibiliza el aporte de los estudios sobre cuerpo y emociones. Aunado a ello la estrategia analítica no es un mero e irrazonado capricho, la necesidad de reflexionar respecto a niveles desde los cuáles dicho ámbito puede ser considerado, posibilita establecer su centralidad en el análisis de la constitución de lo

⁷ Igualmente para algunos historiadores, con esta breve conferencia, Mauss “muestra que el cuerpo es y tiene historia” (Le Goff y Truong, 2005: 20). También en *El proceso de la civilización* (1994) Norbert Elías lleva a cabo la tarea de estudiar algunas “técnicas del cuerpo”, en particular en la Edad Media y el Renacimiento europeo relacionada con procesos históricos complejos, tales como sonarse la nariz, lavarse, o el comportamiento en la mesa. Igualmente la obra de Michel Foucault no deja de recordar a Marcel Mauss en la medida en que demuestra que en Europa se establece una “tecnología política del cuerpo” (Le Goff y Truong, 2005: 26) que vincula procesos macroestatales con la microfísica del poder.

social. En este caso, lo anterior significa establecer cómo el ámbito corpóreo-afectivo es a la vez el ámbito al que se le asignan significados y al mismo tiempo generador de sentido. El cuerpo socialmente diferenciado es signo a interpretar y generador de estados afectivos, así como espacio fundamental de experiencia y productor de un tipo particular de sentido: el práctico. En suma, lo que hemos tratado de mostrar a la luz de ciertos enfoques, es cómo el ámbito-corpóreo afectivo es otra fuente de sentido tanto a nivel interpretativo como práctico. Hagamos pues un repaso de los principales aspectos a considerar.

En la interacción las personas se presentan ante los otros y tratan de adquirir información acerca de la situación o ponen en juego la que ya poseen, por razones prácticas definen una situación y actúan en consecuencia. Las personas definen fundamentalmente “marcos de sentido” con los que responden a la pregunta “¿qué es lo que está pasando aquí?” (Goffman, 2006: 11), y con ello establecen cómo deben comportarse y cómo los otros tendrían que actuar. Como vimos, en este proceso intervienen dimensiones cognitivas, emocionales y corporales pues las pautas de actuación se definen en función del conocimiento práctico de la situación, la congruencia del cuerpo y los estados afectivos que se viven *in situ*.

Algunos estudios han mostrado cómo en interacciones donde existe una balanza desigual en el equilibrio del poder, resulta significativo ver cómo dicha posición tiene efectos corpóreo-afectivos en quienes ahí participan. Por ejemplo, en las interacciones entre hombres y mujeres donde predomina la dominación masculina:

[...] tienden a imponerse el tono, la gramática y las expresiones del dominador masculino, para no hablar de cómo —a semejanza de otras relaciones asimétricas de poder— el dominador es quien normalmente inicia la conversación, la controla y decide cuando termina [...] En casos de subordinación extrema, como en la esclavitud y el racismo, es común observar que las personas tartamudean, lo cual manifiesta no un defecto del habla, ya que pueden hablar normalmente en otras situaciones, sino una vacilación provocada por el miedo a no expresarse correctamente (Scott, 2000: 55-56).

En dichas interacciones las personas se sienten incómodas y actúan en consecuencia, en su postura corporal puede advertirse dicho encogimiento simbólico y gestual. Una postura erguida, movimientos precisos y seguros denotan quién tiene el control de la interacción, mientras que los movi-

mientos vacilantes, tímidos o torpes expresan la carencia de contrapesos en la balanza de poder interaccional (Collins, 2009: 186). En países latinoamericanos dicha perspectiva abre una dimensión analítica fértil para la investigación empírica. Aspectos sumamente sutiles como una sonrisa o gesto, son ventanas analíticas para la explicación de lógicas sociales complejas.

Ahora, si bien es cierto que en las interacciones puede definirse una situación y negociarse las reglas (es decir, prevalece la contingencia y la posibilidad de que las cosas puedan ser de otro modo), el margen de *agency* no supone el libre arbitrio de las personas. Ante la labilidad y flexibilidad de las interacciones, se agrega una dosis de permanencia de ciertas condiciones sociales de posibilidad, por ejemplo, las posibilidades de encuentro y recurrencia a un mismo lugar dependen de adscripciones a ciertos círculos sociales y en ocasiones del acceso simbólico y material a los mismos. Así, desde este punto de vista pensar en el “orden de la interacción” como referente analítico implica considerar además de lo posible lo probable, por ello la necesidad de poner en juego al “orden de las disposiciones”.

Bajo este ángulo de lectura, el cuerpo ocupa un lugar protagónico, pero a diferencia de aquellos enfoques que aluden al cuerpo como el oasis de la contingencia (la posibilidad de diseñarlo, reinventarlo, construirlo) desde esta perspectiva, es en el cuerpo donde está inscrito el “orden de las disposiciones”, los modos de ser y hacer que no se inventan de la noche a la mañana. Este nivel analítico radicaliza el supuesto de que el cuerpo no es sólo un objeto físico. Si bien, tenemos un cuerpo que en última instancia muere y está sujeto a procesos fisiológicos, con la tradición fenomenológica ha quedado de manifiesto que con el cuerpo somos en el mundo y, más aún, con el cuerpo interpretamos el mundo, le atribuimos significado. Con Merleau-Ponty es posible considerar que la percepción es una experiencia corporal pero no física, si por ello se entiende “sin sentido”, sino significativa. Dicho campo de sentido se entretiene socialmente y no obedece a una conciencia individual.

La “comprensión” del mundo es posible desde el mismo cuerpo, porque desde su nacimiento (“hay hombres que usan cuna y hay otros que no”, decía Mauss) se ha estado expuesto al mundo social que proporciona tales esquemas interpretativos y de orientación. El conocimiento del mundo está en el propio cuerpo, las pautas de interpreta-

ción se canalizan en posturas, movimientos y gestos que nos hablan de un cuerpo en una situación específica y constituido de forma diferenciada, según su adscripción y jerarquización social. Hacer “hablar” al ámbito corpóreo afectivo significa develar las complicidades más soterradas e imperceptibles de las desigualdades, las jerarquías, los aprecio y los desprecios de una sociedad.

Plantear al “orden de las disposiciones” como nivel analítico para el estudio del cuerpo implica entender cómo además de las atribuciones de sentido que realizamos a la presencia corporal, el cuerpo mismo produce marcos de sentido. Es decir, dicho nivel analítico considera al cuerpo no sólo como objeto que se significa, sino como agente que construye significados con movimientos, gestos y posturas aparentemente “individuales” y de carácter supuestamente exclusivos de la fisiología. En cuanto a los referentes empíricos que cobran interés cognoscitivo para este recorte analítico se encuentran el estudio de la sensibilidad, las técnicas corporales, movimientos particulares del cuerpo que acompañan ciertas actividades inscritas en constelaciones culturales concretas⁸. Los automatismos más banales coinciden con condiciones sociales específicas y no es posible desprenderse fácilmente de éstos porque forman parte de nuestra memoria colectiva. En suma, dar voz a dicho ámbito visibiliza dimensiones que contribuyen a explicar por qué somos así y cómo podemos ser de otro modo.

⁸ Algunos autores han estudiado las actividades físicas y deportivas como otro camino para el estudio de las técnicas corporales (Vigarello y Holt, 2005; Vigarello, 2005). Del mismo modo sobresale el estudio de las posturas de campesinos y la relación de éstas con sus técnicas de baile (Bourdieu, 2004). También ha habido una exploración de las diferentes prácticas sexuales en las que están implicadas determinadas técnicas corporales (Matthews, 2005). A nivel regional podemos destacar la investigación de Juan Pablo Matta sobre las técnicas corporales de la mendicidad y la gestualidad desplegada para “dar lástima” (Matta, 2010: 27-35), entre otras.

. Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (2004) *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearn*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2003) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2002) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- _____ (2000) *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.
- _____ (1999) “El conocimiento por cuerpos” en: *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama. pp. 171-214.
- _____ (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- COLLINS, Randall (1997) “Fundamentos de una antropología de los sentidos”, texto completo, URL: <http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html>, última consulta 20 de junio de 2010.
- _____ (1999) “Other Ways to Wisdom: Learning through the Senses across Cultures” en: *International Review of Education*, Vol. 45, Nº. 3/4, pp-269-280
- _____ (2009) *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos, UAM-Azcapotzalco, UNAM-FCPYS, Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- _____ (1996) *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- CORCUFF, Philippe (2005) “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas” en: *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, *Revista Electrónica de Sociales*, México, UNAM, texto completo, URL: <http://www.culturayrs.org.mx/Revista/num4/corcuff.pdf>, última consulta 21 de junio de 2010.
- _____ (1998) *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza
- CROSSLEY, Nick (2001) “The Phenomenological Habitus and Its Construction” en: *Theory and Society*, Vol. 30, Nº. 1 (Feb, 2001), pp. 81-129.
- _____ (1995) “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology” en: *Body and Society*. Vol.1, Nº.1, pp.43-63.
- DUCH, Luis; MÉLICH, Joan (2005) *Escenarios de la corporeidad: Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta.
- ENTWISTLE, Joanne (2002) *El cuerpo y la moda*. Barcelona: Paidós.
- GOFFMAN, Erving (2006) *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas: Siglo XXI.
- _____ (2000) “Rubor y organización social” en: Goffman, E. (et. al.) *Sociologías de la situación*. Colección Genealogía del Poder, Nº 32. Madrid: Ediciones La Piqueta, pp. 41-58.
- _____ (1991) *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1979) *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.
- LE BRETON, David (2007) *Antropología de los sentidos*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- LAHIRE, Bernard (2006) *El espíritu sociológico*, Buenos Aires: Manantial.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (2001): “La sociología del siglo XX” en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 96, pp. 21-49.
- LE GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas. (2005) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós: Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979) “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en: Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 13-42.
- MATTA, Juan (2010) “Cuerpo, sufrimiento y cultura; un análisis del concepto de técnicas corporales para el estudio del intercambio lástima-limosna como hecho social total” en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, CEA-UNCONICET, Nº2, Abril, pp.7-35.
- MAUSS, Marcel (1979) “Técnicas y movimientos corporales” en: Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 337-356.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1957) *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SABIDO, Olga (2009) “El extraño” en: León, E.(Ed.) *Los rostros del otro*. Barcelona: Anthropos-CRIM, pp. 25-57.

- _____ (2008) "Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible" en: *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, Vol. XXVI, Núm. 78, septiembre-diciembre, pp. 617-646.
- _____ (2007a) "El sentir de los sentidos y las emociones en la sociología de Georg Simmel" en: Sabido, O. (Coord.) *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona: Antrhopos, pp. 112-127
- _____ (2007b) "El cuerpo y sus trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología" en: Zabludovsky, G., *Sociología y cambio conceptual*. México: Siglo XXI, UNAM y UAM-A, pp. 211-230.
- SCHÜTZ, Alfred (1972) *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidós
- _____ (1974): *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1995) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SCOTT, James (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: ERA.
- SIMMEL, Georg (1986a) *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 tomos. Madrid: Alianza
- _____ (1986b) *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- _____ (2002) *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- SYNNOTT, Anthony (2003) "Sociología del olor" en: *Revista Mexicana de Sociología*, (México, UNAM) año 65, núm. 2, (Abril-junio), pp. 431-464.
- TURNER, Bryan (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VIGARELLO, Georges (2005) "Higiene corporal y cuidado de la apariencia física" en: Corbin, A. (Dir.) *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Volumen 2. Taurus: Madrid, pp. 281-293.
- VIGARELLO, Georges y HOLT, Richard (2005) "El cuerpo cultivado: gimnastas y deportistas en el siglo XIX" en: Corbin, A. (Dir.) *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Volumen 2. Taurus: Madrid, pp.295-354