

Una reflexión teórica sobre el cuerpo. A propósito de una contingencia sanitaria*

Olga Sabido Ramos

A Rolando, taumaturgo

Introducción

LA MAÑANA DEL 24 de abril de 2009, los encabezados de los principales diarios del país despuntaron con la siguiente noticia: paran clases en todos los niveles educativos en el Distrito Federal y Estado de México, desde preescolar hasta universidades. Un brote epidémico de influenza se había desatado. La nomenclatura del nuevo virus (gripe porcina, gripe mexicana) resultó no ser neutra ni libre de interés, ninguna palabra lo es. Finalmente y tras algunos efectos laterales que suscitó el nombre de la enfermedad, la Organización Mundial de la Salud denominó oficialmente a dicha afectación como Nueva Influenza Humana A (H1N1), que en pocos días se extendió por todo el mundo convirtiéndose en pandemia.

Más allá del conocimiento científico que a la postre arrojarán las investigaciones respecto a este nuevo virus, sociológicamente interesa destacar cómo pueden ser abordados teóricamente los significados atribuidos a prácticas sociales donde el cuerpo es el principal orquestador. En particular, aquí se destacará el significado del llamado a modificar o enfatizar determinadas “técnicas corporales” asociadas al mantenimiento de la higiene y prevención

*Agradezco los comentarios y las sugerencias de quienes en el anonimato dictaminaron este escrito. Éste forma parte de una serie de reflexiones inscritas en el marco de un proyecto de investigación más amplio intitulado *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Una aproximación desde la sociología*, aprobado y financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (núm. 106627) y coordinado por mi colega la doctora Adriana García Andrade.

del contagio. Prácticas que por cotidianas y recurrentes parecerían parte natural del diario acontecer, tales como lavarse las manos, toser, estornudar, sonarse la nariz o saludar de beso y mano; mismas que fueron puestas a discusión tanto por los legos como por expertos. Y es que el acontecimiento señalado hizo evidente la presencia del referente básico de la experiencia, el cuerpo.

Desde la década de los sesenta, diversas disciplinas coinciden en que preguntarse por el cuerpo implica ir más allá de sus referentes físicos, de manera que a la aparente naturalidad del cuerpo subyace la construcción social del mismo. Entre otros elementos, ello ha posibilitado la consolidación del cuerpo como un objeto de estudio pertinente en las ciencias sociales en general y en la sociología en particular. No obstante, esta carga constructivista comienza a ser un lastre cuando más allá de explicar por qué y de qué manera se construye el cuerpo, asume dicho supuesto como algo auto-explicado y se dedica simplemente a describirlo. Hoy día prevalecen estudios ricos en descripción pero pobres en términos de categorías y niveles analíticos que permitan pensar el cuerpo como un problema sociológico.

El objetivo de este escrito es la propuesta de un nivel analítico que posibilite ir más allá de lo que empieza a convertirse en un incómodo lugar común que señala que el cuerpo es una construcción social. Y es que cabría preguntarse, ¿cómo es que si el cuerpo es una construcción aparece como algo inmutable? ¿Por qué si lo cultural es arbitrario parece algo tan natural e innato en nuestra vida cotidiana? Dicho cuestionamiento ha sido destacado por algunos autores que en esta ocasión serán convocados para establecer un nivel de análisis sociológico plausible. He denominado “orden de las disposiciones” al nivel analítico que puede dar cuenta de ello. En éste se rescatan los razonamientos de autores como Maurice Merleau-Ponty, Pierre Bourdieu y Marcel Mauss, principalmente, pues su legado permite visibilizar cómo en el cuerpo lo social opera de forma duradera, subterránea, sin intención, pero eficaz y práctica. En otras palabras, bajo este recorte analítico se hace visible la variedad de recursos de sentido que atraviesan al cuerpo y el proceso de constitución del mismo.

En la medida que el uso del legado teórico cobra sentido a partir del tratamiento de un problema en específico (García, 2009) se destacarán algunos de los significados que tienen ciertas prácticas en el marco de la pandemia del virus de la influenza tipo A (H1N1). Dadas las diversas manifestaciones suscitadas y que sin duda generarán posteriores problemas de investigación, en particular aquí se destacarán sólo determinadas prácticas y sus respectivas atribuciones de sentido, como el llamado a instituir o modificar técnicas corporales relacionadas con el cuidado del cuerpo y la prevención del contagio. La intención de este ejercicio es privilegiar una dimensión específica de lo

social donde el cuerpo se convierte en el principal recurso de sentido. Al mismo tiempo, dicha sensibilidad teórica pretende explicar sociológicamente el significado de ciertas reacciones aparentemente inconexas y marginales de determinadas lógicas sociales.

El texto está dividido en dos apartados centrales con sus respectivos subapartados y una reflexión conclusiva. La primera parte desarrolla lo que aquí se considera “orden de las disposiciones”, un nivel analítico que permite delimitar problemas y referentes empíricos específicos para el estudio del cuerpo. Igualmente se destacan los razonamientos de los principales autores que posibilitan pensar en un ángulo de lectura específico para llevar a cabo dicha tarea, así como una recapitulación de dichos aportes. El segundo apartado describe las técnicas corporales que fueron promovidas por organismos gubernamentales en medio de la contingencia sanitaria. A luz del ángulo de lectura previamente trazado se añaden algunos de los significados que implican dichos usos del cuerpo. Por último enunciaré las principales apreciaciones que posibilita el estudio del cuerpo desde el orden de las disposiciones.

El “orden de las disposiciones”

Hasta hace poco pensar en el cuerpo nos remitía invariablemente al saber-bio-médico; vísceras, funciones, procesos fisiológicos y bioquímicos constituían los primeros referentes al pensar en éste. Dicho discurso funcionaba como pared cognitiva que impedía pensar en el cuerpo como nicho del sentido empapado de historia, en tanto que cuando se pensaba en éste inmediatamente desfilaban imágenes que lo colocaban únicamente como un objeto.¹ De un par de décadas a la fecha, en las ciencias sociales se ha hecho un llamado al estudio del cuerpo bajo una criba que incorpore las diversas disciplinas para dar cuenta de cómo aquello que parece natural está atravesado por la historia y las estructuras sociales. De modo que desde los años ochenta y desde diversos frentes, numerosas investigaciones, encuentros y publicaciones se han encargado de mostrar cómo lo que aparece como algo innato es también adquirido y que las concepciones, significados y representaciones del cuerpo cambian a lo largo de la historia y son distintas para las personas de acuerdo con sus diferentes adscripciones.²

¹ Muchas investigaciones socio-históricas han dado cuenta de ello, entre las más representativas están Turner (1989; 1994); Le Breton (1995); Elias (1989); Faure (2005); Mandressi (2005); y Porter y Vigarello (2005), entre otras.

² A estas alturas, la literatura es innumerable; no obstante, conviene poner énfasis en cómo todo objeto de investigación sociológica se desarrolla en comunidades de conocimiento especí-

Un déficit que encontramos en la extensa producción sobre el tema, es su alto contenido descriptivo en detrimento de ejes conceptuales y categorías que permitan pensar teóricamente el problema. Para el caso del estudio del cuerpo he señalado que existen al menos dos niveles analíticos (Sabido, 2007) que permiten hacer del cuerpo un objeto de estudio metodológicamente controlado. Dichos niveles son:

- a) El “orden de la interacción” y,
- b) El “orden de las disposiciones”.³

Respecto al primero,⁴ encontramos todo un linaje sociológico que ha señalado cómo en la copresencia de dos o más personas el cuerpo siempre dice algo (a veces de forma intencional y otras no, como el caso del sonrojo).⁵ Es decir, el cuerpo siempre es fuente de información y al mismo tiempo vehículo de manifestaciones emocionales. Ello supone asumir que las interacciones se realizan por personas de carne y hueso, seres corporeizados que no pueden poner entre paréntesis su corporalidad ni los efectos que los otros producen en ésta. En una conversación, no sólo las palabras producen marcos de sentido

ficas, ubicadas geográfica y culturalmente, y además atravesadas por dinámicas históricas, políticas, religiosas y sociales diversas; ello posibilita la emergencia de determinados problemas de investigación que se consolidan de acuerdo con el grado de institucionalización así como de profesionalización de la disciplina. Así, es importante señalar cómo para algunas comunidades el estudio sociológico del cuerpo tiene ya una amplia trayectoria, como lo demuestra el caso de la revista *Body and Society*, cuyo primer número aparece en 1995 bajo el auspicio editorial de SAGE y el comando de Mike Featherstone y Bryan S. Turner (1995).

³ En otro escrito denominé a este nivel como el ámbito en el que la “historia se vuelve cuerpo” (Sabido, 2007). He venido desarrollando de una manera mucho más puntual este ángulo de lectura (Sabido, 2009). En dicho proceso, la antropología filosófica propuesta por Emma León, y en particular la categoría de “ontologías culturales”, han orientado una sensibilización significativa respecto a dicha dimensión de análisis (León, 2005).

⁴ Como lo explicita Erving Goffman, el “orden de la interacción” es: “[aquel] 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). Desde Georg Herbert Mead hasta Erving Goffman y algunos de sus herederos han establecido cómo siempre atribuimos significado al cuerpo, a su aspecto, signos y gestos (Mead, 1991; Goffman, 1979; 1991; 2000; Joas, 2002: 129). Recientemente, Randall Collins se coloca como uno de los autores contemporáneos que resignifican este legado y supera los déficits del interaccionismo simbólico a partir de una lectura cruzada entre Goffman y Durkheim para el estudio del cuerpo y las emociones (Collins, 2009). Los estudios sobre la apariencia, tatuajes, moda, estigmas, construcción de estereotipos (género, edad, étnicos), entre otros, se colocan generalmente en este nivel analítico.

⁵ En la interacción pueden darse definiciones de la situación incómodas y embarazosas para las personas, la aparición del sonrojo como manifestación de vergüenza se relaciona con dicho proceso (Goffman, 2000).

y orientación, sino las pausas, los silencios, acentos, entonaciones y gesticulaciones en ocasiones se sobreponen a la producción de sentido. Autores como Georg Simmel, Georg Herbert Mead, Erving Goffman y recientemente Randall Collins contribuyen significativamente a este nivel. En este escrito no desarrollaré dicho nivel analítico (*cf.* Sabido, 2007; 2008); en su lugar busco describir las contribuciones teóricas del segundo nivel en aras de enumerar los principales elementos heurísticos que éste aporta para la investigación y la posibilidad de explicar sociológicamente ciertas prácticas donde el cuerpo es el actor principal.

Este nivel analítico puede denominarse “orden de las disposiciones”. He elegido el término disposiciones pues, como señala Philippe Corcuff (2005), la noción ha ido tomando progresivamente un sentido fuerte en la sociología en tanto permite explicar cómo lo más aparentemente subjetivo e individual se entreteje con lógicas sociales complejas. En dicho sentido interesa dar cuenta de cómo el cuerpo está atravesado por la sociedad y sus estructuras, y al mismo tiempo sus manifestaciones producen sociedad. Como se advierte, el término se relaciona con la definición del concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, entendido como el “sistema de disposiciones duraderas y transferibles” (Bourdieu, 1991: 92) que estructuran socialmente nuestra subjetividad y la conformación de nuestro mismísimo cuerpo. Así, 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).

En dicho sentido, el “orden de las disposiciones” está relacionado con la necesidad de dar cuenta sociológicamente de dos aspectos. El primero está relacionado con el hecho de establecer que aquello que realizamos con naturalidad, como nuestras “técnicas corporales” e incluso la experiencia de algunas sensaciones que parecieran responder a aspectos estrictamente subjetivos e individuales, son resultado de una serie de disposiciones, esto es, tendencias e inclinaciones a actuar así y no de otro modo, que no son más que resultado de la incorporación de determinadas condiciones sociales.

El segundo alude a cómo, si bien es cierto que en las interacciones se manifiesta vívidamente la forma en que las personas asignan determinados significados al cuerpo, es preciso señalar que éstos no son propiedades emergentes del “orden de la interacción” sino de procesos históricos que van modificándose a largo plazo y que varían espacio-temporalmente incluso en una misma sociedad que nunca es homogénea. Así, este nivel obedece a la necesidad de considerar procesos de muy largo plazo que no sólo están más

allá del “orden de la interacción” sino también de la biografía de las personas; configuraciones que las condicionan (mas no las determinan) para constituir su cuerpo y sus mismísimos movimientos de una manera específica.

Brevemente voy a destacar las principales tesis que enriquecen la conformación de este nivel a partir del legado de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Pierre Bourdieu (1930-2002) y Marcel Mauss (1872-1950). No se trata de hacer una síntesis sobre cada uno de estos autores —trabajo que merecería un escrito aparte— sino que sólo destacaré los aportes de sus respectivos ángulos de lectura que permiten constituir un nivel de análisis sociológico del cuerpo. Como se podrá advertir la exposición no es cronológica, sino obedece a una lógica que permita rescatar los argumentos más abstractos hasta llegar a los más concretos y referentes empíricos específicos que dichos razonamientos aportan.

Maurice Merleau-Ponty

Seguidor del programa fenomenológico encabezado por Edmund Husserl, Merleau-Ponty se compromete con dicho programa, que presta atención a la experiencia y lo vivido. Al mismo tiempo pone en tela de juicio el idealismo de una conciencia pura y, a diferencia del maestro, para este autor el punto de partida no es un ego trascendental sino sujetos encarnados en relación con otros. Bajo tal supuesto, los seres humanos no obedecen a una constitución trascendental de carácter metafísico, antes bien *tienen* y *son* cuerpo, su existencia tiene anclaje en el cuerpo. En la filosofía, lo anterior suponía reinstaurar a las personas en el mundo, además de establecer que son con otras en el tiempo y el espacio (Dosse, 2004; Entwistle, 2002; Turner, 1989; Calero, 2007).

Si bien Husserl ya había considerado la intersubjetividad como la base del mundo de la vida (Husserl, 1984; 1998), es Merleau-Ponty quien llega a una versión más acabada de la interrelación entre sujetos encarnados en términos de *intercorporalidad*. Para este autor, dicha noción denota un vínculo carnal primordial entre los seres humanos (Crossley, 1995: 57). De manera que el gran mérito del filósofo francés consistió en darle anclaje corpóreo a la existencia y a la relación entre las personas en la medida que tienen cuerpo. Podemos notar que en este autor existe un engranaje entre conciencia, cuerpo y sociedad en tanto que: “Ser una conciencia, o más bien, ser una experiencia significa comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos, en vez de estar al lado de ellos” (Merleau-Ponty, 1957: 104). No es banal el aporte de dicho enunciado, pues con ello Merleau-Ponty permitía considerar cómo en la copresencia las personas añaden a sus intercambios lin-

güísticos posturas y movimientos corporales que constituyen poderosos marcos de sentido. Así, en una interacción, las personas experimentan los efectos recíprocos que implica la sola presencia corporal, como la mirada que se confieren dos personas en el tránsito por el espacio público.⁶

Lo cierto es que con Merleau-Ponty, el cuerpo deja su lugar biológico y deviene en condición existencial y social fundamental. Tras un rechazo abierto al clásico dualismo mente y cuerpo, éste insiste en que el cuerpo nunca es tan sólo un objeto físico, sino y principalmente “es el vehículo del ser en el mundo” (Merleau-Ponty, 1957: 88). Conocemos el mundo en la medida que nuestro cuerpo está ahí, ubicado con otros en un espacio y tiempo determinados. Como es sabido, la percepción será el centro de análisis de este autor 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, pues siempre miramos y damos sentido a lo que vemos.

Más aún, 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. De manera que 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 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).⁷ Así, con Merleau-Ponty, entender la comprensión desde la corporalidad se convierte en una posibilidad teórica. La comprensión que originalmente aparece como un ejercicio de la conciencia descorporeizada tras-

⁶No es casual que el concepto de copresencia enunciado por Giddens abrevie en gran medida de una dosis de fenomenología merleau-pontyana, así como del legado goffmaniano, al respecto el sociólogo inglés señala que: “Goffman puso mucho cuidado en analizar este fenómeno, en particular con respecto al ‘rostro’, pero quizá las reflexiones más elocuentes sobre la cuestión se encuentran en Merleau-Ponty” (Giddens, 1998: 99).

⁷Puede aclararse más el punto con la siguiente ilustración de Merleau-Ponty sobre la actividad de un costurero: “De igual modo, el sujeto colocado ante sus tijeras, su aguja y sus tareas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos porque no son objetos a encontrar en el espacio objetivo, huesos, músculos y nervios, sino facultades ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, objetivo central de los ‘hilos intencionales’ que lo liga a los objetos dados” (Merleau-Ponty, 1957: 114).

ciende sus fronteras mentales para incluir el 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 que se orienta en función de su motricidad cotidiana relacionada con su propia actividad, con su práctica. Así, 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.

El punto de vista fenomenológico sobre el cuerpo ha sido central en la sociología, en la medida 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 agente, interpreta el mundo y establece cursos de acción (Turner, 1989; Entwistle, 2002; Duch y Mélich, 2005). No obstante, la tradición fenomenológica carece de un sentido socio-histórico que puede completar una visión estrictamente sociológica del cuerpo. Otros sociólogos permiten construir un puente que resignifique el legado fenomenológico más allá de sus limitaciones. Consideraré a Pierre Bourdieu como referente principal.

Pierre Bourdieu

Sin negar sus filiaciones con la fenomenología, podemos encontrar en Bourdieu esa criba sociológica que conecta el cuerpo con el contenido socio-histórico de su constitución.⁸ 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:

El modo de conocimiento que podríamos llamar fenomenológico se propone reflejar una experiencia que, por definición, no se reflexiona, la relación primera de familiaridad con el entorno familiar, y sacar así a la luz la verdad de esta experiencia que por muy ilusoria que pueda parecer desde un punto de vista objetivo, sigue siendo perfectamente cierta en tanto que experiencia. (Bourdieu, 1991: 48)

⁸ 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 que plantearon la experiencia ordinaria de lo social (Bourdieu, 1996: 18; Bourdieu y Wacquant, 1995; Crossley, 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 de la relación entre el agente y el mundo" (Bourdieu, 1996: 23).

No obstante, la insuficiencia que encuentra específicamente en el enfoque fenomenológico radica en que si bien dicha perspectiva puede dar cuenta de la experiencia ordinaria, no puede establecer las condiciones sociales de posibilidad de la misma. Este déficit consiste en que,

no puede ir más allá de una descripción de lo que caracteriza propiamente la experiencia vivida del mundo social, es decir, la aprehensión de este mundo como evidente, como dado por supuesto: es así porque excluye la cuestión de las condiciones de posibilidad de esta experiencia, a saber, la coincidencia de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas que procura la ilusión de la comprensión inmediata, característica de la experiencia práctica del universo familiar, y excluye de esta experiencia, al mismo tiempo, cualquier interrogación sobre sus propias condiciones de posibilidad. (Bourdieu, 1991: 48)⁹

Así, el sociólogo francés señala que la ilusión de la comprensión inmediata tiene su base en la forma en que socialmente se han constituido los esquemas de percepción, clasificación y apreciación de las personas, esto es, 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).

Bourdieu llevará la discusión hasta el ámbito mismo de la acción social cuando señala que la comprensión inmediata del mundo está dada en la predisposición del agente que comprende, porque desde su nacimiento ha estado expuesto al mundo social. De esta manera, el concepto de acción social llega a ser releído desde otra idea de sentido denominada sentido práctico, que implica sin más el sentido del cuerpo. Tras las huellas de Merleau-Ponty, Bourdieu supone que la acción social es menos intencional de lo que pensamos, pues las prácticas implican un “conocimiento por el cuerpo que garantiza una comprensión práctica del mundo, absolutamente diferente del acto

⁹Para Bourdieu se necesita 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, planteando 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).

intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión” (Bourdieu, 1999: 180).¹⁰ Es por ello que:

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instauro en la relación de exterioridad de una conciencia concedora. 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)

Así, la naturalidad del mundo familiar supone que lo que ahí se ejecuta es en todo momento razonable, necesario y con sentido. La apariencia de tal naturalidad y necesidad se relaciona con la manera en que arbitrariamente la sociedad se ha incardinado, y sus regularidades se han vuelto cuerpo: “Dicho de otro modo, el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo” (Bourdieu, 1999: 180).

Con lo anterior, Bourdieu cuestiona la tradición intelectual que ha considerado al cuerpo como obstáculo para el conocimiento o como accesorio secundario para la generación de sentido. Una perspectiva así ignora la especificidad del conocimiento práctico que tiene en el cuerpo un instrumento central. Sin embargo, es Bourdieu quien establece cómo, si bien es cierto que la mente está en el cuerpo, las categorías con las que pensamos y conocemos el mundo sólo pueden entenderse en el marco de sus condiciones sociales de posibilidad. Así, más allá de Merleau-Ponty, con Bourdieu podemos decir que no existe una percepción de la realidad sin más, sino una percepción social que implica la incardinación de clasificaciones y jerarquías sociales. La sedimentación de ese saber depositado en el cuerpo se relaciona con que una sociedad diferenciada, clasificada y jerarquizada lo trasmite desde el nacimiento a los cuerpos igualmente diferenciados. De modo que el sentido práctico no es otra cosa que:

¹⁰Ello no quiere decir que existe una “irracionalidad” de las acciones, sin finalidad, intención u objetivos, sino más bien: “Son razonables sin ser producto de un designio razonado, habitadas por una especie de finalidad objetiva sin estar conscientemente organizadas en relación a un fin explícitamente constituido; inteligibles y coherentes sin que procedan no obstante de una voluntad de coherencia y de una decisión deliberada; ajustadas al futuro sin ser el producto de un proyecto o de un plan” (Bourdieu, 1991: 89).

necesidad social que deviene naturaleza, convertido en principios (esquemas) motores y en automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y a través de lo que en ellas permanece oscuro a los ojos de sus productores y por donde se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean sensatas, es decir, estén habitadas por un sentido común. Lo que hacen los agentes tiene más sentido de lo que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen. (Bourdieu, 1991: 118)

De modo que las regularidades establecidas socialmente se infiltran hasta en los músculos, los nervios y los movimientos del cuerpo. En sus manifestaciones empíricas destacan fundamentalmente las técnicas corporales. Cabe señalar que en la amplia investigación empírica que realiza el sociólogo francés existe una reminiscencia constante a dichas técnicas (Bourdieu, 2003; 2004), incluso forman parte del repertorio corpóreo que constituye el *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, el resaltado es mío)

De esta manera, para Bourdieu, si bien es cierto que el cuerpo está en el mundo social, es necesario enfatizar cómo es que el mundo social también está en el cuerpo. La sociedad se inscribe pues en el cuerpo, en las posturas, pronunciación, pliegues y movimientos que consideramos aparentemente naturales, como las formas de andar, mirar, sonarse o lavarse las manos. Esta agudeza y sensibilidad teórica tiene, entre otros precursores, al siguiente autor, sobrino del reconocido sociólogo clásico Émile Durkheim.

Marcel Mauss

En una invaluable conferencia intitulada “Técnicas y movimientos corporales”, que dictó el 17 de mayo de 1934 ante la Sociedad de Psicología, Mauss señala que por técnicas corporales alude a “la forma en que los hombres sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (Mauss,

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. Aquí la tradición se entiende como la memoria de la costumbre que se instala también en el cuerpo y, lo más significativo, que logra transmitirse por generaciones.

Su charla comienza con una serie de referencias relacionadas con su participación en la primera guerra mundial dentro de las unidades de combate inglesas en calidad de intérprete (Páez, 2002: 299). De forma etnográfica, Mauss descubre que la marcha del ejército inglés, su frecuencia, paso y balanceo es distinta a la marcha francesa. En un intento fallido por incorporar una banda francesa al regimiento de Worcester, los soldados se topan con la imposibilidad de combinar el nuevo ritmo como su técnica corporal aprendida. Mauss señala igualmente cómo en una ocasión estando enfermo en Nueva York observó que el andar de las enfermeras le resultaba familiar, se percató de que ese caminar lo había observado en el cine y al regresar a Francia comprobó que el estilo de andar americano estaba de moda gracias a los filmes estadounidenses. Dichos hechos lo llevan a señalar que: “La posición de los brazos y manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de no sé qué movimientos y mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos” (Mauss, 1979: 339). Para el seguidor de Émile Durkheim, lo anterior implica un particular tipo de conocimiento socialmente aprendido, recurrente y práctico:

Durante muchos años he pensado sobre esta idea de la naturaleza social del “hábitus” y observen cómo lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que “costumbre”, el “*exis*”, lo “adquirido” y la “*facultad*” de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos [...]. Estos “hábitos” varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición. (Mauss, 1979: 340)

De modo que estos movimientos del cuerpo son técnicas entendidas como toda actividad 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 nuestra vida; 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 conocimien-

to práctico de dichas técnicas se aprende cotidianamente desde procesos tempranos de socialización de manera casi imperceptible.

Como estudioso de las clasificaciones, Mauss elabora una serie de principios clasificadores de las técnicas corporales basada en la edad y el género de las personas (Cuadros 1 y 2). Con ello destacó el supuesto fundamental que alude al carácter diferenciado del cuerpo; es decir, no existen técnicas corporales en general, sino que están basadas en criterios de pertenencia específicos, como si se es hombre o mujer, niño o adulto, etc. Además, señala la necesidad de una perspectiva multidisciplinaria que permita dar cuenta de tales diferencias, desde la sociología, la fisiología, la psicología y la antropolo-

Cuadro 1

<i>Clasificación</i>	<i>Técnicas corporales</i>
1. Según los sexos	La forma de cerrar el puño
2. Por motivo de la edad	Ponerse en cuclillas
3. En relación con su rendimiento	Adiestramiento de habilidades
4. Transmisión de las formas técnicas	Asignaciones de valor al lado derecho e izquierdo (uso de las manos)

Cuadro 2

<i>Clasificación</i>	<i>Técnicas corporales</i>
1. Técnicas de la infancia. Crianza y alimentación del niño	Formas de parir Formas de amantar Destete El uso o no de la cuna
2. Técnicas de la adolescencia	Iniciación y entrenamiento
3. Técnicas del adulto	1º Técnicas del sueño 2º Estado de vela 3º Técnicas de la actividad y el movimiento: correr, danzar, saltar, trepar, descenso, natación, movimientos de fuerza 4º Técnicas del cuidado del cuerpo: frotar, lavar, enjabonar. Cuidado de la boca, higiene de las necesidades naturales 5º Técnica de la consumición: comer, beber 6º Técnicas de la reproducción 7º Técnicas del cuidado de lo anormal

gía, pues si bien hay cosas que “nosotros consideramos hereditarias [...] en realidad, son de orden fisiológico, psicológico o social” (Mauss, 1979: 345). Lo significativo de la enumeración de dichas técnicas —en ocasiones un tanto arbitrarias—¹¹ es cómo Mauss enfatiza en que “la educación del niño está llena de lo que llamamos detalles, pero que son fundamentales”, posturas, movimientos y gestos son en realidad hechos sociales.

En la introducción a la obra del autor, Claude Lévi-Strauss destacó cómo el gran aporte de Mauss consistió 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). Asimismo, para algunos historiadores con este escrito Mauss “muestra que el cuerpo es y tiene historia” (Le Goff y Truong, 2005: 20).

Con este breve y coloquial escrito, Mauss inaugura una vía de análisis fundamental para el estudio del cuerpo. Incluso Lévi-Strauss hará un llamado a las ciencias sociales en la medida que,

Sería de desear que una organización internacional, como es la UNESCO, se ocupara de llevar a cabo el programa presentado por Mauss [...]. Si los *Archives internationales des techniques corporelles* realizaran el inventario de todas las posibilidades del cuerpo humano, de los métodos de aprendizaje y de los ejercicios empleados para el montaje de cada técnica, llevarían a cabo una labor de carácter realmente internacional [...] al mismo tiempo se crearía un patrimonio común y accesible a toda la humanidad. (Lévi-Strauss, 1979: 16)

En aras de seguir directa o indirectamente dicho proyecto, para algunos autores *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* [1939, 1976] (1994) de Norbert Elias, 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 que demuestra que en Europa se establece una “tecnología política del cuerpo” (Le Goff y Truong, 2005: 26) que vincula procesos macroestatales

¹¹ Coincido con David Le Breton cuando señala que con esta conferencia Mauss no estaba lanzando un programa de investigación acabado y contundente. Más bien estaba subrayando la validez heurística de un concepto con el que “invitaba a los investigadores a ejercer su imaginación sociológica al ocuparse de este tema” (Le Breton, 2002: 42).

con la microfísica del poder. Por otra parte, no cabe duda de que la obra de Pierre Bourdieu ha destacado cómo las técnicas corporales suponen procesos diferenciados no sólo por edad y género sino también por la clase social (Bourdieu, 2002).

En el marco de las líneas de investigación en torno a las técnicas corporales, David Le Breton señala cómo el plan programático de Mauss fue retomado en Francia por la revista *Geste e Image*, donde la descripción minuciosa de algunos movimientos tomaron el cine, video y la fotografía como recursos técnicos para el registro de la investigación de técnicas corporales específicas (Le Breton, 2002: 44). Otros autores han estudiado las actividades físicas y deportivas como otro camino para el estudio de las técnicas corporales (Vigarello y Holt, 2005; Vigarello, 2005). Sobresale igualmente el estudio de las posturas de campesinos y la relación de éstas con sus técnicas de baile (Bourdieu, 2004). Ha habido también una exploración de diferentes prácticas sexuales en las que están implicadas determinadas técnicas corporales (Matthews-Grieco, 2005). De manera que las vetas de investigación que inaugura la conferencia de 1934 han dejado una impronta significativa en el campo de los estudios del cuerpo en las ciencias sociales en general y la sociología en particular.

Las líneas teóricas de reflexión sobre las cuales he destacado la problemática de entender el cuerpo en el “orden de las disposiciones”, pueden sintetizarse como se enumera a continuación:

- a) El cuerpo no es 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 sino significativa. Dicho campo de sentido se entretreje socialmente y no obedece a una conciencia individual.
- b) En consecuencia, la “comprensión” del mundo es posible desde el cuerpo mismo, 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 interpretación 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.

- c) Los automatismos más banales coinciden con condiciones sociales específicas y no es posible desprenderse fácilmente de éstos porque forman parte de nuestra memoria colectiva. Retomando las palabras de Le Breton puede decirse cómo “La memoria de una comunidad humana no reside solamente en las tradiciones orales o escritas, también se teje en lo efímero de los gestos eficaces” (Le Breton, 2002: 46). Asimismo, tras los movimientos del cuerpo, las posturas y los gestos se esconden significados e incluso categorías axiológicas que se han instalado en la propia motricidad corpórea, como lo expresa la atribución moral que puede tener el dicho de “andar derecho o con la frente en alto” o ser un “mano larga”.

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 el 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 exclusivo de la fisiología. En cuanto a los referentes empíricos que cobran interés cognoscitivo para este recorte analítico se encuentran las técnicas corporales, movimientos particulares del cuerpo que acompañan ciertas actividades inscritas en constelaciones culturales concretas. Llegados a este punto es momento de destacar algunas líneas de investigación que inaugura dicho nivel analítico a propósito de la contingencia sanitaria recientemente experimentada.

El significado de las técnicas del cuidado del cuerpo. A propósito de una contingencia sanitaria

Ante la experiencia de la influenza A (H1N1), vivida a finales de abril de 2009, las autoridades sanitarias emitieron una serie de medidas preventivas, entre las que llamaba la atención el replanteamiento y las indicaciones respecto a ciertas técnicas corporales relacionadas específicamente con el cuidado del cuerpo: cómo lavarse las manos; cómo toser o estornudar; cómo sonarse la nariz y la inusitada indicación explícita de cómo saludar. Actividades que cotidianamente damos por sentadas se convirtieron en materia de discusión y adiestramiento en los principales medios de comunicación, comunicados y difusión en folletos y trípticos. Indudablemente, todas ellas se relacionaron con la prevención y evitación del contagio. Lo relevante sociológicamente

hablando es que este llamado puso en evidencia el carácter construido y arbitrario de los usos del cuerpo.¹²

Conviene acotar que el contexto sociocultural en que se inscribe dicho acontecimiento no puede desmembrarse de las estructuras sensibles que se han constituido bajo el modelo occidental y sus peculiares formas de concebir la enfermedad. En dicho contexto no deja de tener un excedente significativo la historia de la peste ocurrida en Europa a mediados del siglo XIV.¹³ Cómo no evocar los registros en los que se advierte la manera en que las personas llevaron a cabo medidas de aislamiento social y técnicas corporales específicas para evitar el contagio, tal y como rezan las recomendaciones sanitarias del *Tractatus de pestilentia*: “Es preciso evitar cuidadosamente los debates públicos, cuando sea posible, a fin de evitar que los alientos se mezclen entre sí y que una sola persona pueda infectar a muchas. En consecuencia, es preciso permanecer solo y evitar a quienes vienen de un lugar cuyo aire esté infectado” (citado en Le Goff y Truong, 2005: 90). O destacar el hecho de que las acciones a nivel colectivo no siempre fueron atinadas: “Las crónicas relativas a las pestes hacen resaltar la frecuente negligencia de las autoridades cuando había que tomar las medidas que imponía la inminencia del peligro” (Delumeau, 2002: 172). Y es que una ciudad en cuarentena significaba, como en la actualidad, hundimiento de los negocios y desórdenes probables en las calles.

Escenarios análogos fueron visibles en la contingencia sanitaria de finales de abril de 2009, cierres de lugares de trabajo, escuelas, compras de pánico, protestas, etc. Sin embargo, existen coordenadas epocales que son radicalmente distintas en comparación con las de la peste negra europea, y que conviene enunciar de manera somera. La creciente densidad de la interco-

¹²Otra línea de investigación puede colocarse en el marco de la propuesta de Michel Foucault, quien señala cómo una serie de controles reguladores estatales penetran los cuerpos individuales, desde el nacimiento hasta la muerte, pasando por la mortandad y la morbilidad. Para este autor, instituciones y prácticas como las que encabeza la salud pública (cartillas de vacunación, registros de mortandad, control de la natalidad, etc.), conforman el andamiaje de una forma de ejercer el poder a través del cuerpo, lo que Foucault denomina biopolítica (Foucault, 1976: 169).

¹³Dicha enfermedad trastornó la mentalidad del mundo medieval, el carácter efímero y contingente de la existencia se representó desesperadamente en la iconografía que daba cuenta del carácter súbito de la muerte por la peste. Los holandeses del siglo XVIII la denominaron “enfermedad con prisa” y representaban procesiones en las que las personas se desplomaban en el curso de la ceremonia. Tratados contemporáneos señalaban que surgían de manera fulminante, con temperatura de 40 a 42 grados y provocaba la muerte en 24 o 30 horas. Las representaciones de la “danza macabra” inmortalizada en *El séptimo sello* (1956) de Ingmar Bergman, eran moneda corriente en la iconografía de las poblaciones diezmadas por la peste (Le Goff y Truong, 2005; Delumeau, 2002; Duby, 1997; Elias, 1989).

nexión mundial posibilita un mayor “tráfico microbiano” en comparación con otras épocas, en el contexto de una sociedad en riesgo, no sólo las catástrofes ambientales son parte de esta resignificación de fronteras, también las epidemias pueden convertirse en un mal mundial en tan sólo unas horas.¹⁴

Los marcos de significación también se han transformado a partir del sentido que se otorga a la muerte y la enfermedad, pues hoy día ni la pobreza ni las altas tasas de mortalidad se aceptan como algo inevitable o inseparable de la condición humana (Elias, 1989: 35), o de referentes metasociales, como la fortuna, la suerte o lo divino. El conocimiento científico del cuerpo y la posibilidad de establecer en el corto plazo (aunque no libre de contradicciones) pautas reguladas para prevenir enfermedades, exige líneas de acción obligatorias a nivel colectivo, concretamente de organismos de salud pública. En el marco de dicho medio sociocultural, el llamado a la prevención del contagio tuvo diversos canales y formas de expresión, uno de éstos fue la convocatoria a modificar o enfatizar en determinadas técnicas corporales.

Lavarse las manos con agua y jabón

Como vimos en la clasificación de las técnicas del cuidado del cuerpo, actividades como frotar, lavar y enjabonar son construidas y aprendidas. En medio de la contingencia sanitaria, una auténtica guía de cómo realizar la técnica corporal del lavado de manos emitida por la Secretaría de Salud señalaba:

Para lavarse bien las manos sigue estos pasos: 1) Moja tus manos bajo agua corriente. 2) Talla tus manos con jabón (de preferencia líquido), durante 20 segundos. Cubre todas las superficies de las manos hasta las muñecas. 3) Frota los dedos enlazándolos, muévelos primero en una dirección y luego en la contraria. ¡No olvides el pulgar! 4) Enjuaga las manos bajo agua corriente hasta eliminar todo el jabón. 5) Sécalas con una toalla (de preferencia de papel). 6) Cierra la llave del agua con la toalla desechable y abre la puerta de baño con la misma. (SSA, 2009)

¹⁴“El incremento sin precedentes de la migración, el comercio y los viajes internacionales genera miles de contactos potencialmente infecciosos. Así, en Estados Unidos se produjo en los años ochenta un brote de dengue como resultado de la importación del mosquito tigre, que se introdujo en ese país en un cargamento de neumáticos usados procedente de Japón. De la misma manera, en 1991 el agua contaminada de un barco originario de Asia produjo en Perú un brote de cólera que se convirtió en una epidemia continental en cuestión de semanas (Frenk y Gómez, 2007: 158). Pese a ello no deja de ser significativo que la peste europea también se propagó por los medios de transporte de la época: las naves que con hombres enfermos y cadáveres putrefactos arribaban a los principales puertos europeos (Le Goff y Truong, 2005; Delumeau, 2002; Duby, 1997).

El sólo hecho de enumerar los pasos a seguir para la realización de una actividad que por cotidiana pareciera natural da cuenta del carácter aprendido e histórico de dicha práctica. Y es que si la experiencia, las nociones, percepción y búsqueda de solución a la enfermedad están íntimamente atravesadas por condiciones socio-históricas, las formas de prevenirla y conservar la salud también se somete a esta compleja dinámica. Entre éstas, las técnicas del cuidado del cuerpo no son la excepción. Su relación con la higiene y el mantenimiento de la salud no ha sido inmediata y se ha modificado históricamente. Ello se debe, entre otras razones, a que la forma de aparición de la higiene está asociada a la manera en que una sociedad se representa el cuerpo, el saber sobre éste y las prácticas sociales realizadas en torno a la limpieza. Actualmente nadie cuestionaría que lavarse las manos con agua y jabón forma parte de un repertorio de medidas higiénicas del diario acontecer, sin embargo esto no siempre fue así.

Georges Vigarello nos enseña cómo en el atardecer de la llamada Edad Media europea, la limpieza y el cuidado del cuerpo no estaban asociados al agua. Así, cuando en 1546 Barcelona es atacada por la epidemia de la peste, una de las primeras prohibiciones fue el uso de los baños públicos. Para un razonamiento contemporáneo ello sería obvio y no extrañaría en absoluto, pues dichos espacios nos remiten invariablemente al contacto estrecho de los cuerpos. Pero no era esa la razón que llevaba a autoridades municipales a clausurar los baños públicos. El principal blanco de ataque no era el contacto ni la proximidad con los otros, sino precisamente el agua.

La representación del cuerpo y los saberes sobre el mismo lo concebían como una frontera altamente permeable. El criterio de apertura era el principal razonamiento para evitar en la medida de lo posible el contacto con el agua, pues ésta abría los poros y convertía la piel en un filtro maligno que permitía la entrada de la peste. La asociación inmediata que hoy hacemos entre el lavado de manos y el cuidado del cuerpo no siempre ha sido estable. Por ejemplo, para el periodo señalado, estas prácticas no se relacionaban con la salud, sino con la estética: “El tema de las manos limpias y el rostro liso no es un tema sanitario” (Vigarello, 1991: 66). Los olores y las partes visibles del cuerpo tenían que estar limpias ante la mirada de los otros por una cuestión de urbanidad civilizatoria que sólo a la postre se relacionaría con la higiene, mas no de forma automática.

Lo anterior tenía consecuencias en prácticas aparentemente anodinas, como el vestir. El imaginario de una “piel infiltrada” conminaba a la élite al uso de ropa ajustada y gruesa, y era con sinceras intenciones sanitarias; pues mientras más apretado era un traje o un vestido, el cuerpo se cerraba y así se evitaba el contagio. En ese contexto podemos entender cómo actualmente

el conocimiento científico adquirido sobre el cuerpo posibilitó el exhorto a lavarse las manos con agua y jabón y evitar el uso de corbatas pues éstas podían convertirse en medio de propagación del virus.

En Europa no fue hasta el siglo XIX que la palabra higiene se convierte en una subdisciplina médica y genera una suerte de dispositivos para el mantenimiento de la salud pública. La observación del enfermo, sus órganos, sus tejidos, así como su medio ambiente, la manera en que vive e incluso su estilo de vida, constituirían los cimientos de la medicina moderna (Faure, 2005; Mandressi, 2005; Corbin, 2005).¹⁵ En el terreno del conocimiento científico, la microbiología pasteuriana modifica aún más la representación y las prácticas de limpieza. Pasteur descubre los monstruos invisibles, así que incluso la piel más blanca podía ser la sede de múltiples bacterias. De esta manera, el objeto más inocente se convertía en amenaza:

Los objetos públicos son, por otra parte, los primeros que se estudian. La tentativa de desinfectar [...] los libros de las bibliotecas, la de identificar todo depósito microbiano que se halle en las fuentes públicas y, finalmente la de inventariar los microbios que se hallan en las pilas de agua de las iglesias provienen de una misma intención: descubrir a escala microscópica los contactos “peligrosos”. (Vigarello, 1991: 254)

En América Latina, desde el siglo XIX y particularmente en la ciudad de México, la lucha por establecer una cultura de la higiene se manifestó en el esfuerzo de médicos e higienistas, así como de ministerios gubernamentales. Los descubrimientos europeos sobre el contagio y las teorías bacteriológicas tocaron las puertas de las casas mexicanas. Al respecto, los médicos se ocuparon de estimar los metros cúbicos que una persona debía ocupar en una habitación: “Las habitaciones debían contar con un mínimo de 30 m³ por individuo y que la altura de los techos no debía ser inferior a 3.75 metros” (Agostini, 2005: 567). Como hasta el día de hoy, dichas medidas resultaron prácticamente irrealizables: “De acuerdo con el censo nacional de 1910, más de 50% de las casas se registraban como ‘chozas’: cuartos o habitaciones con pisos de tierra y carentes de subdivisiones internas” (Agostini, 2005: 567). Sin embargo, el imaginario del contagio ya tenía repercusiones en el ámbito de la opinión pública. En el periódico *El Imparcial*, el 10 de abril de 1897 aparecía la siguiente nota:

¹⁵En dicho contexto no faltaron las asociaciones entre la limpieza y la moral, de manera que estigma y enfermedad operaron de forma paralela. El inmoral se enferma pues no es limpio, la “tuberculosis se contrae en las tabernas” señalaban algunos médicos decimonónicos (Faure, 2005: 55).

De nada está seguro: compromete su vida un vaso sucio; un pañuelo encontradizo, un beso fraternal o no fraternal, un recado por teléfono, un cigarro manejado por un enfermo, una tina a la que se va por la higiene y donde se pesca lo que otro tenía de sobra, y hasta el niño inocente, y a pesar de su inocencia, en el muñeco de trapo que le dieron por diversión y para solaz, encuentra el prólogo de una vida ulcerada. (Agostini, 2005: 569)

La sospecha que hoy alimenta nuestra incertidumbre respecto a dónde ponemos las manos, nace en esos momentos. Como fue en el amanecer del siglo XX, actualmente limpiar es actuar contra agentes invisibles, el mundo del consumo se ha montado en este mandato y no es de extrañar la innumerable cantidad de artículos (gel, pañuelos desechables, almohadas, colchones y sábanas antibacteriales) que promueven la lucha contra los enemigos invisibles. En el mismo sentido, la olfacción no ha sido ajena a dichos moldeamientos socio-históricos; así, la ropa que usamos no sólo debe estar limpia, tiene que oler a limpio, se espera que las personas estén limpias y huelan “a limpias” (Synnott, 2003: 444). Es por ello que nuestros umbrales de sensibilidad se repliegan y acentúan en momentos de una contingencia sanitaria, pues dicha percepción sensible no se inventó de la noche a la mañana sino que se instaura en las disposiciones del cuerpo.

Ahora bien, como advertía Mauss, no pueden soslayarse las condiciones materiales de posibilidad para que determinada técnica corporal tenga éxito. La incorporación de la atención sanitaria y los servicios, como agua potable, son decisivos en el marco del comportamiento epidemiológico (González, 2000: 686); y dichas condiciones materiales determinan también el éxito de cualquier tipo de medida preventiva que suponga la cobertura básica de dichos servicios. En otras palabras, ante la escasez de agua, el éxito del lavado de manos resulta poco convincente o sumamente acotado.

Igualmente, no deja de cobrar relevancia la relación entre técnicas corporales de cuidado del cuerpo y la clase social. Al respecto, Luc Boltanski discípulo de Bourdieu, señala cómo dicha relación se articula con la mismísima percepción sensible de la enfermedad. Para este autor es posible un análisis de las diferentes “culturas somáticas” de las diversas clases sociales, pues éstas son resultado de condiciones objetivas que nos hacen ser sensibles de una manera y no de otra a las afecciones del cuerpo.¹⁶ En suma, lo

¹⁶ Boltanski muestra por ejemplo, para el caso de Francia de los setenta, cómo el hecho de “estar atento” al cuerpo y la mayor sensibilidad para los “mensajes mórbidos” de éste dependen del tipo de actividad que las personas desempeñen y la clase social a la que pertenecen. Para las clases populares, por ejemplo: “el sujeto que debe utilizar al máximo su cuerpo no puede, sin grave esfuerzo, mantener con él una relación atenta y solícita, escuchándolo, analizándolo y comprendiéndolo” en contraparte, “Cuando la actividad profesional es esencialmente una

que parece absolutamente natural, como la morbilidad y la mortandad e incluso el hecho de “sentirse enfermo”, muestran indiscutiblemente el carácter socio-histórico del fenómeno.

Toser, estornudar y sonarse la nariz

La experiencia social que trajo consigo la contingencia sanitaria puso en evidencia que un reflejo del cuerpo, como la expulsión sonora de aire causada por una irritación nasal o la expulsión de fluidos corporales de la nariz, están mediadas socialmente en su forma de llevarse a cabo. El llamado explícito a la manera en que éstas debían realizarse daba cuenta de dicho supuesto: “Al toser o estornudar cubre tu boca y nariz con un pañuelo desechable o con el ángulo interno del codo. Tira el pañuelo desechable en una bolsa de plástico (SSA, 2009).

Como vimos previamente, los procesos fisiológicos de los que el cuerpo es sujeto no escapan de atribuciones de sentido y formas sociales de llevarse a cabo. Así, Marcel Mauss enumeró las técnicas del cuidado del cuerpo relacionadas con tales reacciones como los cuidados de la boca, y estableció entre éstas a la técnica de toser y escupir. Además ilustró las mismas de la siguiente manera: “Les contaré una experiencia personal. Una niña no sabía escupir y sus catarros empeoraban cada vez más; me informé y en el pueblo de su padre, y en su familia especialmente, en Berry no sabían escupir. Cada vez que escupía yo le daba unas monedas, y como deseaba ahorrar para tener una bicicleta, lo aprendió, siendo la primera en su familia que lo aprendía” (Mauss, 1979: 352).

Como se aprecia, si bien cualquier técnica corporal del cuidado del cuerpo está relacionada con los conocimientos científicos disponibles en torno a las enfermedades y el mantenimiento de la salud, sería impracticable si ello no implicara un conocimiento social práctico de la misma. Ello supone un aprendizaje que se transmite de generación en generación de manera casi imperceptible y ciega. Taparse la boca al estornudar, con las manos o el ángulo interno del codo con un pañuelo desechable, supone un proceso social de aprendizaje lento. Dichos movimientos aparentemente automáticos se graban en la memoria del cuerpo sólo mediante repeticiones constantes en el proceso de socialización.

actividad intelectual que no exige fuerza ni competencia física especial, los sujetos sociales tienden a establecer una relación consciente con su cuerpo y a entrenar sistemáticamente la percepción de sus sensaciones físicas...” (Boltanski, 1975: 86).

A lo anterior se añade que la incorporación de dichas prácticas se asocia con estratificaciones sociales específicas y pertenencias al género. Y es que ambas adscripciones implican un modo de llevar el cuerpo que no forma parte de intenciones premeditadas por parte de las personas. Respecto a sonarse la nariz y su relación con las disposiciones que establecen cómo debe actuar el cuerpo masculino y cómo el femenino, Bourdieu observa que mientras las mujeres incorporan formas “delicadas” de llevar el cuerpo, los hombres mantienen una actitud “ruda” que debe denotar potencia y grandeza.

Sería fácil demostrar, por ejemplo, que los *kleenex*, que requieren que se coja la nariz con delicadeza, sin apretar demasiado, y que de alguna manera suene sólo la punta de la misma, poco a poco, son con respecto al gran pañuelo de tela, en el que se sopla muy fuerte, de una sola vez y con gran ruido, arrugando los ojos por el esfuerzo y sujetando la nariz con todos los dedos, lo que la risa contenida en sus manifestaciones visibles y sonoras es a la risa a carcajadas, que brota *de todo el cuerpo*, arrugando la nariz, abriendo toda la boca y tomando un aliento muy hondo... (Bourdieu, 2002: 189)

Además de las formas diferenciadas de llevar a cabo determinadas técnicas corporales según el género y la edad, el análisis de las mismas mediante el “orden de las disposiciones” permite relacionarlas también con la estratificación social. Al respecto conviene destacar la invaluable investigación de Norbert Elias, en la que da cuenta del significado que tuvo para la constitución de la sensibilidad en Occidente la incorporación paulatina del contenido del manual de las costumbres de Erasmo de Rotterdam *De civilitate morum puerilium*¹⁷ (1530), pensado originariamente para las cortes europeas. En dicho opúsculo se estipulaba que: “El que carraspea cuando va a comer y se suena la nariz con el mantel hace dos cosas que no están bien, a lo que yo entiendo” (Elias, 1994: 131). Incluso la aparición del pañuelo de tela en el siglo XVI requería una serie de prescripciones puntuales; su mera enunciación no deja de causar desagrado de acuerdo con las actuales estructuras de sensibilidad: “Sonarse en el gorro o en la chaqueta es cosa de rústicos; hacerlo en el brazo o en el codo, es cosa de pescadores. No es más educado sonarse con la mano si el moco cae en la chaqueta. Hay que recoger la suciedad de la nariz con un pañuelo, como manda el decoro...” (Elias, 1994: 186).

Mediante un proceso de muy largo plazo se va naturalizando el uso del pañuelo, paralelamente se invocan razones higiénicas que posibilitan que estas medidas se conviertan en disposiciones, inclinaciones y tendencias a expulsar los fluidos corporales del cuerpo de una manera y no de otra. Así la

¹⁷ *De la civilización en las maneras de los niños.*

habituaación a sonarse la nariz de manera correcta ya no sólo obedece al respeto procurado a los demás sino al cuidado de la propia salud: “la modelación por estos mecanismos trata de convertir el comportamiento socialmente deseado en automatismo, en una autoacción, para hacerlo aparecer como un comportamiento deseado en la conciencia del individuo, como algo que tiene su origen en un impulso propio, en pro de su propia salud o de su dignidad humana” (Elias, 1994: 191).

Como vemos, uno de los factores que una perspectiva como la de Elias añade al proceso de constitución de las técnicas corporales radica en señalar cómo la inscripción de dichas técnicas en el hacer de las personas supone una complicada red donde interviene el ámbito afectivo, pues hacer o no hacer las cosas adecuadamente con el cuerpo genera estados de vergüenza, miedo o desagrado. Es gracias a esta forma en que sociablemente se configuran la experiencia y las tendencias o inclinaciones a usar el cuerpo de forma específica.

Como vimos, las técnicas corporales también cambian e incluso, nos dice Mauss, pueden ser importadas por la moda, como las formas de andar o saludar. Para que dichas formas se arraiguen en el operar habitual de las personas, se arranca un gran mecanismo social que supone, por ejemplo, miradas de reprobación o reclamaciones si alguien tose sin desparpajo y sin cuidado de técnica corporal alguna en medio de una alerta sanitaria por una enfermedad respiratoria. Así, el éxito de una técnica corporal es incierto, todo dependerá tanto de la enseñanza y el adiestramiento de la misma como de su eficacia en términos prácticos.

Saludar sin besos ni manos

El temor al contagio por el nuevo virus se radicalizó, dada la peculiaridad de éste de ser transmitido de persona a persona. Ante ello se hizo un llamado a modificar la aparentemente insignificante forma de saludar: “No saludes de mano ni de beso”¹⁸ fue la pauta indicada. Si nos preguntamos qué significa saludar, encontramos que la gestualidad del saludo implica toda una compleja ritualización del cuerpo, esto es, convenciones respecto a cómo acercarnos, en qué momento intervenir o cuál es la postura más adecuada, así como un conocimiento práctico respecto al tipo de distancia que tiene que mantenerse si queremos ser educados, prudentes o atrevidos. Un simple saludo implica

¹⁸A principios de octubre de 2009, en algunos recintos como el Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal se echó a andar la campaña “Cero besos, cero manos” como medida preventiva.

tanto componentes cognitivos, como corporales y afectivos, en otras palabras conocimiento práctico.¹⁹ Por ejemplo, si en nuestra sociedad alguien nos “da la espalda” cuando estamos hablándole sabemos que ello significa al menos un visible desinterés, lo que puede provocarnos estados afectivos de ira, tristeza o frustración.

El gesto del saludo comunica, produce sentido permanente y la significación del mismo deriva del contexto de una interacción. Sin embargo, la constitución de dicho gesto y la efectividad del mismo trascienden dicho contexto. Para el caso de Occidente y sociedades que se han conformado bajo estructuras sensibles occidentales, qué tan cerca o qué tan lejos debemos estar del otro depende de un largo proceso histórico de individuación. Este proceso hace referencia a la manera en que las personas fueron experimentando modificaciones en sus referentes societales que las hacían sentirse cada vez más separadas y autónomas respecto de otras. Frente a las relaciones comunitarias, en donde la presencia del individuo era más bien nula, el advenimiento de relaciones sociales en condiciones modernas posibilitó la idea de un individuo independiente de sus grupos adscriptivos.²⁰

La idea de ser un individuo hizo del cuerpo un principal blanco de tiro, pues es precisamente ahí donde se marca la frontera que separa de los otros. Anteriormente, el cuerpo se confundía con el cosmos, la naturaleza y la vida comunitaria.²¹ Un largo proceso de diferenciación entre los grupos y sus miembros, con configuraciones distintas según las coordenadas espacio-temporales, posibilitó pensar en personas individuales con cuerpos y rostros únicos. El cuerpo se convertiría entonces en un “factor de individuación” según señala el tío de Marcel Mauss, Émile Durkheim (1995: 252). Así, en la modernidad, el lugar sagrado lo ocupa el individuo con su cuerpo individual y privado.

Este proceso ha implicado que la proximidad física ante los otros esté altamente regulada, más aun si se trata de anónimos. Podemos estar cerca físicamente pero, dado que nos separan grietas sociales y culturales, en realidad lo que prevalece en el anonimato es una distancia social constante. En este

¹⁹ La obra de Erving Goffman lo ha demostrado de forma contundente (Goffman, 2000).

²⁰ El estudio del proceso de individuación ha sido una constante en el pensamiento sociológico, tanto en autores clásicos como contemporáneos, desde Durkheim y Simmel hasta Beck, Giddens y Bauman, entre otros (Olvera y Sabido, 2007a; 2007b; Girola, 2005).

²¹ La relación entre el curso de los planetas (cosmos) y el cuerpo fue parte del acervo de conocimiento que dirigió durante muchos años la práctica médica (la misma palabra influencia se relaciona con ello); el uso de amuletos como forma de evitar la enfermedad estaba relacionado con la forma de ver el cuerpo en relación con el cosmos o la fortuna y no como una entidad en sí (Faure, 2005; Mandressi, 2005; Vigarello, 2006).

sentido, el “territorio del yo” entendido como ese espacio que no termina en la frontera física del cuerpo sino en el distancia que se considera aceptable mantener frente a los otros, no debe ser contaminado (Goffman, 1970). En el momento en que, por ejemplo, alguien transgrede los límites del “territorio del yo” (si se me recarga dormido en el metro o me toma del brazo en un marco de copresencia anónima sólo para preguntar por una calle), la estructura social de mis umbrales de sensibilidad puede estallar en un contundente rechazo.

Lo anterior llega directamente a las maneras en que consideramos adecuado o no saludar a los otros. Y es que el hecho inmediato y evidente es que ante la proximidad física siempre se corre el riesgo de tocar y ser tocado. La tactilidad posible en la interacción depende de muchos factores tanto culturales como sociales; en algunas circunstancias tocar o no tocar se relaciona con el estatus, la clase, el género o la nacionalidad.²² Así, el ritual del saludo puede ser más o menos táctil según el contexto y el tipo de relación que guardamos con los otros. En dicho ritual, el umbral de sensibilidad siempre puede ser trastocado por la presencia de fluidos corporales, como la saliva o el sudor, que generalmente nos causarían un profundo desagrado. Ante el conocimiento de que el virus que causa la influenza es expulsado en gotitas de saliva al toser o estornudar y que los mismos permanecen en las manos, al desagrado se añadió el temor al contagio.

Las medidas preventivas promovidas durante la contingencia sanitaria hicieron un llamado a mantener una “distancia social” frente a los otros, entendiendo por ésta una serie de medidas para evitar el encuentro entre personas para evitar el contagio. Lo que se estaba dando sociológicamente era un fenómeno que sólo puede entenderse en el marco de un proceso que ha hecho que las personas y sus cuerpos se consideren algo distinto y único de aquellos que están a su lado. No era la distancia social lo que operaba en la medida pública preventiva, sino la regulación del contacto corporal en la medida que el que está al lado, además de ser anónimo, ahora se le añadía otro factor de extrañamiento: era sospechoso de contagio. Lo anterior supuso incluso la necesidad de establecer un proceso de autocontrol frente a quienes eran próximos socialmente a nosotros pero de quienes había que mantenerse lejos físicamente, como los amigos, los parientes, los compañeros de trabajo.

²² Por ejemplo, en una investigación se observó a centenares de personas en concentraciones públicas en una pequeña ciudad de Indiana y en una gran ciudad de la Costa Oeste y se descubrió que en las interacciones conversacionales los hombres tocan primero a mujeres y que la gente de estatus elevado por lo general toca primero a la de estatus más bajo. Los que están en una situación de desventaja “esperan luz verde” antes de arriesgarse a un aumento de intimidad con los supuestos “superiores” (Ackerman, 2000: 151).

Como hemos visto, todo acercamiento a los otros se regula socialmente e implica criterios cognitivos, afectivos y corporales. Lo anterior lo sabemos prácticamente, pero cuando es necesario medir mi distancia frente al otro, aquello que ha sido natural por un largo e invisible proceso de aprendizaje adquiere una artificialidad un tanto inconcebible, y por ello una regla explícita que especifique cuántos metros de distancia debo mantener frente a los otros, puede ser poco aceptada, ignorada e incluso rechazada. Modificar el cuerpo y en particular determinadas técnicas no es cosa fácil, pues como vimos, en éstas existe un registro de procesos que no están relacionados con el arbitrio y la elección de las personas, sino con disposiciones específicas y socialmente configuradas.

Consideraciones finales

La importancia de establecer un nivel analítico para el estudio del cuerpo consiste en ordenar y clarificar qué tipo de razonamientos, categorías y referentes empíricos son pertinentes para explicar determinados aspectos relacionados con la construcción social de éste. De esta manera, dicha intención puede contribuir a una búsqueda de mediación entre la sola discusión teórica respecto al tema cuerpo o la mera referencia empírica de atribuciones de sentido al cuerpo. El alto contenido de abstracción de la primera y de descripción de la segunda pueden enriquecerse recíprocamente siempre y cuando se tenga claro qué puede decirnos una perspectiva teórica respecto a determinado fenómeno y qué tipo de referentes empíricos pueden ser pertinentes para dar cuenta de ello. En suma, me parece que dicho ejercicio permite hacer del estudio del cuerpo un problema de investigación “metodológicamente controlado”. En ese sentido se muestra la importancia de repensar teóricamente algunos de los problemas sociológicos que dicho referente demanda.

En este ejercicio me ha interesado destacar fundamentalmente los alcances del “orden de las disposiciones” para el estudio del cuerpo como objeto de estudio. Una de las principales consideraciones radica en que el cuerpo, lejos de ser simplemente un referente pasivo al que se imputan significados, es igualmente agente, pues algunos de sus movimientos, gestos y posturas se realizan desde marcos de sentido instalados en él y producen sentido. El cuerpo “sabe”, pues frente a situaciones concretas no sólo llevamos la mente (las intenciones, el desciframiento de los signos) sino que igualmente requerimos el uso apropiado del cuerpo. Incluso aspectos cognitivos se instalan en el cuerpo, pues hay toda una serie de conocimientos sociales que lo atraviesan. Por ello, una técnica corporal supone echar a andar un tipo de razón práctica

instalada en automatismos. En suma, considerar el cuerpo desde esta dimensión nos permite establecer no sólo como éste es algo construido, sino que también construye sociedad pues conocemos prácticamente a partir de éste.

Dicho nivel permite plantearse aquello que el cuerpo “lleva” en cada interacción, sus inclinaciones y tendencias a moverse, sentir y construir significados de una manera y no de otra. Pensar en un orden analítico que considere el ámbito de las disposiciones posibilita explicar aquellos mecanismos socio-históricamente configurados que se activan en la copresencia. Así, un movimiento corpóreo advierte sociológicamente las retículas de edad, género, clase y estatus, entre otras. Como vimos, el estudio de técnicas corporales permite radicalizar el supuesto de que no existe el cuerpo como objeto de estudio en general, sino “cuerpos socialmente diferenciados” (Bourdieu, 2003: 38). Desde dicho razonamiento resulta notable destacar que técnicas aparentemente insignificantes e inocuas se relacionan con procesos de constitución de lo social mucho más amplios.

Bajo un acontecimiento específico he querido destacar cómo la motricidad corpórea supone pautas interpretativas socialmente configuradas. Como dijera Maurice Merleau-Ponty, el cuerpo siempre está ahí “no me abandona nunca”, lo tenemos a disposición permanentemente, por ello no hacemos un cuestionamiento de su presencia, pues éste nos hace presentes en el mundo social, hasta que determinado acontecimiento rompe la certeza de éste. Es posible advertir que cuando las personas se enfrentan a situaciones en las que sus conocimientos adquiridos mediante el cuerpo resultan ineficaces, surge un extrañamiento del mundo que tiene manifestaciones a nivel individual y colectivo. De esta manera, la construcción social del cuerpo no significa simplemente la posibilidad de modificarlo de la noche a la mañana, sino también la forma en que en éste prevalecen inercias sociales. Así, el “orden de las disposiciones” incita a considerar el paso lento mediante el cual el cuerpo se configura socialmente.

Ha sido igualmente importante subrayar cómo estudiar el cuerpo no supone reducir el horizonte cognitivo a la situación actual, sino que es necesario recuperar referentes socio-históricos que nos permitan explicar cómo éste se ha constituido más allá del aquí y el ahora. Ha sido importante señalar también los aportes que otras disciplinas realizan a dicho objeto de estudio, así como la necesidad de estar informados y recuperarlas desde una criba sociológica en nuestros particulares problemas de investigación.

A la par, hemos visto las posibilidades de abrir líneas de investigación para dar cuenta de la constitución de determinadas técnicas corporales relacionadas con el cuidado del cuerpo. Entre éstas destacan no sólo la clasificación y descripción de las mismas, sino el diagnóstico de las condiciones materiales

de su posibilidad, en la medida que dichas condiciones se relacionan también con la estratificación social que define a determinadas prácticas.

Gracias a la resignificación de ciertos autores se ha podido evidenciar cómo es posible el estudio sociológico de los procesos fisiológicos y la manera en que éstos se trazan por formas sociales, desde la cultura somática hasta el significado que tiene la manera de desechar ciertos fluidos corporales. De la misma forma, este ejercicio nos ha permitido mostrar cómo experiencias aparentemente personales, como por ejemplo la constitución de los umbrales de sensibilidad (qué nos causa desagrado, miedo al contagio) se relacionan con el moldeamiento sociocultural de la percepción sensible socialmente acotada. Acontecimientos particulares de la experiencia corpórea, como la enfermedad o las acciones encaminadas a prevenir el contagio, se relacionan con un contexto socio-histórico particular que no es el mismo en todo el mundo ni en todas las personas, como el simple hecho de descifrar qué significa sentirse enfermo. En ese marco, tendrían que profundizarse líneas de investigación respecto a cómo está configurada la “cultura somática” de las clases sociales en una sociedad altamente diferenciada. En resumen, el rendimiento heurístico del programa de Mauss puede seguir rindiendo frutos.

Recibido: junio, 2009

Revisado: noviembre, 2009

Correspondencia: Cocoteros 154 Int. 5/Col. Nueva Santa María/Deleg. Azcapotzalco/C.P. 02800/México, D.F./correo electrónico: olgasabido@hotmail.com

Bibliografía

- Ackerman, Diane (2000), *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama.
- Agostini, Claudia (2005), “Las delicias de la limpieza. La higiene en la ciudad de México”, en A. Staples (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México IV: bienes y vivencias. El siglo XIX*, México, El Colegio de México y FCE, pp. 563-597.
- Boltanski, Luc (1975), *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires, Periferia.
- Bourdieu, Pierre (2004), *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Barcelona, Anagrama.
- (2003), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- (2002), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
- (1999), “El conocimiento por cuerpos”, en P. Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, pp. 171-214.

- (1996), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre y Löic Wacquant (1995), *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- Calero, Solón (2007), “El cuerpo haciendo sentido en la cocina y el comedor. La fenomenología de la percepción en los rituales del cocinar y de la comensalidad”, Guadalajara, Ponencia en el XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, 15 de agosto.
- Collins, Randall (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos, UAM-Azcapotzalco, UNAM-FCPyS y Universidad Nacional de Colombia.
- Corbin, Alain (dir.) (2005), *Historia del cuerpo. Vol. 2. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, Madrid, Taurus.
- Corcuff, Philippe (2005), “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas”, *Cultura y Representaciones Sociales. Un Espacio para el Diálogo Transdisciplinario, Revista Electrónica de Sociales*, texto completo en URL: <http://www.culturays.org.mx/Revista/num4/corcuff.pdf>, última consulta 12 de octubre de 2009.
- (1998), *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza.
- Crossley, Nick (2001), “The Phenomenological Habitus and its Construction”, *Theory and Society*, vol. 30, núm. 1, febrero, pp. 81-129.
- (1995), “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”, *Body and Society*, vol. 1, núm. 1, pp. 43-63.
- Delumeau, Jean (2002), *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus.
- Dosse, François (2004), *Historia del estructuralismo. Vol. 1. El campo del signo*, Madrid, Akal.
- Duby, Georges (1997), *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Santiago, Andrés Bello.
- Duch, Lluís y Joan-Carles Mélich (2005), *Escenarios de la corporeidad: antropología de la vida cotidiana*, Madrid, Trotta.
- Durkheim, Émile (1995), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán.
- Elias, Norbert (1998), *La civilización de los padres y otros ensayos*, Santafé de Bogotá, Norma.
- (1994), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.
- (1989), *La soledad de los moribundos*, México, FCE.
- Entwistle, Joanne (2002), *El cuerpo y la moda*, Barcelona, Paidós.
- Faure, Olivier (2005), “La mirada de los médicos”, en Alain Corbin (dir.), *Historia del cuerpo. Vol. 2. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, Madrid, Taurus, pp. 23-56.
- Featherstone, Mike y Bryan S. Turner (1995), “Body and Society: an Introduction”, *Body and Society*, año 1, núm. 1, pp. 1-12.

- Foucault, Michel (1976), *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Frenk, Julio y Octavio Gómez (2007), “La globalización y la nueva Salud Pública”, *Salud Pública de México*, vol. 49, núm. 2, marzo-abril, pp. 156-164.
- García, Adriana (2009), “La teoría de la estructuración y su observación desde la acción: los límites del análisis”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVII, núm. 79, enero-abril, pp. 31-61.
- Giddens, Anthony (1998), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Girola, Lidia (2005), *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, México, Anthropos y UAM-Azcapotzalco.
- Goffman, Erving (2000), “Rubor y organización social”, en Félix Díaz (ed.), *Sociologías de la situación*, Madrid, La Piqueta, Colección Genealogía del Poder, núm. 32, 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.
- (1970), “Sobre el trabajo de la cara”, en E. Goffman, *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 13-47.
- González, Norma (2000), “El estudio de la muerte como fenómeno social. La reflexión metodológica y el trabajo epidemiológico”, *Estudios Sociológicos*, vol. XVIII, núm. 54, septiembre-diciembre, pp. 677-694.
- Husserl, Edmund (1998), *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- (1984), *Crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*, México, Folio.
- Joas, Hans (2002), “La emergencia de lo nuevo. La teoría de Mead y su potencial contemporáneo”, en H. Joas, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa, pp. 107-133.
- Le Breton, David (2002), *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Le Goff, Jacques y Nicolas Truong (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- León, Emma (2005), *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*, Barcelona, Anthropos.
- Lévi-Strauss, Claude (1979), “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 13-42.
- Mandressi, Robert (2005), “Disecciones y anatomía”, en A. Corbin, J. Courtine y G. Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Vol. 1. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, pp. 301-322.

- Matthews-Grieco, Sara (2005), "Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen", en A. Corbin, J. Courtine y G. Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Vol. 1. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, pp. 167-227.
- Mauss, Marcel (1979), "Técnicas y movimientos corporales", en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 337-356.
- Mead, George (1991), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957), *Fenomenología de la percepción*, México, FCE.
- Olvera, Margarita y Olga Sabido (2007a), "Modernidad temprana, modernidad tardía e individualidad. La experiencia social en el cuerpo", en L. Girola y M. Olvera (coords.), *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*, Barcelona, Anthropos y UAM-Azcapotzalco, pp. 145-185.
- (2007b), "Un marco de análisis sociológico de los miedos modernos: enfermedad, vejez y muerte", *Sociológica*, año 22, núm. 64, mayo-agosto, pp. 119-149.
- Páez, Laura (2002), "Esbozo biográfico", en L. Páez (ed.), *La Escuela Francesa de Sociología, ensayos y textos*, México, UNAM-Acatlán, pp. 295-303.
- Porter, Roy y Georges Vigarello (2005), "Cuerpo, salud y enfermedades", en A. Corbin, J. Courtine y G. Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Vol. 1. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, pp. 323-357.
- Sabido, Olga (2009), *Sociología del extraño. Una perspectiva teórica desde el sentido y el cuerpo*, México, UNAM, tesis de doctorado.
- (2008), "Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible", *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 78, septiembre-diciembre, pp. 617-646.
- (2007), "El cuerpo y sus trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología", en G. Zabludovsky (coord.), *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI, UNAM y UAM-Azcapotzalco, pp. 208-247.
- SSA (Secretaría de Salubridad y Asistencia) (2009), "La salud está en tus manos", México, SSA, documento publicado el 28 de abril.
- Synnott, Anthony (2003), "Sociología del olor", *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, núm. 2, abril-junio, pp. 431-464.
- Turner, Bryan (1994), "Los avances recientes en la teoría del cuerpo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68/94, octubre-diciembre, pp. 11-39.
- (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE.
- Vigarello, Georges (2006), *Lo sano y lo malsano. Historias de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, Madrid, ABADA.
- (2005), "Higiene corporal y cuidado de la apariencia física", en Alain Corbin (dir.), *Historia del cuerpo. Vol. 2. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, Madrid, Taurus, pp. 281-293.
- (1991), *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza.
- Vigarello, Georges y Richard Holt (2005), "El cuerpo cultivado: gimnastas y deportistas en el siglo XIX", en Alain Corbin (dir.), *Historia del cuerpo. Vol. 2. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, Madrid, Taurus, pp. 295-354.

Hemerografía adicional

- Agencia EFE (2009a), “Influenza china prohíbe importación de productos porcinos de México y EU”, México, *El Universal*, 27 de abril.
- (2009b), “Influenza México se queda sin besos ni abrazos”, México, *El Universal*, 29 de abril.
- Agencia Notimex (2009a), “Influenza. Sufren mexicanos discriminación en Argentina”, México, *El Universal*, 1º de mayo.
- (2009b), “Distanciamiento social y mejora e higiene, resaltan lineamientos”, México, *El Universal*, 3 de mayo.
- (2009c), “Renuncia asesora de alcalde de NY tras declaraciones contra México”, México, *La Jornada*, 5 de mayo.
- Agencias (2009), “Los criadores egipcios de cerdos se enfrentan a la policía en las calles de El Cairo”, Madrid, *El País*, 3 de mayo.
- Arias, Carlos y Susana López (2009), “Epidemia de influenza: ¿qué es y qué hacer?”, *El Faro. La luz de la ciencia*, boletín informativo de la Coordinación de la Investigación Científica, Universidad Nacional Autónoma de México, año IX, núm. 98, pp. 5-7.
- Benito, Irene (2009), “Un brote de discriminación en el brote de gripe”, Madrid, *El País*, 4 de mayo.
- Carrillo, Ana (2009), “La pandemia de la influenza de 1889-1890 en México”, *El Faro. La luz de la ciencia*, boletín informativo de la Coordinación de la Investigación Científica, Universidad Nacional Autónoma de México, año IX, núm. 98, pp. 10-11.
- Gómez, Thelma (2009), “Prostitución en tiempos de influenza”, México, *El Universal*, 6 de mayo.
- Gouy, Patrice (2009), “Discrimination internationale et intérieure”, en *Radio France Internationale*, URL: http://www.rfi.fr/actufr/articles/113/article_80695.asp, última consulta 12 de octubre de 2009.
- Grajeda, Ella (2009), “PAN pide cercos sanitarios en zonas marginadas”, México, *El Universal*, 24 de abril.
- Juárez, Aline (2009), “Discriminación en el país a quien estornuda”, *Gaceta UNAM*, órgano informativo de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 4, 158, p. 9.
- Lafuente, Javier (2009), “El H1N1 mide la desigualdad mundial. Los países en vías de desarrollo sufrirán más la pandemia”, Madrid, *El País*, 4 de mayo.
- Ordaz, Pablo (2009), “Un servicio de salud cómplice del virus”, Madrid, *El País*, 3 de mayo.
- Rajo, Carlos (2009), “La ‘gripe fajita’ lleva a California una ola xenófoba contra el mexicano”, Madrid, *El País*, 6 de mayo.

