

“Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*”¹ de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible

Olga Sabido Ramos

Introducción

AL REFERIRSE A las lagunas de la práctica del historiador, Jacques Le Goff señala que el “gran olvido” de éste ha sido el estudio del cuerpo. La historia tradicional —inquieta— estaba “desencarnada”, pues se interesaba por el estudio de hombres sin cuerpo y paradójicamente de criaturas situadas fuera del tiempo y el espacio (Le Goff y Truong, 2005), *mutatis mutandi* para el caso de la sociología. Si hacemos una revisión mínima de los grandes problemas teóricos que han marcado a la sociología desde su fundación hasta los años ochenta, podemos advertir que en gran medida éstos estaban “descorporeizados” (Giddens, 1995:70). Lo anterior se explicaba sin duda por la herencia cartesiana de la sociología (Turner, 1989:26; Elias, 1994:35),² así como

¹ “Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*”, es el título que lleva una selección de colaboraciones filosófico-literarias escritas entre 1897 y 1907 por Georg Simmel para el órgano de mayor difusión del movimiento modernista alemán: la revista *Jugend* (Juventud). Se trata de “cuadros en miniatura” mediante los que Simmel pretendía dar cuenta del carácter fragmentario y fugaz de la modernidad. Con estas “pinceladas literarias” Simmel logra captar como imagen duradera la fugacidad, o bien, lo transitorio desde el punto de vista de la eternidad. Siguiendo tal intención se retoma el sentido del título para aprehender sociológicamente aspectos aparentemente fortuitos e insignificantes, como la formación de los sentidos corporales y sus implicaciones en las formas de relaciones sociales.

² Como ciencia moderna, la sociología nace con el sino del modelo epistemológico cartesiano, en éste no sólo se arraiga la dicotomía mente-cuerpo que el pensamiento occidental hereda desde los griegos, sino que además el cuerpo es un epifenómeno indigno de ser siquiera pensado. Conviene reparar en que la filosofía moderna concibió el cuerpo como un mero instrumento mecánico receptor de sensaciones; así, éste era sólo una máquina que permitía al ser humano relacionarse con el mundo (Le Breton, 1995).

por la necesidad originaria de deslindarse de la biología en aras de autonomía disciplinar (Turner, 1989; 1994). No obstante, el actual interés por el estudio de la corporalidad en tanto construcción histórico-social, y al mismo tiempo la consideración del cuerpo como efecto y agente de lo social, ha llevado a la necesidad de diálogo con otras disciplinas e incluso hay quienes han apostado por una “sociología del cuerpo” (Le Breton, 2002). Paralelamente, una tarea que ha marcado a la sociología como “práctica disciplinar” es la resignificación del legado de ciertos pensadores (Olvera, 2003). En esta relectura se han “descubierto” vetas de investigación sociológicas inauguradas, incluso de forma inadvertida, por ciertos *antecesores* para el estudio de la corporalidad.

Lo anterior resulta decisivo para el ejercicio que a continuación se propone. Si bien es cierto que son copiosos los aportes y avances recientes en términos del estudio de la corporalidad, desde las ciencias sociales en general y desde la sociología en particular, al mismo tiempo demandan marcos teóricos y categorías analíticas para el estudio de ésta más allá de las cualidades descriptivas y narrativas en torno a la misma. Desde esta perspectiva se pretende recuperar el enfoque sociológico de Georg Simmel, así como la categoría de “proximidad sensible” para el estudio de la configuración histórico-social de los sentidos corporales y sus efectos en las relaciones sociales. En este caso quiero señalar cómo la corporalidad, lejos de ser un problema en sí, puede convertirse en un ángulo de lectura que coadyuve a dilucidar problemas específicos.³ Más que una sociología de la corporalidad, propongo una lectura sociológica del cuerpo y concretamente de la sensibilidad socio-históricamente constituida.

Para alcanzar tales objetivos he dividido este escrito en cuatro apartados. En el primero se señala el horizonte interpretativo desde el cual el reciente interés por el cuerpo cobra sentido para la sociología, principalmente en el marco de la modernidad contemporánea adjetivada como de “riesgo”, “radi-

³ Las investigaciones sociológicas en general no deben olvidar que independientemente de sus propios “objetos de estudio” (partidos políticos, movimientos sociales, procesos migratorios, pobreza, burocracias, etc.), parten de un aspecto ineludible, a saber, aquel que implica a personas que tienen y son cuerpo. En otras palabras, el análisis sociológico supone cuerpos en relación, trátase de cuerpos investidos del poder, cuerpos cansados, burlados, despojados, excluidos, agraviados, sufrientes, cultivados, explotados, masacrados, aniquilados, divertidos, aburridos, des-humanizados; en fin, cuerpos relacionados en y por la historia. Por ello, desde esta perspectiva, el cuerpo forma parte de la misma constitución de la sociedad al ser producto de ésta y productor de la misma. En este sentido, más que una “sociología del cuerpo”, quizá sea más apremiante una “sociología de la sociología” que incorpore la dimensión de la corporalidad como aspecto imprescindible para la explicación de la constitución de la sociedad (véase Sabido, 2007c).

calizada” o “líquida”.⁴ Ahí se señala de qué manera el estudio del cuerpo ha tomado diferentes vetas de investigación. En el segundo apartado se establece una dimensión específica de la corporalidad, a saber, la “sensibilidad”, y se establece cómo ésta se encuentra trasminada por el orden social, de modo que lo aparentemente más fisiológico y “natural” —como puede ser la percepción con los sentidos corporales— es a la vez producto y agente de la historia. En el tercer apartado destaco la breve digresión de Georg Simmel intitulada “Sociología de los sentidos”, inscrita en el marco de su propuesta de teoría sociológica. En tal sentido, la intención de esta relectura consiste en demostrar que los aportes del sociólogo alemán no sólo son pinceladas curiosas del citado sociólogo “impresionista” (Mannheim, 1963:238), sino que es posible atender a su llamado de quehacer sociológico que tome en serio las “imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*” de lo social en el marco de un pensamiento relacional. Lo anterior significa cómo en la fugacidad de las interacciones se condensa la historia de lo social, pues en aspectos que aparentemente son de “mínima monta”, como los olores, las miradas, los sabores y los rostros de las personas o sus entornos, se entretejen formas de relación que hacen manifiesta la dialéctica entre lo fugaz y lo permanente, entre la necesidad y la contingencia del mundo social. No obstante, ante el avance significativo del estudio sociohistórico de los sentidos corporales, en el cuarto apartado se señalan los límites, retos y tareas a los que se enfrenta la sociología frente a este objeto de estudio. Con ello se incorporan algunas dimensiones ignoradas en el planteamiento *simmeliano*, pero que hoy día no pueden soslayarse en la justificación de este campo de estudio. Finalmente, se recapitulan ciertas reflexiones conclusivas.

Sociología, cuerpo, modernidad y cambio conceptual⁵

La presencia del “cuerpo” en la agenda de investigación de las ciencias sociales —objetivada en revistas especializadas, congresos internacionales, mesas de debate y enfoques transdisciplinarios— se relaciona con un caudal de inquietudes

⁴ Con otros objetivos, en Sabido (2007a) he desarrollado este contexto epocal que acompaña al interés reciente del cuerpo en Sabido.

⁵ Con el “cambio conceptual” queremos referirnos a aquello que Olvera ha propuesto como “práctica disciplinar” en la sociología, que alude a cómo “en las condiciones societarias de la *modernidad contemporánea* (tardía, radicalizada, líquida, postradicional, etc.) no sólo los marcos de interpretación que orientan las formas de vida cotidianas son relativamente inestables, sino que también las construcciones conceptuales de los científicos sociales (...) estimulando un continuo examen de sus herramientas conceptuales” (Olvera, 2007a:45).

tudes sociales e intelectuales que acompañan a la llamada modernidad contemporánea, que algunos han calificado como “riesgo”, “líquida”, “radicalizada” e incluso “múltiple” (Giddens, 1990; Beck, 1997; Bauman, 2004). Y es que los cambios sociales suponen “desplazamientos conceptuales” (Olvera, 2007a:44; Moya, 2007) que obligan a las comunidades de investigación a redefinir su legado y abrirse a nuevos horizontes de análisis. ¿Cuáles son las razones para que el cuerpo incurra en la agenda analítica de las ciencias sociales en general, y de la sociología en particular?, ¿con qué acontecimientos epocales se relacionan tales preocupaciones?, y, ¿qué tipo de análisis ha surgido en tal contexto? A continuación se señalan algunos rasgos que responden a estas cuestiones.

El énfasis e interés que de un par de décadas a la fecha se ha puesto en el análisis del cuerpo se relaciona con un plexo discursivo de resignificación del legado clásico, así como con el “cambio conceptual” en las ciencias sociales (Olvera, 2007a; Moya, 2007). Numerosos cambios sociales han situado al cuerpo como objetivo en el tiro al blanco. Desde finales de los sesenta y principios de los setenta, una serie de acontecimientos ha perfilado un cambio en el estatus cognitivo de la dimensión corporal en el estudio de lo social. Lo anterior ha llevado a una relectura de los clásicos, como por ejemplo el “hallazgo” de una “teoría del sujeto corporal” implícita en la obra de Karl Marx (Harvey, 2003:124).⁶ También se han dado reinterpretaciones a textos clásicos como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), de Max Weber, destacando la contribución *weberiana* al estudio del autocontrol corporal que supuso el puritanismo como motor y “guardagujas” del modo cultural moderno (Turner, 1989:92-116).⁷ Del mismo modo, se han enfatizado y contextualizado señalamientos esparcidos en la obra de algunos autores, como el caso de Émile Durkheim, que en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1913) advirtió cómo el cuerpo es un “factor de individual-

⁶ En ese sentido, no hay que olvidar que para Marx el proceso de producción capitalista supone la extracción de “trabajo vivo”, es decir, una explotación de la corporalidad de los seres humanos (Marx, 1990). Para Harvey el cuerpo se inserta en el concepto de “capital variable” de Marx, categoría que alude a la compraventa y uso de la fuerza de trabajo como mercancía. Sin embargo, Harvey advierte cómo el propio Marx da cuenta de que el cuerpo no sólo se implica en este proceso, sino también en el consumo del trabajador para poder vivir y reproducirse, contribuyendo de este modo a la reproducción del capital. Así, para Harvey: “El cuerpo humano es un campo de batalla en el que, y a cuyo alrededor, están en juego perpetuamente fuerzas socio-ecológicas de valoración y representación opuestas. Marx proporciona un rico aparato conceptual para comprender los procesos de producción corporal y representación vigentes del capitalismo” (Harvey, 2003:139-140).

⁷ Para un seguimiento exhaustivo de la polémica de cien años en torno a los dos ensayos de Max Weber, véase Gil Villegas (2003).

ción" en la historia de Occidente (Durkheim, 1995:252); argumento que ha sido recuperado constantemente por David Le Breton en aras de brindar una explicación respecto a la configuración del cuerpo en la modernidad (Le Breton, 1995).

Como se advierte, ciertas condiciones de posibilidad de conocimiento han dado lugar a la relectura de autores clásicos bajo el problema de la corporalidad o, para decirlo de manera sucinta, ninguno de estos ejercicios hermenéuticos es casual, sino que se inscriben en un contexto interpretativo que se ha venido enriqueciendo en los últimos cuarenta años. Sin duda, el feminismo contribuyó a este debate al insistir en las dimensiones culturales del género, la sexualidad y la crianza (Harvey, 2003; Bourdieu, 2003; Le Breton, 2002; Entwistle, 2002; Turner, 1989). Por su parte, la "revolución sexual" de los sesenta reivindicó y sacó a escena la homosexualidad, aspecto que implicó un fuerte cuestionamiento a la dupla sexo-género; es decir, la sexualidad dejó de ser vista como algo "natural", "dado" y se convirtió —tanto en el discurso como en las prácticas— en una *elección* (Giddens, 2000). En ese contexto social, la reflexión fenomenológica existencial encabezada por Merleau Ponty no tenía empacho al señalar que el cuerpo, como "ser sexuado", no es puramente físico: "lo sexual no es genital" (Merleau-Ponty, 1957:173). Para esta corriente filosófica se hacía evidente que *ser* un cuerpo no se circunscribía al mero hecho de *tener* un cuerpo (Merleau-Ponty, 1957). Otro de los grandes cambios que redimensionaron el significado de la corporalidad a partir de los setenta se relaciona con las reevaluaciones en torno al género y el "color" de las "razas", pues con la "desnaturalización" de ambos elementos se ha hecho evidente el rol del poder en la construcción social del cuerpo (Synnott, 1992:104-105). Sin duda, los trabajos de Michel Foucault se inscriben en este punto al mostrar cómo el poder se incardina en los cuerpos (Foucault, 1979).

Por lo anteriormente señalado no es casual que entre los años ochenta y noventa se estableciera una parcela de conocimiento llamada "sociología del cuerpo". Ésta emerge como área de estudio que sugiere que el cuerpo puede servir como un principio de organización para la sociología (Shilling, 1993). Una serie de estudios teóricos y empíricos darán cuenta de la importancia del cuerpo en la explicación de lo social. Como se señaló antes, una de las tareas significativas de esta área consiste en la resignificación de los clásicos. En ese sentido, quizá uno de los textos más destacados sea el de Bryan S. Turner, intitulado *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Ahí Turner se da a la tarea de desglosar, de ciertos argumentos de los clásicos, las implicaciones para pensar teóricamente al cuerpo desde la sociología (Turner, 1989). Otros estudios recientes, como los de David Le Breton, han

incursionado desde la sociología y la antropología en discusiones teóricas respecto a la fundamentación de una sociología del cuerpo y las emociones, los sentidos corporales, hasta las implicaciones del cuerpo en la configuración de la modernidad, desde sus inicios hasta la contemporánea (Le Breton, 1995; 2002; 2007a; 2007b).

El desarrollo de un área de conocimiento como la mencionada anteriormente ha cobrado bríos en el contexto de los debates en torno a la llamada modernidad tardía. En ese contexto, la trascendencia que ha tomado el redescubrimiento del cuerpo se relaciona con la radicalización del proceso de individualización.⁸ Así, para autores como Anthony Giddens el cuerpo ha pasado a formar parte de la reflexividad en la modernidad, pues la “identidad del yo” supone la constante revisión, diseño y reelaboración del agente de su propia biografía y por lo mismo de su cuerpo. Lo anterior se combina con la posibilidad de elección de diferentes “estilos de vida”, de modo que para Giddens el cuerpo es blanco de elaboraciones y reelaboraciones permanentes, mas no sólo porque el cuerpo sea el objetivo de la sociedad de consumo (Turner, 1994), sino porque “somos responsables del diseño de nuestros propios cuerpos”, y así el cuerpo se convierte en proyecto del yo (Giddens, 1995:132; Shilling, 1993:5). En este sentido, el cuerpo no es algo meramente “físico”, sino que está sometido a revisión y reelaboración permanentes, se manifiesta en varios niveles, desde la apariencia, las decisiones en torno a la maternidad y paternidad, los caminos del envejecimiento, hasta los recursos afectivos y materiales para enfrentar la enfermedad y la muerte. Desde luego, el abanico de opciones y recursos para ello es diverso y tiene grandes variaciones dentro de una misma sociedad (Duch y Mélich, 2005; Olvera y Sabido, 2007).

El contexto social que acompaña a estos discursos se relaciona con la visibilidad pública que adquieren aspectos relacionados con el cuerpo en los debates de opinión pública, parlamentos y medios de comunicación. El cuer-

⁸ Proceso que en un primer momento significó el advenimiento de formas de relación impersonales que contrastaban con los lazos comunitarios del grupo (pensemos en Durkheim —para ello véase Girola, 2005— o en Georg Simmel); y en la actualidad se relaciona con el imperativo de un diseño y manufactura biográfica ante la ausencia de referentes societales estables, como la clase, la familia, el Estado, el mercado. En otras palabras: “Expresándolo llanamente, individualización significa desintegración de las certezas de la sociedad industrial y de la compulsión de encontrar y buscar nuevas certezas para uno mismo para quienes carecen de ellas” (Beck, 1997:29). En tal sentido “Individualización significa en primer lugar, el proceso de desvinculación y, en segundo lugar, el proceso de re-vinculación a nuevas formas de vida de la sociedad industrial en sustitución de las antiguas, en la que los individuos deben producir, representar y combinar por sí mismos sus propias biografías. De ahí el nombre de individualización” (Beck, 1997:28).

po y todo lo relacionado con él ha salido del ámbito privado y ha incursionado en las discusiones de la esfera pública. De manera que asuntos como el aborto, la eutanasia, la donación de órganos, la clonación, la investigación genética, los trastornos alimenticios y el bono demográfico se convierten en tema de discusión, donde concurren expertos, políticos y ciudadanos comunes. En este contexto, la separación entre naturaleza y cultura pierde vigencia en las sociedades contemporáneas. Los movimientos ecologistas se refieren en última instancia a los efectos del deterioro del ambiente sobre la salud y la vida de los seres humanos (Beck, 1998). De modo que la postura y las preocupaciones ante el cuerpo coinciden con el marco epocal de la modernidad reciente, a saber, al mismo tiempo que los peligros globales ecológicos, epidémicos y poblacionales amenazan, se hace un exhorto constante al cuidado del propio cuerpo, en tanto éste aparece como una posible parcela de seguridad ante un mundo global caracterizado por múltiples riesgos (Shilling, 1993).⁹ Desde luego tal persuasión tiene límites según los contextos locales y las clases sociales para quienes tiene sentido tal supuesto.

Todos estos factores enfatizan la necesidad de búsqueda de pautas interpretativas novedosas para dar sentido explicativo a las transformaciones de los discursos y las prácticas que atraviesan el cuerpo en la modernidad reciente. Incluso se han desarrollado y cultivado ciertos "campos de investigación" en torno al problema de la corporalidad en las ciencias sociales y particularmente en la sociología. En este sentido, cabe señalar que el análisis sociológico del cuerpo compromete diversas dimensiones susceptibles de ser investigadas, desde la manera en que las personas se saludan hasta la relación entre los olores y el orden simbólico, por sólo mencionar algunos ejemplos. Para tener una noción más sistematizada de las posibilidades heurísticas que da el estudio de la corporalidad, Le Breton ha proporcionado un listado de algunas orientaciones en la investigación sobre la corporalidad, divididas en tres grandes campos, y a partir de esta distinción analítica es posible referirnos a ciertas investigaciones en concreto. El primero es el estudio de "las lógicas

⁹ Lo anterior también se relaciona con otro giro discursivo en el que el cuerpo cobra relevancia: la globalización. Para David Harvey este desplazamiento se articula con un referente aparentemente alejado de los problemas relacionados con el cuerpo: se trata de la globalización. Actualmente, estos dos regímenes discursivos, cuerpo-globalización, se encuentran íntimamente relacionados en la medida en que la particularidad del cuerpo no se puede entender independientemente de los procesos socioecológicos (Harvey, 2003). De manera que existen vínculos entre las particularidades de los procesos de trabajo y el "cuerpo vivo" del trabajador, por ejemplo entre "la costurera de Bangladesh que ha cosido mi camisa" y el valor medido de ese trabajo al que se ha llegado por la circulación internacional de capital (Harvey, 2003:29). Para Harvey, bajo el entendido de que los procesos de globalización suponen efectos en relaciones espacio-temporales específicas, el cuerpo se convierte en protagonista principal.

sociales y culturales del cuerpo”. Con ello se hace referencia a cómo toda interacción social requiere formas de posicionar y presentar el cuerpo e incluso de percibir sensorialmente. Todas estas manifestaciones se hallan atravesadas por la historia de determinado grupo. Las investigaciones en este campo se han concentrado en el estudio de las “técnicas corporales” (Mauss, 1979),¹⁰ la gestualidad (Le Goff y Truong, 2005),¹¹ las reglas de etiqueta (Goffman, 1991; 1997),¹² la expresión de los sentimientos y las emociones (Bericat, 2000) y las percepciones sensoriales (Ackerman, 2000; Le Breton, 2007a), entre otras.

Como segundo campo de investigación se encuentran los análisis sobre “los imaginarios sociales del cuerpo”, que aluden a representaciones y valores vinculados a la corporalidad. Estas investigaciones desarrollan los vínculos entre las concepciones del cuerpo y los valores asignados a partes específicas del mismo, como los estudios relacionados con el significado de lo diestro y lo siniestro, en el que la mano derecha es heredera de los atributos sagrados, mientras la izquierda hereda lo profano (Muehbled, 2002), de modo que: “destreza y zurdera no son solamente designaciones funcionales, sino también valores morales” (Le Breton, 2002:73). En este campo se consideran igualmente aquellas investigaciones relacionadas con el estudio de la diferencia entre géneros, donde se enfatizan las relaciones entre las características físicas y morales asignadas al género. Sin duda el texto de Erving Goffman sobre “La ritualización de la femineidad” se inscribe en este tipo de preocupaciones (Le Breton, 2002). Mediante una lectura sociológica de fotografías de publicidad, Goffman muestra cómo la sociedad estandariza ciertas posturas corporales asignadas exclusivamente a mujeres, como la “delicadeza” del

¹⁰ En el escrito de las “técnicas corporales” Marcel Mauss desarrolla la tesis de que el primer instrumento del hombre es el cuerpo, y en esa medida existe una serie de movimientos que no tienen que ver con los aspectos físicos, sino con formas sociales que han posibilitado que el cuerpo realice ciertas actividades, como dormir, nadar, comer, bailar, alimentarse de determinadas maneras, etc. (Mauss, 1979).

¹¹ Le Goff y Truong dan cuenta de cómo se ha dado una “civilización de los gestos” en Occidente, en el marco de un proceso lento de domesticación de la gestualidad. Un ejemplo de ello es el control al que ha sido sometida la risa. Desde la Edad Media la risa es acusada de deformación de la boca y el rostro, e igualmente se asocia al desorden y pecado, lo que implica la necesidad de someter a “autocontrol” tal gesto en el desarrollo del proceso civilizatorio.

¹² Bajo el supuesto de que cada actor proyecta determinada imagen de sí mismo y en ese sentido “define una situación” frente a los demás, es decir, crea expectativas de comportamiento, Goffman señala que el actor pone gran cuidado en la coordinación del cuerpo (Goffman, 1997). En ese sentido, el actor también da cuenta de cómo en el orden de la interacción el cuerpo es el terreno más fértil para la contingencia y cualquier descuido pone en riesgo esa dimensión de lo social (Goffman, 1991).

tacto, la "ternura" en la mirada, etc. (Goffman, 1991). Otra coordenada de investigación en este campo es la del cuerpo "discapacitado", donde de nuevo las investigaciones de Goffman son pioneras (Goffman, 1998).

Por último, el tercer campo de investigación relacionado con los estudios de la corporalidad según Le Breton es el denominado "el cuerpo en el espejo de lo social". Este último se relaciona con aquellas investigaciones que recuperan el cuerpo como indicador de determinados procesos sociales. Por ejemplo, estudios sobre el "vestir" que dilucidan la manera en que se institucionalizan formas de organización, en los que la apariencia resulta relevante (Entwistle, 2002). En este campo también pueden encontrarse aquellas perspectivas que han analizado la relación entre clase y cuerpo, donde el legado de Pierre Bourdieu marcó un precedente significativo (Bourdieu, 2002). Aquí también se inscriben los estudios realizados en el marco de la modernidad reciente, donde el cuerpo se convierte en parte fundamental del individualismo radicalizado, en el que las preocupaciones en torno a la vejez, el deterioro corporal, el mantenimiento de la salud, etc., se incorporan a la agenda cotidiana de determinados sujetos (Duch y Mélich, 2005). La contraparte de tal proceso se muestra en el interés reciente de estudios que señalan una suerte de "adiós al cuerpo" en el marco de ciertos imaginarios que denotan un odio hacia éste y fantasías por erradicar su carácter perecedero (Le Breton, 2007b).

Todos estos campos muestran no sólo la variedad de líneas de investigación respecto a la corporalidad, sino que además dan cuenta de la necesidad de diálogos transdisciplinarios para el estudio del cuerpo y el enriquecimiento posible de una disciplina como la sociología frente a otros aportes. En este sentido, quizá sea necesario puntualizar que más allá de desarrollar una sociología del cuerpo, sería más provechoso tomar a la corporalidad como un ángulo de lectura que la sociología puede aprovechar para dar cuenta de recursos de sentido ahí donde pareciera que no existen. Sin duda ello supone establecer mínimamente: ¿de qué manera se entrecruzan la sociedad y la corporalidad?, ¿cómo puede el ámbito sensible de una persona dar cuenta de una configuración social que la trasciende biográficamente?, ¿qué significado sociológico adquiere tal circunstancia?, y, ¿cómo puede investigarse tal ámbito? Con esta serie de inquietudes pasamos al siguiente apartado.

Cuerpo, sensibilidad y sociedad

La palabra "cuerpo" puede tener diversos significados según los discursos, las prácticas y las épocas. Anthony Synnott muestra cómo las variaciones del

significado del cuerpo dan cuenta no sólo de diferentes realidades, sino de diferentes percepciones de la realidad. Por ejemplo, mientras que para Platón el cuerpo significaba la *tumba* del alma, para San Pablo era el *templo* en que se recibía a Dios. Por otra parte, en la modernidad el cuerpo significó para Descartes una *máquina*, en tanto que Jean Paul Sartre señaló que el cuerpo es el *self* (Synnot, 1992). Esta mínima muestra no hace más que evidenciar la falta de consenso respecto a la concepción del cuerpo desde diversos discursos —sin mencionar los debates internos, las reapropiaciones y resignificaciones—, así como las contradicciones con las prácticas concretas.¹³ De modo que “definir” al cuerpo implica necesariamente un lugar de enunciación. Lo anterior nos lleva a un punto de partida ineludible, a saber, el cuerpo es una construcción social y no un mero agregado de órganos, es *corporalidad* en la medida en que se asienta en un marco de sentido delimitado espacial y temporalmente.

Sin negar el carácter biológico que sin duda acompaña al cuerpo en tanto que en última instancia todos somos “cadáveres venideros” (Corbin, 2002: 15), podemos decir que en relación con el ser humano, el cuerpo es a la vez condición y objeto o, en otras palabras, los seres humanos “son” y “tienen” cuerpo (Duch y Mélich, 2005:154 y ss.), pues no están determinados unívoca y fijamente por su ambiente, sino “abiertos” a éste (Berger y Luckmann, 1995:67). Al respecto, los seguidores de Alfred Schütz señalan:

Por una parte, el hombre *es* un cuerpo, lo mismo que puede decirse de cualquier otro organismo animal; por otra parte, *tiene* un cuerpo, o sea, se experimenta a sí mismo como entidad que no es idéntica a su cuerpo, sino que, por el contrario, tiene un cuerpo a su disposición (Berger y Luckmann, 1995:71).

Sin embargo, “tener el cuerpo a disposición” no supone un libre arbitrio descontextualizado; la “apertura del mundo, en tanto que intrínseca a la construcción biológica del hombre, está siempre precedida por el orden social” (Berger y Luckmann, 1995:72). Cada sociedad define no sólo qué es un cuerpo, sino en qué consiste “tener” y “ser” un cuerpo. Del mismo modo, la sensibilidad —como la condición de *sentir* a través del cuerpo— tiene la impronta de la sociedad de la que es producto y constructora al mismo tiempo. Así, la sensibilidad está permanentemente trasminada por el orden social o, en otras palabras: “El mundo sensible es la traducción en términos sociales,

¹³ Al respecto no deja de llamar la atención la ambigüedad del significado del cuerpo para el cristianismo, en tanto enemigo y fuente de pecado, y el contraste de este significado con la discusión teológica sobre la “encarnación” de Dios (García, 1994; Le Goff y Truong, 2005).

culturales y personales de una realidad inaccesible de otro modo que no sea por ese rodeo de una percepción sensorial del hombre inscripto en una trama social” (Le Breton, 2007a:24).

En las ciencias sociales el estudio de la sensibilidad se ha concentrado en cómo ésta se encuentra sociohistóricamente estructurada.¹⁴ En el caso de la sociología, pensemos en el notable estudio de Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1939), donde reparó en cómo las nociones de agrado y desagrado suponen “estructuras de sensibilidad” particulares relacionadas con las “estructuras sociales” en curso (Elias, 1994).¹⁵ En otro marco de problemas sociológicos, Pierre Bourdieu deconstruyó la crítica del juicio kantiana, al señalar en *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (1979), que las clasificaciones de lo “agradable” y lo “desagradable” no sólo dependen de la historia —como señalara el mismo Elias—, sino de la clase social a que pertenecen las personas (Bourdieu, 2002).

Por otro lado, sin saberlo, Howard Becker en su estudio *Los extraños. Sociología de la desviación* (1963), daba cuenta de la “construcción social de la sensibilidad” al señalar que los fumadores de marihuana tienen que aprender del grupo a distinguir los efectos de la droga y a cómo saber si realmente se han “elevado” o si han tenido un “mal viaje”. Para Becker, el gusto por la marihuana no es automático ni necesariamente placentero, sino que se trata de un gusto adquirido socialmente, y en ese sentido no es diferente al gusto adquirido por las ostras o los *martinis* secos (Becker, 1971:57-58).

Ahora bien, es posible advertir que la sensibilidad está relacionada en gran medida con la manera en que se percibe el mundo desde los sentidos corporales. Esta facultad de *sentir* evoca emociones, estados de ánimo, ges-

¹⁴ Antes del tratamiento de la sensibilidad por las ciencias sociales, en la filosofía el estudio de ésta como la facultad de sentir —cuya sede es el cuerpo— se abordó desde diferentes perspectivas epistemológicas, estéticas e incluso éticas. La perspectiva epistemológica más representativa quizá sea la del empirismo inglés, para el que las cosas son cognoscibles sólo gracias a la percepción de los sentidos (Locke, 1982). La sensibilidad no sólo se abordó desde un punto de vista epistemológico, sino también estético, donde por ejemplo para el criticismo alemán las sensaciones de lo “agradable” o “desagradable” no obedecían a las cosas “en sí” mismas, sino “a la sensibilidad peculiar de cada hombre para ser grata e ingratamente impresionado por ellos” (Kant, 1997:11). También la ética tuvo su interés en el *sentir* como condición de posibilidad de fundar una “ética material de los valores” (Scheler, 2003).

¹⁵ Emma León en su texto *Sentido ajeno* (2005), ha señalado cómo el aporte de Norbert Elias ha consistido en tratar las emociones y estados psico-afectivos no como aspectos dispersos y subjetivos, sino como “estructuras de sensibilidad que se moldean de manera específica, dentro del concierto de las formas de convivencia, patrones de comportamiento y formas de conciencia” (León, 2005:104).

tos y cursos posibles de acción relacionados con la sociedad en que se vive. Por ejemplo, entre los miembros de una tribu de Nueva Guinea, la despedida entre amigos implica poner la mano en la axila del otro y frotarse la cara con ella. De esta forma consideran que el olor del amigo los acompaña más allá del encuentro (Ackerman, 2000:41). En sociedades como la nuestra, influidas por las estructuras sensibles occidentales, tal despedida sería disruptiva del orden de la interacción. El cuerpo ha sido sometido a un “ritual de la interacción” en el que, como señalara Erving Goffman, los “territorios del yo” son sagrados (Goffman, 1970), lo que impediría tal ritual de despedida. Lo anterior es porque las culturas no sólo tienen lenguajes diferentes sino también “órdenes sensorios” distintos (Hall, 2001:8). Y como muestra el caso aludido, para unas culturas oler a los otros puede ser símbolo de agrado, mientras que en otros casos su efecto es el contrario.

Las captaciones sensibles del mundo y el significado atribuido a éstas suponen una criba social. Incluso el hecho de que hablemos de cinco sentidos obedece a una convención social, pues en otras sociedades el número de sentidos varía (Le Breton, 2007a). Lo interesante es que en este marco, los sentidos corporales no registran física y ciegamente el mundo, sino que existe un uso práctico de éstos, al mismo tiempo que una valoración distinta de cada uno de ellos, según la sociedad (Classen, 1997). 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, 2007a:15) y cada individuo aprehende a *sentir* el mundo según su sociedad.

Por lo anteriormente dicho es posible establecer que la relación entre la sociedad y la sensibilidad puede plantearse en dos dimensiones: por una parte podemos decir que socialmente se establecen ciertos marcos que configuran la percepción sensible de las personas. Por ejemplo, en ciertas sociedades el sentido del olfato es fundamental para el conocimiento y la clasificación del mundo (Classen, 1999), mientras que en la historia de Occidente la vista se ha constituido como el sentido privilegiado en los procesos de conocimiento. Por otra parte, existen significados atribuidos a determinadas experiencias sensoriales; por ejemplo no deja de ser significativo que en la tradición occidental el olor esté asociado con lo más “instintivo” y “brutal” de los seres humanos (Miller, 1998:117). En suma, no sólo existe un condicionamiento social de la percepción sensorial, sino que se atribuyen determinados significados

a la experiencia sensible. El “sentir” y el “sentido” forman un mismo complejo en el que *sentir* es al mismo tiempo atribución de *sentido*.¹⁶

Desde este recorte analítico, la sensibilidad puede concentrarse en el estudio de la corporalidad y particularmente en la conformación sociohistórica de los sentidos corporales. En tanto los sentidos corporales no son estricta y únicamente de carácter biológico, la gran tarea radica en el estudio de cómo la sociedad “moldea” la sensibilidad y cómo, al mismo tiempo, las “estructuras sensibles” posibilitan ciertas formas de relación y reproducción de lo social.¹⁷ Como señala Le Breton, en la sociología esta línea de investigación inaugura un “campo ambicioso y original, que todavía sigue virgen” (Le Breton, 2002:57). Y es aquí donde puede recuperarse el legado *simmeliano*.

Georg Simmel. Imágenes fugaces de la corporalidad desde la perspectiva de lo duradero

Georg Simmel planteó el estudio de formas de relaciones sociales “efímeras, fugaces y transitorias” (Frisby, 1992) —mas no por ello menos importantes para la comprensión de la sociedad— que pueden captarse de forma duradera mediante una mirada sociológica refinada. Por ello este apartado pretende mostrar la fenomenología sensible realizada por Simmel, mediante la que aprehendió cierto tipo de relaciones sociales basadas en los sentidos corporales. Con ello Simmel dio cuenta de cómo la manera de *sentir* a los otros juega un papel ineludible en el devenir de lo social. Previo a tal objetivo es conveniente plantear la manera en que Simmel concibe el estudio de lo social y las líneas programáticas en que se basa su propuesta de teoría sociológica.

¹⁶ La misma etimología de la palabra sensibilidad da cuenta de la relación entre el sentir y el sentido, en tanto pertenecientes a una misma “familia léxica”. Etimológicamente el verbo sentir (del latín clásico *sentire*) se ha sustantivado en la palabra sentido con al menos dos acepciones: por una parte, “sentido” está asociado con el significado de algo (del indoeuropeo *sent*); además de ello, el “sentido” (derivado del sentir) se relaciona con los órganos sensoriales como el tacto, el oído, la vista, el gusto y olfato (Marina y López, 2005:51; Ackermann, 2000:16). De modo que el sentir se encuentra ligado de forma indisoluble al sentido o, para decirlo de forma más contundente: *sentir* algo es también atribución de sentido.

¹⁷ Por ejemplo, en la medida en que socialmente se establecen condiciones que pacifican la vida cotidiana, existe un aumento de “autocoacciones” que impiden el recuerdo de la violencia: “los hombres van haciéndose más sensibles a todo aquello que recuerda a un ataque” (Elias, 1994:505). El desagrado es justamente una “estructura de sensibilidad” que hace posible ciertas formas de relación y no otras, como la imposibilidad de alcanzar a otro el cuchillo en la mesa con la punta vuelta hacia él (Elias, 1994:505) o la ira incontrolada como conducta generalizada y constante.

Como *precursor* de lo que a la postre se entendería como disciplina sociológica, la labor *simmeliana* radicó en identificar aquellos elementos constitutivos de lo social. En ese sentido, su propuesta identificó un criterio de demarcación sociológico, a saber, aquello que Donald Levine ha denominado: “principio de reciprocidad” (Levine, 2002:38). Simmel se refiere al grado de reciprocidad entre individuos o grupos para distinguir las “formas” sociales de los “contenidos” psíquicos. Con ello la intención de Simmel era abandonar el sustancialismo y establecer un pensamiento relacional para la sociología; aspecto que, como se sabe, trasciende el pensamiento *simmeliano* y atraviesa la obra de Max Weber, Karl Mannheim y Norbert Elias hasta llegar a Pierre Bourdieu, entre otros. Así, para el pensador berlinés mientras más puramente sociológico es un concepto, éste designa una “mera fórmula de relación” en vez de algo sustancial o individual (Simmel, 1986a:665).¹⁸

Así, las “formas de socialización” y las “formas de sociabilidad”,¹⁹ son expresiones de “acciones recíprocamente orientadas”, como el caso de la lucha, el secreto, la subordinación, el extraño, el pobre, el intercambio monetario, la moda o la coquetería; es decir, cada una de estas manifestaciones sociales se sustentan en actos y efectos recíprocamente orientados.²⁰ Sin contrincante no existe enfrentamiento, sin ocultamiento no es posible la develación, sin obediencia no se sostiene el mando, sin familiaridad no emerge la extrañeza, etc. Con ello quedaba claro para Simmel que los individuos: “producen en cada uno lo que sin embargo no es explicable sólo desde cada uno” (Simmel, 2002:37), de modo que abogaba por una perspectiva que

¹⁸ En tal tesitura, Simmel se niega a hablar de “sociedad” como unidad orgánica o metafísica: “Puesto que la sociedad no es una unidad absoluta, que hubiera de existir previamente (...). La sociedad no es más que el resumen, o el nombre general para designar al conjunto de esas relaciones recíprocas especiales” (Simmel, 1977:184).

¹⁹ Tanto en la llamada “gran sociología”, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, publicada en 1908, como en “la pequeña sociología”, *Cuestiones fundamentales de sociología*, de 1917, Simmel no deja de considerar el principio de reciprocidad como herramienta clave para el estudio de la sociedad. No obstante, en la primera sociología abundará en las “formas de socialización”, mientras que en su “testamento sociológico” se referirá a las “formas de sociabilidad” o “formas lúdicas de asociación”.

²⁰ Es importante señalar que para Simmel la “acción recíprocamente orientada” (*Wechselwirkung*) no es equivalente al término de interacción que utiliza la perspectiva “interaccionista”; es decir, con este concepto, Simmel no sólo se refiere a las interacciones en la vida cotidiana como generalmente se señala, pues la “acción recíprocamente orientada” no sólo alude a actores individuales, también puede aplicarse a interacciones entre grupos e incluso entidades simbólicas y/o institucionales; pueden surgir acciones y efectos recíprocos en las formas sociales de *competencia y lucha* entre Estados y empresas, asociaciones sindicales y patronales, o en las formas sociales de *subordinación* entre la representación simbólica de Dios o “nación” e individuos particulares.

considerase el entramado de efectos y reciprocidades de las relaciones sociales. Por ejemplo, el uso de un adorno o un perfume supone la reciprocidad de la mirada o el olfato del otro, y por ello tales creaciones culturales y el efecto de éstos en las interacciones pueden abordarse y explicarse desde una perspectiva sociológica.

Como todo pensamiento relacional, Simmel establece un criterio respecto a lo social que apunta no a un "estado" sino a un "proceso", es decir, la sociedad no como algo dado sino como *siendo*.²¹ De manera que la sociedad "no es entonces una substancia (...) sino un *acontecer*" (Simmel, 2002:34). Aun cuando grandes fenómenos históricos nos anteceden: "la sociedad se va realizando continuamente, siempre significa que los individuos están vinculados por influencias y determinaciones recíprocas que se dan entre ellos" (Simmel, 2002:34). Bajo este supuesto, la sociología perfilada por Simmel tenía la capacidad de ir de lo aparentemente más "superficial" al significado "último" de tales acontecimientos (Simmel, 1977).

Lo anterior contribuía al refinamiento de la mirada sociológica y a la captación de, en palabras del autor:

un número infinito de aportaciones mínimas, el milagro, su aparición [que] ya no se explica a través de la calidad de personalidades históricas heroicas, sino por la cantidad de actividades conjuntas (...) acontecimientos pequeños y cotidianos de la vida espiritual, cultural y política, que, en su adicción, crean la existencia histórica en toda su extensión y en su desarrollo. (Simmel, 1977:327)

Dada esta tendencia, lo cierto es que Simmel acudía a formas particulares de expresión, como el ensayo y las digresiones. En ese sentido, quizá uno de los textos más significativos sea aquel en que se compilan varias de sus contribuciones estético-filosóficas a una revista cultural alemana: imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* (Simmel, 2007), donde pretendía captar lo fugaz en imágenes duraderas. Lo anterior era herencia de un pensamiento mucho más vasto que no se restringía a la sociología sino a su heterodoxo pensamiento filosófico (Gil Villegas, 1998a; 2007). Sin embargo, este peculiar estilo expositivo (Gil Villegas, 1998b) trasmina a sus escritos de sociología, de modo que en tales tratados Simmel se daba a la tarea de captar y analizar aspectos fortuitos de la realidad aparentemente superficiales y con ello dar cuenta de los "hilos delicados" de la urdimbre social. Todo lo anterior a partir de una "matriz analítica" (Reséndiz, 2007) específica, median-

²¹ En su colosal *Filosofía del dinero* (1900), Simmel afirma que la sociología tendría que "imitar el enfoque de la ciencia moderna": "[ésta] ya no comprende las manifestaciones por medio de sustancias especiales sino como *movimiento*" (Simmel, 1977:80).

te la que trazó una serie de “formas de socialización”, es decir, patrones de acciones recíprocamente orientadas, para establecer sus condiciones sociales de posibilidad,²² principios, causas y efectos.

Sin proponérselo siquiera, Simmel incursiona en el tratamiento sociológico de la corporalidad y particularmente de los sentidos corporales en la *Sociología* (1908) como parte de una digresión: “Sociología de los sentidos” (Simmel, 1986a:676-695),²³ inscrita en un capítulo más amplio intitulado “El espacio y la sociedad”.²⁴ En este último, Simmel quiere dar cuenta de la construcción social del espacio y las implicaciones de ello en las formas de socialización. Así, señala: “El espacio es una forma que en sí misma no produce efecto alguno” (Simmel, 1986a:644), no es una categoría abstracta, son las acciones recíprocamente orientadas las que le dan sentido y por ello: “No son las formas de proximidad o distancia espaciales las que producen los fenómenos de la vecindad o extranjería por evidente que esto sea” (Simmel, 1986a:644). En esa media estar juntos físicamente no significa proximidad social.²⁵ Sociológicamente hablando el espacio no sólo tiene un referente físico, sino que es resultado del significado histórico, cultural y social que le asignan los individuos y grupos en relación.

En el marco de tales reflexiones, Simmel incorpora una forma particular de significación del espacio mediante la digresión en torno a la “Sociología de los sentidos”; ahí da cuenta de cómo las relaciones que se dan en la proximidad espacial se vinculan a las formas de captar sensiblemente a los otros mediante los sentidos corporales. Así, si bien es cierto que los seres humanos “ocupan” un lugar en el espacio, el sentido de lo que está próximo o lejano se entreteje por medio de dimensiones sociales que atraviesan al propio cuerpo.

²² Con tal legado *kantiano* Simmel inaugura un problema eje de la disciplina al establecer el cuestionamiento: ¿cómo es posible la sociedad?; en “El problema de la sociología”, de 1894, dará respuesta a tal interrogante logrando nada más y nada menos que hacer la sociología “teóricamente concebible” (Rammstedt, 2003:44).

²³ Una recuperación tanto de la “sociología de los sentidos” como de las emociones, esbozadas por Simmel, apareció por primera vez en Sabido (2007b). Cabe decir que para efectos de este trabajo, se han reelaborado totalmente las reflexiones que siguen.

²⁴ Indudablemente, este escrito se relaciona en gran medida con las reconfiguraciones del espacio en la modernidad (Lechner, 1991). En ese sentido, no es casual que su redacción coincida con el brillante ensayo de “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, de 1903. En últimas fechas Olvera ha realizado una interesante interpretación respecto a la relación entre espacio, modernidad e individualización en Georg Simmel (Olvera, 2007b).

²⁵ En este contexto, las categorías cerca-lejos se convierten en claves simbólicas para marcar distancias sociales. El extranjero es justamente quien se acerca a determinado grupo pero no comparte claves interpretativas del círculo social en cuestión y por ello trata de mantenerse a distancia (Simmel, 1986a, Sabido, 2006).

Respecto al aporte de tal digresión para una sociología "implícita" del cuerpo, estas breves cuartillas han dado a Simmel el calificativo de "un francotirador que abrió muchos caminos" (Le Breton, 2002:17). No obstante, el rendimiento heurístico de Simmel puede ubicarse no sólo en abordar el tema y plantear la importancia de los sentidos corporales en formas de interacción específicas, sino en proporcionar categorías que hacen posible el estudio sociológico de tal dimensión. Esta distinción es importante pues su utilidad radica en proporcionar un nivel analítico para el estudio de la corporalidad allende el carácter narrativo, monográfico y anecdótico de ésta.

De manera que Simmel establece una categoría que conjuga la relación entre espacio —proximidad— y cuerpo —sensible—. En esta dirección puede hablarse de la "proximidad sensible", cuando:

Frente al que está próximo en el espacio, y con el cual nos hallamos en contacto mutuo, en diversas posiciones y estados de ánimo, sin posibilidad de previsión y selección, sólo suelen darse sentimientos decididos; y la proximidad puede ser la base, tanto de la más sublime dicha como de la más insoportable violencia. (Simmel, 1986b:675)

Con este pasaje Simmel hace referencia a cómo la captación sensible de los otros genera emociones y sentimientos socialmente comprensibles; por ejemplo, en una sociedad que se ha "refinado" respecto a las percepciones olfativas, el olor de sudor de los otros puede resultar "desagradable" por el significado que tiene en tal contexto sociohistórico. Así, encontramos una distinción fundamental, a saber, la percepción sensible como impresión "inmediata" y el sentido que se le asigna. En la realidad ambas dimensiones se encuentran "fundidas en una unidad"; no obstante, es importante hacer esta distinción analítica en tanto "tiene una importancia sociológica fundamental", pues con ésta podemos decir que "sentir" es atribuir significados sociales.

Pueden existir relaciones en las que la mirada recíprocamente orientada sea la única condición de posibilidad de las mismas, en tanto ésta desaparece termina la relación. De modo que cuando las personas se miran unas a otras, están haciendo sociedad (Simmel, 2002:33). No obstante, así como en las formas sociales la reciprocidad no necesariamente quiere decir simetría —pueden existir relaciones de dominio y subordinación basadas justamente en la reciprocidad asimétrica—, lo mismo ocurre con la mirada, pues ésta en ocasiones puede generar vergüenza en ciertas personas y desprecio en otras. En otras palabras, se produce sentido por la manera de mirar.²⁶

²⁶ Lo anterior adquiere una importancia significativa para la comprensión de por qué en las grandes ciudades los hombres se miran mutuamente sin hablar. La mirada es una forma de es-

Del mismo modo, otras relaciones sociales pueden descansar alrededor del oído formando una “comunidad de sentido” por aquello que se escucha, como cuando se asiste a un concierto o a una conferencia. No obstante, este entrelazamiento de significado puede ser quebrantado en la medida en que existen diferencias culturales; por ejemplo, respecto a la música dice Simmel: “Para esas diferencias en el juicio sobre lo que sería propiamente música, es característico lo que dicen los chinos al oír cantar europeos: ‘ahí ladran los perros’; mientras que su propia música suena igual para un oído europeo” (Simmel, 2003:25). Así, el sentido asignado a un sonido es siempre relativo porque es social.

Igualmente, en la “proximidad sensible” son posibles ciertas formas de establecer cercanías o marcar distancias según las percepciones olfativas. Existen olores de los otros que pueden considerarse desagradables e incluso moralmente negativos. Y es así que: “La cuestión social no sólo es una cuestión moral, sino también nasal” (Simmel, 1986a:687) o, en otras palabras, sentir supone a la vez valorar, en tanto al cuerpo lo atraviesan los valores de la sociedad. Así, muchos grupos sociales han sido caracterizados por sus “malos” olores, como los negros, los judíos y los obreros (Simmel, 1986a:687).

Lo anterior se relaciona con un proceso sociohistórico específico en el que “a medida que se afina la civilización, decrece la agudeza perceptiva de los sentidos, al paso que aumenta la sensibilidad para lo agradable o desagradable de la impresión” (Simmel, 1986a:687-688). En otras palabras, Simmel advierte que existe un proceso histórico social que condiciona la sensibilidad, y está relacionado con el proceso de individualización.²⁷ Respecto al hombre moderno, son muchísimas las cosas que no puede soportar sensualmente—inquiere el autor—, de manera que las preocupaciones higiénicas y de limpieza son consecuencia y causa al mismo tiempo: “Nuestros sentidos se hacen más sensibles a esas distancias cortas. El sentido del olfato, comparado con los de la vista y el oído actúa ya de suyo a corta distancia” (Simmel, 1986a:688). Por ello adquiere significado sociológico el uso del perfume, en tanto que es al olfato lo que el adorno a la vista, es decir, se usa en tanto que adquiere significado para otros.

tablecer cierto tipo de relaciones históricamente condicionadas, en tanto que: “Antes de que en el siglo XIX surgieran los ómnibus, ferrocarriles y tranvías, los hombres no se hallaban nunca en la situación de estar mirándose mutuamente minutos y horas, sin hablar” (Simmel, 1986a: 681). Incluso de manera más osada podemos decir que sólo en la modernidad podría pensarse en “el amor a primera vista”.

²⁷ No es casual que Nietzsche, como “representante extremo del individualismo”, establezca que los hombres a quien odia “no huelen bien” (Simmel, 1986a:689).

Por último, Simmel recupera el "sentido genésico" y su relación con el espacio, referido a la sensualidad y atracción que puede surgir en torno a la proximidad de los otros. Simmel establece cómo las regulaciones y convenciones en torno a la cohabitación entre parientes ha sido fundamental para sostener la prohibición del incesto. Es decir, frente al contacto y a la cercanía de los otros, la sociedad ha dado lugar a la reglamentación de la coexistencia espacial. Lo anterior aumenta en la medida en que se trata de sociedades individualizadas.²⁸

Si bien el sentido del gusto no es abordado como tal en la sociología de los sentidos, tampoco es ajeno a la fenomenología sensible *simmeliana*. En la breve incursión de "Sociología de la comida" (1910), Simmel señala que si bien el hambre es un rasgo fisiológico, la forma de satisfacer el apetito siempre es social. Desde las convenciones en torno a la hora de comer, la distinción entre clases y grupos sociales en los modos de comer, el uso de utensilios específicos, el mobiliario, la regulación de los modales en la mesa y la elección de temas de conversación, todo ello fomenta "la superación del naturalismo del comer" (Simmel, 1986b:265) y convierte el asunto de la comida en una preocupación plenamente sociológica.

Con tales imágenes, Simmel establece una fenomenología sensible que puede ser recuperada, en tanto que con la categoría de "proximidad sensible" se delimita una dimensión analítica de las interacciones sociales, a saber, la construcción y los efectos recíprocos de la sensibilidad. Es decir, si bien sociológicamente es posible el análisis de la dimensión simbólica en las interacciones (Mead, 1993), Simmel propone el análisis de la dimensión sensible de las mismas. Lo anterior supone establecer que existen recursos de sentido ahí donde parecía no haberlos, pues la sensibilidad es también producto y productora de sentido. Así, con Simmel podemos afirmar que la sensibilidad no sólo es susceptible de atribuciones de significados, sino que las mismas estructuras sensibles pueden producir significados sociales. No obstante, aún es necesario considerar y enfrentar los puntos ciegos e insuficiencias de la propuesta *simmeliana* en aras de los avances en el estudio social de la sensibilidad.

Los retos de una mirada sensible a la sensibilidad

El estudio de los sentidos corporales ha preocupado a más de una disciplina en las ciencias sociales. Tan sólo en *Los reyes taumaturgos* (1924), de Marc

²⁸ Con ello el autor esbozaba la relación entre espacio y privatización de prácticas sociales relacionadas con el proceso de individualización propio del proceso civilizatorio (Elias, 1998).

Bloch, Le Goff señala que se encuentra ya un “esbozo de la historia del cuerpo” y del “tacto”. Mediante el estudio de un rito que atribuía poderes sobrenaturales a los reyes de Inglaterra y Francia durante la Edad Media —que consistía en sanar a los enfermos escrofulosos con sólo tocarlos—, Bloch plantea las relaciones entre poder y cuerpo, y sobre todo el significado del “acto de tocar, el tacto de los cuerpos” (Le Goff, 2006:45).²⁹ Tampoco deja de ser célebre el estudio del historiador Alain Corbin, *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, escrito en 1982, sobre la historia de la percepción y los olores en Francia (Corbin, 2002).

Del mismo modo, la antropología ha desarrollado una serie de investigaciones en torno a lo que se ha denominado “antropología de los sentidos”, cuya premisa radica en enfatizar que la percepción sensorial no es sólo un acto físico, sino cultural, y de ese modo los sentidos corporales no sólo “registran” impresiones físicas, sino —y principalmente— que son canales de transmisión de valores culturales (Classen, 1997; Le Breton, 2007a). Si bien no son todas las perspectivas que han avanzado en el estudio social de la sensibilidad, tan sólo bajo tal “acervo de conocimiento” es posible enumerar una serie de límites y retos frente al esbozo elaborado por Georg Simmel, que a la vez sirvan como elementos a considerar en la investigación sociológica de la sensibilidad.

Historia de los sentidos corporales

De la misma manera en que se ha advertido la presencia de lo social en la configuración de la percepción sensible, es necesario establecer la historicidad respecto a la valoración y uso “práctico” de los sentidos corporales. En el curso de la civilización occidental, el valor otorgado a la vista como sentido relacionado con el conocimiento (Classen, 1999), supuso fuertes modificaciones en las prácticas científicas y sociales desde los siglos XVI y XVII.³⁰ De modo

²⁹ Las escrófulas eran una especie de úlceras, resultado de una infección en los ganglios, que se acumulaban alrededor del cuello y que emitían un olor repugnante a quienes las padecían. Marc Bloch concede suma importancia al tacto de los reyes, como “gesto mágico”, según sus palabras: “los reyes tocaron con su mano a los enfermos; casi siempre, según parece, sobre las propias partes infectadas. Repetían de este modo un uso muy antiguo, contemporáneo de las más remotas creencias: el contacto de dos cuerpos, efectuado de una manera u otra, pero más particularmente por intermedio de las manos, siempre pareció el medio más eficaz para transmitir fuerzas invisibles de persona a persona” (Bloch, 2006:162).

³⁰ Por sólo referirnos a un caso, la medicina en Occidente estuvo basada durante muchos años en los escritos hipocráticos del siglo V a. de C., y del médico Galeno (II d. de C.); de modo que la orientación pedagógica se apoyaba en la *lectura de los clásicos* y sólo en un segundo lu-

que el sentido de la vista y las relaciones basadas en la mirada comienzan a ascender en la escala de los valores de los sentidos corporales, mientras que otros fenómenos reforzaban tal situación, como la invención de la *perspectiva* en el arte, la observación en la ciencia, los descubrimientos de la óptica, etc.³¹ Por otra parte, el olfato "desciende a los infiernos" (Synnott, 2003), por considerarse uno de los sentidos relacionados con el pecado y el diablo, así como con la parte "bestial" de los seres humanos (Muchembled, 2002:117-130).

Establecer la historicidad de los sentidos corporales resulta fundamental en tanto que en la "proximidad sensible", el énfasis hecho y significado atribuido a la mirada del otro, al sonido de su música, al sabor de su comida, etc., no es propiedad emergente del momento de la interacción, sino producto de la historicidad de la corporalidad y, como en este caso, de la historia de los sentidos corporales. Considerar este aspecto evita que caigamos en un "presentismo sociológico" que encasille los problemas sociológicos en "tipologías estáticas" que ignoren la dinámica procesual de lo social. A la luz de la madurez de la sociología, tal proceder resultaría inaceptable (Elias, 1998:256).

El rostro y la mirada

Sólo bajo tal marco es posible explicar la centralidad de la vista y la importancia de la mirada en la modernidad. Paralelamente a lo enunciado en el punto precedente, el proceso de individualización por el que atraviesa Occidente es condición social de posibilidad para la aparición del "rostro" a donde se dirige la mirada. De tal suerte que diversos signos sociales dan cuenta del advenimiento del individuo como una entidad diversa del grupo. Entre éstos, una de las prácticas que proliferan desde el siglo XVI es la de un aumento en los retratos individuales de ciertas capas de la sociedad. Así, "la individuación por medio del cuerpo se vuelve más sutil a través de la individuación por medio del rostro" (Le Breton, 1995:43). No es entonces porque "El rostro, que ofrece a la mirada el símbolo más perfecto de la interioridad permanente" (Simmel, 1986a:680) sea una de las "partes" del cuerpo más valora-

gar en la "observación" de los cuerpos. Con la publicación de *De humani corporis fabrica* (1543), de Vesalio, se abre en el discurso de la medicina una nueva manera de conocer, privilegiando la vista: "Después de Vesalio, las referencias a la autoridad de los antiguos perdieron su validez. Sus sucesores se vieron obligados a valorar la observación personal y la precisión" (Porter y Vigarello, 2005:332).

³¹ En la práctica médica y ante la necesidad de la exploración interna del cuerpo humano se hará uso de nuevos instrumentos, desde el perfeccionamiento del *speculum* hasta la invención del microscopio (Faure, 2005:32).

das en la historia de Occidente, sino porque su “visibilidad” es producto de una serie de prácticas y discursos.

Además de lo anterior, si bien en el intercambio de miradas existen componentes que en ciertos casos pueden provocar vergüenza por la “manera en que se mira” —como advierte Simmel—, ello no se debe a que la mirada del otro pueda “conocerme” totalmente, sino a que ninguna mirada es neutra. En ese sentido, Pierre Bourdieu ha esgrimido un argumento sociológico insoslayable para el estudio de la sensibilidad al señalar que cuando miramos a los otros activamos clasificaciones como gordo/flaco, pequeño/grande, elegante/grosero, etc., relacionadas con ciertos discursos que detentan el “uso legítimo del cuerpo” (Bourdieu, 2002). La mirada, es pues “un poder simbólico cuya eficacia depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido, o del grado en que los esquemas de percepción y de apreciación son conocidos y reconocidos por aquél que se aplican” (Bourdieu, 2003:85). De modo que el estudio sociológico de la sensibilidad no puede obviar los dispositivos de legitimidad y descrédito que se han construido en torno las valoraciones específicas del sentir.

Jerarquía de los sentidos y jerarquías sociales

En la medida en que la misma enumeración de los sentidos es arbitraria, también lo es su jerarquía. Sin percatarse de ello Simmel se refiere al sentido de la vista como “sentido superior” y al sentido del olfato como “sentido inferior”.³² Sin embargo, frente a este punto ciego de la apreciación *simmeliana* es posible advertir, siguiendo a Anthony Synnott, cómo desde la Antigüedad Aristóteles formuló una jerarquía de los sentidos en la que la vista y el oído se encontraban en primer lugar en tanto conducían a la belleza y a la música; abajo estaban los sentidos “animales” como el gusto y el tacto que podían llevar a la gula y la lujuria, y el más bajo de todos lo era el olfato (Synnott, 2003: 435). Durante muchos siglos el olfato fue considerado el sentido del deseo, del apetito y del instinto, por lo que llevaba permanentemente el sello de la animalidad (Corbin, 2002:13). Era el sentido por excelencia de Satanás (Muchembled, 2002:117-130) o de la enfermedad que atacaba por la emanación de “malos” olores y el miasma (Porter y Vigarello, 2005).

Otro aspecto sumamente importante en esta jerarquía de los sentidos radica en que pretende establecer un criterio de demarcación entre el hombre

³² Si bien advierte que históricamente el hombre moderno se ha vuelto más “sensible” a las distancias cortas y los olores de los otros por un proceso de individuación.

salvaje y el hombre civilizado (Classen, 1997; Corbin, 2002), o bien entre las mujeres y los hombres (Muchembled, 2002; Synnott, 2003); es decir, la jerarquía de los sentidos se relaciona en gran medida con jerarquías sociales. Es por ello que no resulta casual que el "olor" de la clase trabajadora, de los negros o de los judíos, tal como señala Simmel, se "juzgue" en términos negativos. Como bien señala Synnott, el olor se convierte en arma de defensa para menospreciar a los demás (Synnott, 2003:443), así: "Los olores, reales o imaginados pueden servir por tanto para legitimar desigualdades de clase y raciales, y son uno de los criterios utilizados para imponerle una identidad moral negativa a una población en particular" (Synnott, 2003:449).

El desagrado puede convertirse en un componente más de marginación y segregación de los otros. Ello además agrega la "naturalización" de las diferencias valoradas negativamente. Así, es posible establecer que la comida de los otros apesta, su música es ruido, sus rostros son deformes, su acento es repulsivo, etc. Esta "naturalización" hace eficaz el olvido de la arbitrariedad de las estructuras de agrado y desagrado (que no son más que los esquemas de percepción y apreciación) que una sociedad impone (Bourdieu, 2003).³³ De esta manera, es necesario advertir y dar cuenta de cómo en la "proximidad sensible" se corporalizan las diferencias y desigualdades de otros órdenes sociales.

La modernidad y otros sentidos

Sin duda en la modernidad la vista ha sido uno de los sentidos más valorados. En las grandes metrópolis observadas por Simmel, el uso práctico de la mirada se convertía en la clave de bóveda de las formas de socialización fugaces y contingentes que se establecían en los medios de transporte público (Simmel, 1986b). Indudablemente, lo anterior inspiró a Walter Benjamin en su proyecto inacabado de los *Pasajes*, de París, construidos a comienzos del siglo XIX, donde la mirada a los escaparates y las grandes galerías se constituía como preludeo de los centros comerciales contemporáneos (Buck-Morss, 1989). Sin embargo, en la modernidad contemporánea y en las grandes ciudades de hoy día, otro sentido está siendo fuertemente estimulado, el oído.

Simmel desdeñó que a la par del aumento otorgado a la mirada, el ruido vinculado al advenimiento de las ciudades modernas también estaba afectando la sensibilidad del oído. Como señala Le Breton, la ampliación de la téc-

³³ Al respecto también señala Le Breton: "La animalización del otro, que se pone en marcha en el discurso sobre la apariencia, el olor, el contacto, incluye asimismo a su palabra, a su voz o a su música bajo la misma estigmatización" (Le Breton, 2007a:113).

nica penetra por medio del ruido en la vida cotidiana de las ciudades: “La imposición del sonido en nuestras sociedades (...) matiza singularmente la idea de la sola hegemonía de la vista, a pesar de que ésta ejerza un rol mayor en la estructuración social” (Le Breton, 2007a:107). Así, en la modernidad el ruido se convierte en uno de los mayores problemas, al grado de que el silencio es un bien escaso; la “música ambiental” de los lugares públicos y las esperas en el teléfono son sólo muestra de la sensibilidad generada al silencio (Duch y Mélich, 2005:281-285). Lo anterior tiene efectos en las formas de relación social; las legislaciones en torno al ruido en las sociedades modernas, las querellas en torno a los espacios público y privado desdibujados por la “contaminación auditiva”, son resultado de la manera en que la sensibilidad no sólo es producto de la sociedad, sino constructora de la misma.

Recapitulación y reflexiones finales

En tanto las condiciones societarias de la modernidad contemporánea se tornan cada vez más vacilantes, la auto-reflexión teórico-conceptual en la sociología se ha convertido en una práctica constante. Ello ha incentivado la relectura de autores y la revisión —en ocasiones reajuste, abandono u olvido— de conceptos a la luz de las demandas interpretativas de la sociedad en curso. El arribo de definiciones y categorías que consideran al cuerpo un elemento clave en la explicación de ciertos problemas sociales, se relaciona con la recuperación de insospechados ejes de lectura de ciertos textos y autores clásicos, así como de incursiones en otras disciplinas. Con tal mirada retrospectiva hacia los clásicos —y sin ignorar que es determinado “horizonte interpretativo” el que nos permite tal ejercicio hermenéutico— es posible resignificar su legado y establecer puentes de comprensión y explicación, así como trascender los límites inherentes a toda perspectiva que nos precede.

Uno de los grandes retos a que se ha enfrentado cualquier perspectiva desde las ciencias sociales para el estudio del cuerpo, ha consistido en superar las dicotomías que acompañan desde la Antigüedad a la tradición intelectual, a saber, mente-cuerpo, ideal-material, cultura-naturaleza, sentido-sensibilidad. Una estrategia interpretativa ha sido la revisión de las variaciones del significado del concepto “cuerpo” a lo largo de la historia. Con ello se ha evidenciado que la definición de cuerpo supone necesariamente un lugar de enunciación, y que lejos de ser una unidad coherente e invariable, el cuerpo es una construcción social donde se asientan los preceptos culturales.

Así, una dimensión para el estudio social del cuerpo se signa en la sensibilidad, esto es, en la condición de *sentir* a través de los sentidos corpora-

les. Para llevar a cabo tal labor de investigación se parte del supuesto de que la sensibilidad se encuentra socio-históricamente constituida. Es decir, no sólo existen atribuciones sociales a lo que se siente, sino que la misma condición de *sentir* se configura socialmente; en otras palabras, la percepción sensible misma se configura según determinados marcos sociales. De ahí que, de acuerdo con la terminología *simmeliana*, podemos decir que existe un "condicionamiento recíproco" entre la sociedad y la sensibilidad en la medida en que la sensibilidad no sólo es producto de la sociedad, sino que al mismo tiempo es productora de la misma. Ahora bien, ¿cómo asir sociológicamente y en términos heurísticos tales supuestos? En la sociología *simmeliana* es posible advertir tales recursos en aras de una investigación sociológica de la sensibilidad.

A partir de lo anterior es que se ha llevado a cabo una recuperación de la "sociología de los sentidos" de Georg Simmel. Tal criterio selectivo nos permite retomar el énfasis *simmeliano* de refinar la mirada sociológica y disponer de herramientas analíticas que permitan "captar" aquellos fenómenos de "mínima monta" en imágenes sociológicas duraderas que, a su vez, logren establecer las condiciones sociales de posibilidad de las formas de relación en cuestión. Así, el *locus* analítico que Simmel propone para el estudio de la sensibilidad es el de la interacción que se establece en las relaciones cara a cara, en la "proximidad sensible". Ahí donde los "cuerpos se encuentran" es posible advertir que aquellos elementos sociohistóricos y estructurales de otros órdenes sociales se *encarnan* en las miradas, los gestos, los olores y los sabores entre "otros". Aspectos aparentemente imperceptibles y fugaces dan cuenta de la transitoriedad de lo duradero, de la necesidad en la contingencia; son, en resumen, "imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad".

Con el desarrollo de una fenomenología sensible, Simmel establece la manera en que el ámbito de la sensibilidad puede aprehenderse sociológicamente en tanto se delimita este objeto de estudio. En este caso el autor propone el estudio sociológico de los sentidos corporales más allá de su sentido fisiológico y los efectos de relación que éstos pueden generar. Así, con Simmel es posible advertir que lo que *cada individuo* siente *no es posible explicarlo desde cada uno*, sino desde una perspectiva que considere las relaciones intrincadas en el sentir. Indudablemente, como todo descubridor de vetas, trazó sólo caminos sin plantearse los aspectos específicos del recorrido.

En este sentido, es posible establecer al menos mínimamente cuatro desafíos a los que se enfrenta un estudio sociológico de la sensibilidad. En primer lugar, la consideración del carácter histórico de la configuración sensible, ausente en el enfoque *simmeliano* e imprescindible para la comprensión

de la construcción social de la sensibilidad y la explicación de la valoración de ciertos sentidos y el uso práctico de los mismos en determinados momentos. Así, en aras de una explicación de la sensibilidad en la modernidad, es necesario considerar los procesos de individuación por los que atraviesa el cuerpo. Si bien lo anterior adquiere variantes distintas según los contextos locales, resulta decisivo tener este marco de referencia epocal para la comprensión de los contemporáneos rituales de la corporalidad. Sólo así cobra relevancia la especificidad y centralidad del sentido de la vista y la mirada dirigida al rostro en la modernidad, a los que alude Simmel.

En segundo lugar y en relación con lo anterior, resulta ineludible dar cuenta de los criterios axiológicos instalados en la sensibilidad. Es decir, *sentir* implica al mismo tiempo valorar, pues *sentir* supone no sólo “esquemas de percepción”, sino de “apreciación”, como señala Bourdieu, por lo que al sentir juzgamos entre lo bueno-malo, agradable-desagradable, preferible-detestable. Lo anterior complejiza la dinámica inherente a toda interacción sensible en la medida en que los efectos y las acciones recíprocas no dependen exclusivamente del orden emergente que ahí se genere, sino de los valores de la sociedad que operan en trastienda, en la corporalidad misma. Al respecto, otro de los desafíos radica en considerar que la jerarquización de los sentidos corporales implica jerarquizaciones sociales. Es por ello que “estructuras sensibles” como las que orientan criterios de agrado y desagrado están relacionadas con formas de clasificación negativa hacia determinadas personas, pues en la “proximidad sensible” las desigualdades y diferencias simbólicas y materiales atraviesan la membrana de la percepción sensible.

Finalmente, si bien ningún sentido actúa de forma solitaria, conviene reparar en las transformaciones de la sensibilidad propia de las sociedades contemporáneas y en la importancia de otros sentidos corporales, allende la vista, como generadores de formas de relación o incluso de disociación, igual al que produce el ruido en las grandes ciudades. La pertinencia de tomar a la sensibilidad como ángulo de lectura puede contribuir a hacer sociológicamente inteligibles problemáticas que no necesariamente suponen en sí mismas el estudio del cuerpo.

Recibido: febrero, 2008.

Revisado: febrero, 2008.

Correspondencia: UAM-Azcapotzalco/Av. San Pablo 180/Col. Reynosa, Tamaulipas/Deleg. Azcapotzalco/C. P. 02200/México, D.F./tel: 5382-5000/correo electrónico: olgasabido@hotmail.com

Bibliografía

- Ackerman, Diane (2000), *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama.
- Bauman, Zygmunt (2004), *Modernidad líquida*, México, FCE.
- Beck, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- (1997), "La reinención de la política", en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, México, Alianza Universidad, pp. 13-73.
- Becker, Howard (1971), *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1995), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bericat, Eduardo (2000), "La sociología de la emoción y la emoción de la sociología", *Papers*, núm. 62, pp. 145-176.
- Bloch, Marc (2006), *Los reyes taumaturgos*, México, FCE.
- Bourdieu, Pierre (2003), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- (2002), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
- Buck-Morss, Susan (1989), *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor.
- Classen, Constance (1999), "Other Ways to Wisdom: Learning through the Senses across Cultures", *International Review of Education*, vol. 45, núms. 3-4, pp. 269-280.
- (1997), "Fundamentos de una antropología de los sentidos", texto completo en URL: <http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html>, última consulta 3 de febrero de 2008.
- Corbin, Alain (2002), *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, México, FCE.
- Corbin, Alain, Jean Courtine y Georges Vigarello (dirs.) (2005a), *Historia del cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces*, vol. 1, Madrid, Taurus.
- (2005b), *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, vol. 2, Madrid, Taurus.
- Duch, Lluís y Joan Mélich (2005), *Antropología de la vida cotidiana: escenarios de la corporeidad*, Madrid, Trotta.
- Durkheim, Émile (1995), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán.
- Elias, Norbert (1998), *La civilización de los padres*, Bogotá, Norma.
- (1994), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 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. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, vol. 2, Madrid, Taurus, pp. 23-56.

- Foucault, Michel (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Frisby, David (1992), *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor.
- García, Fernando (1994), "El cuerpo como base del sentido de la acción", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, octubre-diciembre, pp. 41-83.
- Giddens, Anthony (2000), *Las transformaciones de la intimidad*, Madrid, Cátedra.
- (1998), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1995), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- (1990), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- Gil Villegas, Francisco (2007), "Georg Simmel. El diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano", en O. Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Anthropos, UAM-Azcapotzalco, pp. 23-40.
- (2003), "Introducción del editor", en M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, pp. 9-50.
- (1998a), *Los profetas y el Mesías*, México, El Colegio de México, FCE.
- (1998b), "El ensayo precursor de la modernidad", *Vuelta*, año XXII, núm. 257, abril, pp. 13-23.
- Girola, Lidia (2005), *Anomía e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, México, Anthropos, UAM-Azcapotzalco.
- Goffman, Erving (1998), *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (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.
- Hall, Edward (2001), *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI.
- Harvey, David (2003), *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal.
- Kant, Immanuel (1997), *Lo bello y lo sublime*, Barcelona, Espasa-Calpe.
- Le Breton, David (2007a), *Antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2007b), *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*, México, La Cifra.
- (2002), *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lechner, F. (1991), "Simmel on Social Space", *Theory, Culture and Society*, vol. 8, núm. 3, agosto, pp. 195-201.
- Le Goff, Jacques (2006), "Prólogo", en Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, pp. 11-57.

- 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.
- Levine, Donald (2002), "Introducción", en Georg Simmel, *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Locke, John (1982), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Porrúa.
- Mandressi, Robert (2005), "Disecciones y anatomía", en A. Corbin, J. Courtine y G. Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces*, vol. 1, Madrid, Taurus, pp. 301-322.
- Mannheim, Karl (1963), "Sociología alemana (1918-1933)", en K. Mannheim, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, FCE, pp. 230-250.
- Marina, José Antonio y Marisa López (2005), *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama.
- Marx, Karl (1990), *El Capital*, libro I, capítulo VI, México, Siglo XXI.
- Mauss, Marcel (1979), "Técnicas y movimientos corporales", en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 337-356.
- Mead, George (1993), *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957), *Fenomenología de la percepción*, México, FCE.
- Miller, Ian (1998), *Anatomía del asco*, Madrid, Taurus.
- Moya, Laura (2007), "Reflexión conceptual en la sociología", en G. Zabłudovsky (coord.), *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI, UNAM, UAM-Azcapotzalco, pp. 13-40.
- Muchembled, Robert (2002), *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, FCE.
- Olvera, Margarita (2007a), "Sociología, cambios conceptuales y temporalidad", en G. Zabłudovsky (coord.), *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI, UNAM, UAM-Azcapotzalco, pp. 41-69.
- (2007b), "Espacio, modernidad, individualización. El legado *simmeliano*", en O. Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Anthropos, UAM-Azcapotzalco, pp. 240-258.
- (2003), "Modernidad y cambio conceptual en la sociología", en G. Zabłudovsky y M. Guitián (coords.), *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, México, Juan Pablos, UNAM, pp. 23-51.
- Olvera, Margarita y Olga Sabido (2007), "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, UAM-Azcapotzalco, pp. 145-185.
- Porter, Roy y Georges Vigarello (2005), "Cuerpo, salud y enfermedades", en A. Corbin, J. Courtine y G. Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces*, vol. 1, Madrid, Taurus, pp. 323-357.
- Rammstedt, Otthein (2003), "La sociología de Georg Simmel", *Acta Sociológica*, núm. 37, enero-abril, pp. 41-76.

- Reséndiz, Ramón (2007), "La exploración sociológica. Estructura analítica y recursos metodológicos en Georg Simmel", en O. Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Anthropos, UAM-Azcapotzalco, pp. 161-176.
- Sabido, Olga (2007a), "El cuerpo y sus trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología", en G. Zabudovsky (coord.), *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI, UNAM, UAM-Azcapotzalco, pp. 208-247.
- (2007b), "El sentir de los sentidos y las emociones en la sociología de Georg Simmel", en O. Sabido (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Anthropos, UAM-Azcapotzalco, pp. 211-230.
- (2007c), "Emociones que hieren. El asco y el desprecio en el mundo contemporáneo", *XXVI Congreso Asociación Latinoamericana de Sociología*, 15 de agosto, Guadalajara, México.
- (2006), "Espacio y extranjerías", *Sociológica*, año 21, núm. 60, enero-abril, pp. 273-286.
- Scheler, Max (2003), *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Barcelona, Crítica.
- Shilling, Chris (1993), *The Body and Social Theory*, Londres, Sage.
- Simmel, Georg (2007), *Imágenes momentáneas, sub specie aeternitatis*, Barcelona, Gedisa.
- (2003), *Estudios psicológicos y etimológicos sobre música*, Buenos Aires, Gorla.
- (2002), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.
- (1986a), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 vols., Madrid, Alianza.
- (1986b), *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península.
- (1977), *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Synnott, Anthony (2003), "Sociología del olor", *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, núm. 2, abril-junio, pp. 431-464.
- (1992), "Tomb, Temple, Machine and Self: the Social Construction of the Body", *The British Journal of Sociology*, vol. 43, núm. 1, marzo, pp. 79-110.
- Turner, Bryan (1994), "Los avances recientes en la teoría del cuerpo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, octubre-diciembre, pp. 11-39.
- (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE.
- Vernik, Esteban (2003), "Presentación", en Georg Simmel, *Estudios psicológicos y etimológicos sobre música*, Buenos Aires, Gorla.
- Weber, Max (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE.