

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/326673060>

El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño.

Book · July 2018

CITATIONS

19

READS

49

1 author:



[Olga Alejandra Sabido-Ramos](#)

Metropolitan Autonomous University

28 PUBLICATIONS 58 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Body, senses and sensorial perception [View project](#)

Este documento es proporcionado al estudiante con fines educativos, para la crítica y la investigación respetando la reglamentación en materia de derechos de autor.

Este documento no tiene costo alguno, por lo que queda prohibida su reproducción total o parcial.

El uso indebido de este documento es responsabilidad del estudiante.



Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General

Dr. Enrique Pablo Alfonso Fernández Fassnacht

Secretaria General

Mtra. Iris Edith Santacruz Fabila

Unidad Azcapotzalco

Rectora

Mtra. Gabriela Paloma Ibáñez Villalobos

Secretario

Ing. Darío Eduardo Guaycochea Guglielmi

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Director

Dr. Alfredo Sánchez Daza

Secretario Académico

Mtro. Lucino Gutiérrez Herrera

Jefa del Departamento de Sociología

Dra. Norma Rondero López

Coordinador de Difusión y publicaciones

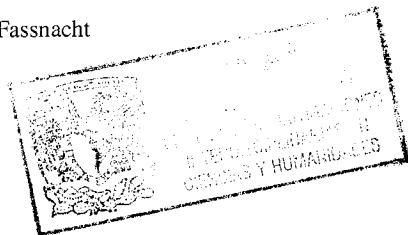
Lic. Santiago Ávila Sandoval

CEIICH - UNAM
DIyD

Clasif. HM 636/533
IIH 17/16
No. de Matriz 1582763
Proveedor EDFES
No. de Fact. A 6372
Fecha _____

Proyecto

DT Ciencias SyLit
No. Prov. 749
Area
Acervo General



Olga Sabido Ramos

El cuerpo como recurso de sentido
en la construcción del extraño
Una perspectiva sociológica

sequitur

Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Azcapotzalco

sequitur [sic: *sékwitur*]:
Tercera persona del presente indicativo del verbo latino *sequor*:
procede, prosigue, resulta, sigue.
Inferencia que se deduce de las premisas:
secuencia conforme, movimiento acorde, dinámica en cauce.

Derechos reservados © Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades
Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas, Deleg. Azcapotzalco
C.P. 02200, México D.F. Tel. 5318-9109
<http://www.cshenlinea.azc.uam.mx>
ISBN asignado por la UAM-A: 978-607-477-594-5

© Ediciones sequitur, Madrid 2012
www.sequitur.es

ISBN: 978-84-95363-93-0
Depósito legal: M-49409-2011

Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
I. EL MARCO SEMÁNTICO DEL EXTRAÑO EN LA MODERNIDAD CONTEMPORÁNEA	29
1. Los desafíos del "otro". El marco del debate alrededor del extraño	29
2. La modernidad y los extraños	39
<i>Primera modernidad y extraños</i>	44
<i>Modernidad contemporánea y extraños</i>	52
3. Cohabitar el espacio y la presencia de los cuerpos. Vivir entre extraños	61
II. LA SOCIOLOGÍA Y EL EXTRAÑO. UN PROBLEMA ENTRE LA TRADICIÓN Y LA INNOVACIÓN	71
1. Figuras límite en la tradición sociológica: Georg Simmel, Max Weber y la Escuela de Chicago	71
<i>El extraño y otras figuras liminares</i>	71
<i>Gente diferente y pueblos paria</i>	82
<i>El "hombre marginal" y el desviado</i>	88
2. El extraño en el debate sociológico, resurgimiento y tendencias actuales: Alfred Schütz, Erving Goffman, Norbert Elias y Zygmunt Bauman	95
<i>Vivir siempre como forastero</i>	95
<i>Rostros sonrojados: el estigma</i>	101
<i>Los establecidos y los de afuera: la disputa por el tiempo y el espacio</i>	109
<i>El extraño ambivalente</i>	118

III. EL PROBLEMA DEL EXTRAÑO DESDE EL SENTIDO Y EL CUERPO	127
1. El extraño como diferencia de sentido ante lo familiar y propio	127
2. La complicidad del cuerpo con el "mundo de la vida"	132
<i>Otro sentido del sentido</i>	137
<i>El sentido social del cuerpo</i>	149
3. Sentido, sentir y sociedad	158
<i>Sentir con "sentido"</i>	160
<i>Sentir jerarquías</i>	163
<i>Sentir extraños</i>	171
IV. EL EXTRAÑO COMO FORMA SOCIAL SENSIBLE	177
1. El extraño como <i>forma de ser con otros</i>	177
<i>Una forma de ser con otros</i>	177
<i>Una figuración desequilibrada</i>	179
2. El extraño y la dimensión corpóreo-afectiva	182
<i>Fugacidad: entre la necesidad y la contingencia</i>	183
<i>Copresencia, proximidad sensible y afectividad</i>	185
3. Fenomenología sensible: imágenes momentáneas <i>sub specie aeternitatis</i>	198
<i>Desagrado</i>	200
<i>De la repulsión al asco</i>	209
REFLEXIONES FINALES	225
BIBLIOGRAFÍA	235

Toda repulsión es, en su origen, repulsión al contacto.

Walter Benjamin

AGRADECIMIENTOS

La gratitud es la memoria moral de la humanidad
Georg Simmel

Para el autor del epígrafe que encabeza esta página, muchas formas de socialización siguen actuando más allá del momento en que nacieron, la gratitud es una de esas prolongaciones que permanecen aún después de haber concluido el acto de dar y recibir. Este trabajo debe mucho a una cadena interminable de personas e instituciones. Como proyecto doctoral se desarrolló en la Universidad Nacional Autónoma de México bajo la dirección de Emma León Vega. Agradezco a Emma León la erudición entregada, los intereses compartidos y su rigurosa demanda intelectual. También estoy sumamente agradecida con Francisco Gil Villegas, Gina Zabłudovsky, Pablo Fernández Christlieb y Guadalupe Valencia por su lectura, interés y el enriquecimiento que aportaron a este trabajo durante sus distintas etapas. Mis deudas intelectuales con Francisco Gil Villegas y Gina Zabłudovsky se remontan años atrás. Mi agradecimiento a Emma León y Guadalupe Valencia es doble, por su ánimo e impulso para convertir el material en libro para su publicación.

La realización de este trabajo como tesis doctoral habría sido imposible sin condiciones materiales y espirituales. Agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, a mis compañeras y compañeros del Área de Pensamiento Sociológico por haberme distinguido como profesora visitante entre 2006-2009, y por recibirme calurosamente como una integrante más del Área en fechas recientes. En especial a Adriana García Andrade, colega y amiga con quien he podido seguir discutiendo algunos intereses comunes en el marco de nuestro proyecto *El cuerpo y la afectividad en la sociedad contemporánea. Una aproximación desde la sociología*, adscrito al Área de Investigación de Pensamiento Sociológico. También quiero dejar constancia del apoyo intelectual e institucional recibido por el Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco gracias al cual este escrito ha podido publicarse, a Norma Rondero López y Laura Moya quienes me brindaron su absoluto y total apoyo.

Del mismo modo agradezco los valiosos comentarios que realizaron a algunas versiones de este texto Claudia Tania Rivera y Priscila Cedillo, sus reflexiones críticas e inteligentes siempre me han aportado mucho. También doy las gracias a quienes en el anonimato revisaron este texto y elaboraron comentarios finos y sugerencias enriquecedoras. A Adriana García, Jorge Galindo, Héctor Vera y Maribel Núñez, gracias por siempre ser parte de un riguroso "otro generalizado" sociológico. También doy gracias a todos aquellos que forman un soporte afectivo fundamental en mi vida cotidiana, a mi pequeño Emilio, Gabriel, Andrea mi hermana, las dos Florencias, Agustín, Lucero, Elvira, Celeste, Rolando, mi hermano Darío, Paola, Valeria y Aura, Marianna y Nico, Edith Elvira, Maribel y Sabina, Claudia. Finalmente, quiero expresar mi más profunda gratitud a Gabriel Morales compañero de alma y cuerpo, gracias por aparecer en mi vida, por compartir intereses intelectuales y la pasión de vivir.

A mi pequeño Emilio y a mi amado Gabriel

INTRODUCCIÓN

En la Tierra de Fuego un nativo tocó con su dedo un poco de carne fría en conserva que yo estaba comiendo en nuestro campamento y mostró claramente el enorme asco que le producía su textura blanda; por mi parte, también sentí un tremendo asco ante el hecho de que un salvaje desnudo tocara mi comida, aunque sus manos no parecían estar sucias.

Charles Darwin (1872)

Un informante árabe decía que siempre estaba en ascuas con los norteamericanos, porque tenía problemas con ellos por su manera de mirarlos, aunque no abrigara la menor intención ofensiva. En varias ocasiones incluso había estado a punto de pelearse con norteamericanos que se consideraban ofendidos en su masculinidad por sus miradas.

Edward Hall (1966)

Lo que llaman ruido no es verdaderamente ruido, decibeles, sino la canción árabe que no les gusta, que no comprenden y les molesta [...] En realidad si hay que comparar, las canciones de rock son más ruidosas para el oído que las canciones árabes.

Testimonio en Abdelmalek Sayad (1999)

La gente dice que soy malo, no es cierto. Me insultan en la calle, que huelo mal. No tengo a nadie, ni amigos ni familia. Estoy solo en el mundo. De repente me dan un poco de comida. Mi esposa y mi hija me abandonaron desde que perdí la vista. Lo único que quiero es despedirme de ellas antes de morir, pero no sé dónde estarán... Los niños se asustan conmigo: ¡Ahí viene el gigante!, dicen, y corren o me tiran piedras [...]

Testimonio en Laureano Reyes (2006)

Los epígrafes anteriores son algunos testimonios de situaciones que de una manera u otra, todos hemos experimentado en algún momento de nuestra vida: experiencias de desagrado, desprecio o asco hacia ciertas personas, o bien, sentimientos de embarazo y vergüenza ante el rechazo que genera nuestra simple presencia. Sin embargo, si hacemos un paréntesis en el fluir de nuestra vida cotidiana podemos preguntarnos: ¿Por qué hay personas que nos desagradan? ¿Por qué alguien puede provocarnos asco? ¿Quién y cómo es repulsivo? ¿Por qué, una vez que tenemos contacto con ciertas personas preferimos mantenerlas *lejos*? ¿Cómo es que podemos establecer que alguien no es de aquí, que no es *familiar*, en fin, que es un *extraño*? Estas inquietudes que experimentamos en el diario acontecer, atraviesan una fina membrana, clave explicativa de este libro, el ámbito corpóreo-afectivo.

En este escrito se parte del supuesto de que el cuerpo es un auténtico e infalible recurso de Sentido que marca zonas de familiaridad y extrañeza entre los seres humanos. El propósito es mostrar cómo ello es posible. Es decir, este trabajo no es sobre extraños —si bien aparecerán algunos rostros a lo largo del escrito— sino sobre una de las condiciones sociales de posibilidad que permiten que éstos aparezcan, a saber, la sociedad instalada en el cuerpo y los afectos que nos vinculan de determinadas formas con los demás. El reto consiste en mostrar qué significado tienen dichas experiencias y cuál es su relevancia para el análisis de lo social.

Conviene destacar que no se trata de un escrito sobre el cuerpo de los extraños (como, por ejemplo, los casos de estigma), sino sobre la *percepción social sensible* que se tiene de éstos. No será abordado aquello que piensan o sienten los extraños, sino los que así los definen. En pocas palabras, en este libro el lector encontrará niveles analíticos y dimensiones de lo social que permitan comprender no sólo a aquellos que son clasificados como extraños, sino principalmente, los recursos que utilizan quienes así los consideran. Se trata de una reflexión que ve el reverso de una relación social, frecuentemente subestimada por el acento en las figuras de aquellos que son considerados ajenos, anormales o marginales.

El extraño como relación social

El tema del extraño ha sido abordado desde diferentes perspectivas y diversos ámbitos disciplinares. Si bien en esta investigación se consideran

algunos de éstos, la construcción del problema se inscribe fundamentalmente en el campo de la sociología. El razonamiento en torno a esta figura abreva en gran medida de los trazos esbozados por Georg Simmel para quien el extraño es primordialmente una relación social.¹ La veta inaugurada por Simmel ha sido sumamente fecunda y es tema de interés y resignificaciones contemporáneas en la sociología. Desde Alfred Schütz hasta Zygmunt Bauman es posible encontrar las huellas de este legado. En tal sentido, dado que no se trata de un tema nuevo en el horizonte sociológico, es necesario establecer cuál es la particularidad de esta propuesta. Existen tres elementos fundamentales en la definición sociológica de extraño que aquí propongo y que se expondrán a continuación.

Primero. El término extraño alude a un tipo particular de *relación* que, para no caer en substancialismos inherentes al propio término, puede denominarse también *forma* en el sentido propuesto por Georg Simmel. Como se verá, toda *forma* supone modos específicos de *relación social* o bien, maneras de *ser con otros*. El extraño es una *forma* pues no se entiende sin una relación que lo defina como tal; sólo se es extraño en relación a otros. No hay extraños *en sí*, sino extraños *para otros* según los marcos de pertenencia en disputa. En dicho sentido, cabe destacar que lo extraño se explica siempre en contraste con lo propio y lo familiar. Lo extraño sólo tiene sentido si lo relacionamos con lo que consideramos familiar y nuestro (Cfr. Waldenfels, 2001); por ejemplo, un olor no resulta extraño si forma parte de los olores familiares a los que estamos acostumbrados, la entonación de una persona al hablar no resulta extraña si encaja con nuestro acento. De este modo, ser extraño no es un estado fijo sino una relación en disputa en la que, por cierto, hasta el más familiar de los familiares puede caer.

Segundo. La peculiaridad de la forma del extraño que aquí se postula radica en el desequilibrio de los recursos de poder disponibles para quie-

1. La traducción al castellano de *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* de Georg Simmel encargada por José Ortega y Gasset para la *Revista de Occidente* en 1927 (Gil Villegas, 1997: 3) tradujo el texto "Exkurs über den Fremden" como "Digresión sobre el extranjero". Así como otras traducciones serían posibles (forastero, extranjero), es más adecuado emplear la palabra "extraño" (Cfr. La nota del traductor en Rammstedt y Milá: 2007: 126). Cuando en adelante utilice la palabra *extraño* será considerada equivalente a *ajeno*, para seguir la traducción del sustantivo alemán *Fremden*. Agradezco la información y sugerencias a Adriana García Andrade y Jorge Galindo respecto a dicho sustantivo.

nes la fabrican y para aquellos a quienes se les aplica. Es decir, el tipo de relación que supone coloca a ciertas personas en una situación de desventaja y minusvalía. En este caso, los extraños además de ser considerados ajenos a nuestro mundo son percibidos como inferiores. En el discurso lego puede o no usarse la palabra "extraño", lo que resulta sociológicamente relevante es la experiencia corpóreo-afectiva que permite que se activen mecanismos para marcar límites y señalar que éste o aquél no es de aquí, que es extraño, ajeno a nuestro mundo, pero además, despreciable, desagradable e incluso asqueroso. De tal suerte que la emergencia de esta figura y la experiencia que posibilita dicha emergencia, sólo se da en la medida en que se establece contacto y proximidad con ciertas personas que en la jerarquía sensible son colocadas en un nivel de inferioridad. Es por ello que ante la *cercanía* física de éstas, es preferible restablecer la distancia y mantenerlas *lejos*.

Tercero. Para entender qué es un extraño y la experiencia que supone, es fundamental señalar que el *locus* del mismo está en el "orden de la interacción". Es ahí, en lo que sociológicamente se denomina *cara a cara*, donde se delimita la emergencia de éste y se destaca una dimensión específica de dicho orden, a saber, la dimensión corpóreo-afectiva. Lo anterior significa que en las interacciones llevamos el cuerpo y éste es vulnerable a la mirada de los otros, se significa de determinada manera y produce estados afectivos particulares. Además de ello, *sentimos y percibimos sensiblemente* a los demás, experimentamos intercambios emocionales y corrientes afectivas que nos vinculan o separan de las personas. En este escrito se desplegarán los mecanismos que hacen posible la irrupción de extraños desde dichas dimensiones. Es decir, se propone como vía analítica recuperar al cuerpo como objeto de estudio sociológico y específicamente, a la *percepción social sensible* que tiene lugar en el "orden de la interacción".

De tal suerte que como definición previa llamaremos extraño a una *forma de ser con otros* en la que todo aquél o aquella que no sea considerado partícipe de determinado círculo de pertenencia, se hace visible en la interacción. Esta visibilización obedece al trastrocamiento de la sensibilidad que el extraño genera y que da lugar al desagrado, repulsión o asco. Aquí se sostiene que la diferencia en sí misma no causa el tipo de extrañeza que genera rechazo, sino una significativa dosis de jerarquías sociales

vueltas cuerpo, incorporadas. En tanto la dimensión de la *percepción social sensible* es destacada en el "orden de la interacción", se prestará especial atención a los sentidos corporales y sus múltiples implicaciones en la construcción social del extraño.

Para lograr lo anterior, se recupera la categoría de "proximidad sensible" propuesta por Simmel, misma que permite delimitar esta fina membrana en el microcosmos interaccional y a su vez, posibilita pensar sociológicamente en el papel de los sentidos corporales en las acciones recíprocamente condicionadas. Con la noción "proximidad sensible" se advierte una dimensión aún más fina en el "orden de la interacción" que remite a un problema fundamental, a saber, que los seres humanos ocupan un lugar en el espacio, pero el sentido de lo que está próximo o lejano se entreteje por dimensiones sociales que atraviesan al propio cuerpo, particularmente los sentidos corporales. Esta experiencia vital supone que cuando las personas interactúan no sólo hablan entre sí, sino se miran, huele, tocan, escuchan y dan sentido a los tonos de cómo escuchan. Los estados afectivos que dichos momentos fugaces y contingentes generan nos vinculan de formas específicas con los otros, del agrado al desagrado, del deleite al asco.

Por todo lo anterior, este escrito es una perspectiva sociológica que se pregunta por las condiciones de posibilidad de los extraños a partir de los recursos del *cuerpo* en la "proximidad sensible" del "orden de la interacción"; en dicho sentido se pregunta por las *condiciones de posibilidad de la cosa* y no *por la cosa misma*. En otras palabras, se ha construido un vértice de lectura que da cuenta de cómo son posibles los extraños y cómo es posible la emergencia de esta condición a partir de los recursos de Sentido que se depositan en el cuerpo y que se activan de manera no pensada ni intencionada en el "orden de la interacción".

El cuerpo y la construcción del extraño

Si hacemos una revisión mínima de los grandes problemas teóricos que marcaron a la sociología desde su fundación hasta la década de los ochenta del siglo XX, podemos advertir que éstos estaban descorporeizados en gran medida. Es decir, se había obviado un hecho fundamental, a saber, que los seres humanos en relación son y tienen cuerpos, sienten y son sensibles. Recientemente esta dimensión ha cobrado una relevancia signifi-

cativa. No obstante, considero que más que la emergencia de un campo de conocimiento especializado que podría nombrarse "sociología del cuerpo" es apremiante incorporar la dimensión de la corporalidad como aspecto imprescindible en la explicación sociológica de la constitución de la sociedad. Esto es, tomar al ámbito corpóreo-afectivo no como tema en sí mismo sino como eje de lectura que ayude a plantear determinados problemas.

¿Qué puede decirnos este nuevo campo de estudio en torno a la construcción de extraños? o ¿Cuál es el excedente significativo de este eje de lectura en la temática enunciada? En primer lugar, los problemas de la diferencia no son sólo explicables desde los aspectos hermenéuticos descorporeizados que tanto han sido destacados. Las dificultades propias de la cohabitación contemporánea no sólo remiten a los conflictos entre las diversas formas de interpretar el mundo. En el cuerpo y la sensibilidad también se constituyen determinadas formas de relacionarnos con el sentido ajeno (*Vid. León, 2005*)² y la dimensión corpóreo-afectiva se activa como recurso de Sentido para erigir fronteras y muros con los demás, en ocasiones de manera mucho más efectiva que los discursos.

En segundo lugar, una mirada sociológica puede decantar cómo en el cuerpo se encuentran las complicidades más soterradas e imperceptibles de las desigualdades, jerarquías, aprecio y desprecio de una sociedad. Ahí donde nos creemos ciudadanos ejemplares, tolerantes y abiertos al juego de las interpretaciones, aparece el Sentido hecho cuerpo, la sociedad naturalizada y ordenada de manera que aparenta inmutabilidad y evidencia objetiva de ser así. ¿Cómo aceptar al otro si apesta, es desagradable, no habla bien y se mueve torpemente? ¿Cómo incorporar su música a nuestro repertorio si el sonido es "antinatural" y ruidoso? La arbitrariedad de estas preguntas enunciadas desde la aparente "naturaleza" inferior de otras personas, son develadas y deconstruidas a lo largo de este escrito.

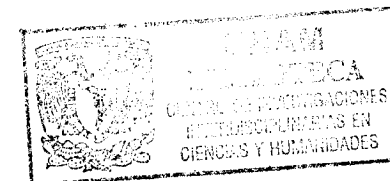
2. El encuentro con el libro *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad* de Emma León, fue fundamental para orientar este viraje. Tal perspectiva trasciende las explicaciones que apuntan al ámbito simbólico-hermenéutico para explicar la dinámica entre lo ajeno y lo propio. Sin negar estos procesos, la autora inaugura otra veta de entendimiento de las condiciones de *otredad* a partir de lo que denomina "ontologías culturales", entendidas como formas de *ser y sentir* históricamente constituidas. Gracias a esto, mis intereses particulares sobre la corporalidad y sensibilidad adquirieron una articulación más pertinente y enfocada, en esta nueva forma de entender el problema de la construcción social del extraño (León, 2005).

Finalmente, una vía de entendimiento para las actuales y conflictivas formas de cohabitar y de ser con los otros en el espacio, puede ofrecerse mostrando cómo es posible la activación de jerarquías en las interacciones cotidianas, efímeras y fugaces en las grandes urbes. Concretamente el abordaje de este aspecto en el escrito, apunta a cómo cuerpo y afectividad se anudan en la interacción, en la medida en que los cuerpos actúan recíprocamente condicionados por su mera presencia y ello genera estados afectivos determinados. En particular interesa destacar la emergencia del desagrado y el asco como formas de establecer relaciones sociales asimétricas.

Mapa e itinerario

Esta propuesta se realizó a través de la lectura de ciertos autores así como la puesta en juego de dimensiones y niveles convergentes de sus obras. Entre los sociólogos más relevantes que orientan el razonamiento del argumento destacan, Georg Simmel, Alfred Schütz, Erving Goffman, Pierre Bourdieu y Norbert Elias. A ellos se añaden algunos representantes de la filosofía, fundamentalmente de la tradición fenomenológica. La lectura de estos últimos se hizo siempre desde una criba sociológica que permitiera establecer la constitución del ámbito corpóreo-afectivo y su entrecruce con los sociólogos mencionados. No sigo a dichos autores de manera textual, pero me sirvo de la fecundidad de sus planteamientos para pensar al *cuerpo como un recurso de Sentido* en la construcción social del extraño. Del mismo modo, retomo aspectos de sus obras desde diferentes dimensiones y para problemas distintos.³ El horizonte interpretativo que orienta la relectura de dichos autores se ha delimitado a partir

3. Se asume que en la actualidad existe un dilema de corte epistemológico respecto a si es posible tomar partes o conceptos de una perspectiva teórica para relacionarla con otras en aras de su intraducibilidad. Tal y como ha señalado Adriana García Andrade, lo anterior hace referencia principalmente a "cómo las premisas sustantivas de una teoría sólo se entienden a cabalidad en el contexto de la propia teoría" (García, 2009: 33; Kuhn, 1993; Pérez, 1999). Frente a ello, lo que se ha realizado en este trabajo es una capitalización de los aportes, pero principalmente razonamientos para pensar la constitución significativa del cuerpo y los efectos de ello en la construcción social del extraño. Por otra parte, considero que el entrecruce de autores es posible en la medida en que se tenga claridad de las distinciones analíticas a las que cada uno de éstos contribuye. En este caso a lo largo del trabajo operaron como criterios metodológicos de lectura dos niveles analíticos bajo los que puede ser leído el problema del cuerpo como recurso del Sentido: el "orden de la interacción" y el "orden de las disposiciones", de los que daré cuenta más adelante.



de una serie de discusiones recientes que colocan al cuerpo y los afectos en el centro de los debates en las ciencias sociales en general y en la sociología en particular. Esta perspectiva se ha enriquecido notablemente de los recientes debates en dicho campo. Autores interesantes y polémicos como Bryan Turner, David Le Breton o Randall Collins son centrales en términos de una articulación que apuesta por plantearse al *cuerpo como recurso de Sentido*.

Pese a que este trabajo apostó por el esclarecimiento teórico de pensar al cuerpo como un recurso de Sentido, también se llevó a cabo la revisión de algunas investigaciones de corte empírico mediante las cuáles esa dimensión se visibiliza en mayor o menor medida. Este ejercicio me permitió utilizar y afinar una serie de conceptos, así como recuperar fragmentos de entrevistas obtenidos de otras investigaciones, los cuáles destacaban la irritabilidad corpóreo-afectiva que generan ciertas personas en determinados contextos de interacción. Si bien lo anterior fue sumamente útil e ilustrativo, ello no significa que se halla pretendido medir el grado de fuerza probatoria de lo anteriormente enunciado. El esquema analítico que aquí propongo no intenta operar cuál cama de Procusto⁴ que trate de ajustar teóricamente los ejemplos a medida. Mi intención ha sido mucho más mesurada, propongo privilegiar una dimensión específica de lo social que a fuerza de su carácter habitual y familiar generalmente pasamos desapercibida. Se asume que si bien los niveles analíticos y sus dimensiones no sustituyen el análisis empírico de la realidad, éstos nos ayudan a entender los múltiples ángulos de lectura desde los cuáles la sociedad puede ser estudiada.

El escrito tiene una estructura capitular con vasos comunicantes y argumentos que se desarrollan de manera amplia conforme avanza la lectura. No obstante, cada capítulo tiene objetivos particulares y una lógica interna, en ese sentido pueden ser leídos de forma independiente. Para orien-

4. En la mitología griega Procusto (el 'estirador') forzaba a los viajeros a acostarse en una cama de hierro. Si la víctima era alta y no cabía en ésta, Procusto procedía a cortarle con un serrucho las partes del cuerpo que sobresalían. Si por el contrario se trataba de una persona pequeña, éste la golpeaba con su martillo hasta ajustarla con la cama. El truco radicaba en que nadie coincidía jamás con el tamaño de la cama. Max Weber recupera la metáfora de la cama de Procusto para alertar sobre la arbitrariedad con la que en ocasiones puede forzarse el estudio de las cosas (Weber, 1997: 84). Igualmente Bernard Lahire recupera la metáfora cuando critica la sobre-interpretación (Lahire, 2006: 31-65).

tar en este itinerario he considerado pertinente exponer las principales tesis y criterios de razonamiento del capitulado en esta introducción. En el primer capítulo se enmarca la naturaleza de este escrito. Ahí se delimita el marco intelectual en el que se inscriben las discusiones que han llevado a la mesa de debate categorías y nociones como la que aquí se suscribe. Estas argumentaciones trascienden el ámbito disciplinar de la sociología pues se inscriben en un horizonte mucho más amplio, cuya génesis se remonta a la filosofía y abarca un extenso abanico de temáticas que se abordan en las ciencias sociales y humanidades. En particular se señala cómo este tipo de debates cobra sentido en términos sociológicos al inscribirse en el cuestionamiento a la concepción de identidad entendida como algo asegurado, invariable y autocontenido. Así, las referencias a la dinámica entre nosotros y ellos, lo propio y lo ajeno, lo familiar y lo extraño, entre otras, forman parte de un llamado a pensar relacionamente un mismo proceso.

Dar cuenta de la emergencia de dichas temáticas exigió realizar un recorte temporal en términos disciplinares que respondiera a la pregunta: ¿Bajo qué condiciones es que hoy en la sociología cobra relevancia y pertinencia el problema del extraño? Para ello fue necesario acudir a las reflexiones en torno a la modernidad y en particular a los debates sociológicos alrededor de determinadas teorías y diagnósticos de la modernidad contemporánea. A pesar de tomar distancia de éstos, este marco resultó imprescindible para entender por qué esos tópicos tienen resonancia en las discusiones actuales. Ello no significó asumir acríticamente algunos supuestos y generalizaciones de dichos marcos, sino pensar en términos de coordenadas epocales que permiten entender por qué ciertos temas y no otros son los que cobran relevancia significativa en el léxico de los investigadores.

Actualmente, pensar sociológicamente la categoría del extraño, remite a la reiterada transgresión de límites de pertenencia en un contexto mundial donde lo anterior se ha convertido en una constante en la experiencia. La tesis a defender en este escrito es que tal transgresión se da también en términos corpóreo-afectivos. Lo que se muestra es cómo el cuerpo tiene su propia territorialidad y fronteras, y éstas funcionan como criterios de pertenencia y distinción frente a los otros y sus cuerpos. Así, el cuerpo como recurso de Sentido permite constituir barreras que sirven para esta-

blecer sentidos y significados de pertenencia. Cuando éstos se atraviesan, emerge la figura de extrañamiento. Esta enunciación del problema permite que el lector pueda pasar directamente al capítulo cuarto si quiere ubicar referentes empíricos precisos, o bien continuar la lectura consecutiva del libro si desea conocer la fundamentación que lo orienta.

El segundo capítulo recupera lo que en retrospectiva puede denominarse el legado de "figuras límite" en la sociología. En este apartado recupero tanto a sociólogos clásicos como contemporáneos con el fin de establecer los diferentes niveles y dimensiones de análisis del acervo disciplinar, así como la herencia e innovaciones recientes en torno a propuestas que permiten pensar en diversas figuras liminales, tales como extranjeros, pobres, marginales, forasteros, parias, estigmatizados y un abanico de *outsiders* pensados y estudiados empíricamente. Pese a las diferencias y contrastes entre cada una de estas figuras, en este capítulo enfatizo la insistencia de los autores para abordar dichas problemáticas pensando en términos relacionales y no a partir de personas o individuos concretos, así como los esfuerzos de cada uno de éstos en colocar la mirada en el entramado social que hace posible determinados tipos de relación. Igualmente pondero las dimensiones corpóreo-afectivas presentes en los autores recuperados.

En dicho ejercicio de resignificación a algunos sociólogos clásicos, no se soslaya que la relectura de los textos de la tradición esté marcada por los énfasis y atenciones que se delinear desde un horizonte interpretativo particular. Así, aunque esta vuelta a la tradición está motivada por el presente y los intereses que de éste se desprenden, traté de establecer coordenadas para ubicar los textos en términos de sus propias tradiciones, recortes analíticos y de referentes empíricos específicos. Al mismo tiempo se destacan las influencias y herencias de los clásicos en la discusión contemporánea, práctica constitutiva de la sociología que siempre vuelve con nuevas claves interpretativas a sus clásicos.

El tercer capítulo responde al problema central de este trabajo. ¿Cómo explicar sociológicamente que el Cuerpo es un recurso de Sentido en la construcción social de extraños? Ya que pensar en el Sentido nos remite no a un concepto sino a una dimensión analítica que constituye una de las principales matrices de construcción teórica en la sociología,⁵ en este apartado se recupera específicamente el legado de la fenomenología

comandada por Edmund Husserl para quien "el sentido es la premisa para la elaboración de toda experiencia" (Corsi, *et. al.* 1996: 146). Esta relectura a la tradición fenomenológica y algunos de los autores que más han influido en la sociología, permite fundamentar cómo es posible incorporar otra dimensión del Sentido donde éste no nos remita a la mera *conciencia* de las personas sino a su cuerpo y lógicas del sentir. Desde el legado de la tradición fenomenológica, se desprende que existe una complicidad del "mundo de la vida cotidiana" con el cuerpo, que coloca a la "comprensión" como un problema corpóreo-afectivo. Así por ejemplo, no sólo aprendemos los signos de la lengua de nuestros padres, sino aprendemos a amar y odiar a través de ésta, a apreciar el acento que consideramos apropiado y despreciar aquél que consideramos ajeno. Igualmente no sólo contamos con los recursos ideacionales para descifrar un mapa y movernos en la ciudad, sino que también nos educamos para movernos literalmente en sus calles y extrañarnos ante quienes no lo hacen como nosotros. Comprendemos también siendo cuerpo, pensando y sintiendo, atribuyendo significados y viviéndolos. Nos familiarizamos y extrañamos en el mundo con y desde el cuerpo y su sentir. Pensamos y sentimos la familiaridad de los nuestros, así como la extrañeza de los otros.

Por otro lado, este capítulo también destaca la lectura crítica de la sociología a la experiencia fenomenológica, que si bien ha atinado en remarcar cómo las interacciones manifiestan vívidamente la forma en que las personas se orientan a partir de los marcos de Sentido disponibles, es preciso señalar que éstos no son propiedades emergentes o espontáneas. Aún cuando la naturalidad del mundo familiar supone que lo que ahí se ejecuta es en todo momento razonable, necesario y con sentido, la apariencia

5. Sin duda este terreno ha sido cultivado por otras disciplinas como la lingüística, la antropología y la semiótica, en las que se han establecido discusiones en torno al *sentido*. En este caso, nos circunscribimos al papel que ha tenido esta dimensión analítica en el terreno de la sociología. Por *sentido (Sinn)* —según la terminología planteada por Alfred Schütz, seguidor de Edmund Husserl—, se alude a aquella dimensión que sociológicamente ha estado asociada a la "comprensión interpretativa" de la acción humana y que parte del supuesto que los seres humanos significan el mundo en el que viven. La experiencia, interacciones, prácticas, discursos, instituciones y sistemas, tienen significados abiertos a diversas interpretaciones, aunque históricamente condicionados. En ese contexto, el "sentido" ha sido entendido como aquella capacidad interpretativa de los actores —en otros casos de los *sistemas* psíquicos y sociales (Vid. Luhmann, 1998)— para asignar (seleccionar) y construir socialmente significados en el mundo.

de tal claridad se relaciona con la manera en que arbitrariamente la sociedad se ha incorporado, incorporado y sus regularidades se han vuelto cuerpo. Autores como Pierre Bourdieu y Norbert Elias permiten enfatizar que son ciertas condiciones sociales de posibilidad las que hacen que la experiencia fenomenológica sea social e históricamente diferenciada, pero naturalizada y deshistorizada en el diario acontecer.

Lo anterior permite pensar en cómo el cuerpo es un recurso de Sentido en tanto que a lo largo de nuestras vidas se va constituyendo un "orden de las disposiciones",⁶ es decir, la regularidad y recurrencia de ciertas maneras de sentir, reaccionar, y experimentar el mundo y a los otros de una manera y no de otra. Disposiciones recurrentes, tendencias e inclinaciones que parecieran naturales pero que son resultado de lógicas sociales inscritas en nuestro propio cuerpo, sus sensibilidades y sentidos corporales. La intención es poner sobre la mesa de discusión una vía analítica adicional, que permita comprender por qué en ciertas ocasiones nuestros discursos no coinciden con nuestras prácticas, por qué aún cuando decimos que "aceptamos" a ciertas personas, reaccionamos con desagrado, repulsión y desprecio ante su presencia. La argumentación de este tercer capítulo resuelve teóricamente la cuestión de cómo en el cuerpo encontramos un nicho de Sentido constituido y constituyente de lo social que permite la emergencia de extraños, pues aquel que no coincide con los esquemas de Sentido compartidos y valorados, pone también en jaque el ámbito corpóreo-afectivo, puesto que desestabiliza mecanismos socialmente construidos pero naturalmente *sentidos*.

El cuarto y último capítulo plantea cómo puede ser analizado sociológicamente el ámbito corpóreo-afectivo en el "orden de la interacción" y la emergencia de extraños. En otras palabras, se establece de manera goffmaniana, no a los extraños y sus interacciones sino las interacciones y sus extraños. Se optó por realizar una *fenomenología sensible* que se concentrara no en cada uno de los sentidos corporales sino en su concurrencia en

6. He elegido el término de "disposiciones" en la medida en que como señala Philippe Corcuff, esta noción ha ido tomando progresivamente un sentido fuerte en la sociología en tanto permite dar cuenta de la presencia determinante del pasado *incorporado* en el presente (Corcuff, 2005). Nociones como "propensiones", "inclinaciones", "hábitos", "tendencias" "modos de ser persistentes", "automatismos" explican cómo la sociedad atraviesa el cuerpo, sus filias y fobias, haciendo parecer natural lo que en realidad es arbitrario.

la interacción y en cómo la *percepción social sensible* genera determinados estados afectivos. Los estados afectivos, generados por dichos encuentros vinculan y enlazan a las personas de formas específicas, en este caso en "valencias afectivas negativas" como el desagrado y el asco. En concreto, he querido mostrar cómo dichas experiencias son recursos identitarios y jerarquizantes. La emergencia del extraño bajo tales "valencias negativas" posibilita erigir los límites que fueron trastocados, enunciar o establecer la inferioridad de su presencia.

Alvin Gouldner señaló en alguna ocasión que en la sociología había toda una tradición que se arriesgó a tratar la *otra cara* de los grandes temas sociológicos: lo grotesco, indigno, fugaz, bajo, carnal. ¿Qué podía ser más indigno que una mirada al significado del vómito, las arcadas, o algunos fluidos corporales que son causa y efecto del desagrado o asco que generan ciertas personas? Revitalizar dicha herencia aún puede rendir frutos explicativos, hacer digno de análisis sociológico lo que socialmente resulta indigno, es uno de los objetivos centrales que subyacen a este escrito.

I. EL MARCO SEMÁNTICO DEL EXTRAÑO EN LA MODERNIDAD CONTEMPORÁNEA

Todas las sociedades producen extraños; pero cada tipo de sociedad produce su propio tipo de extraños y los produce a su propio e inimitable modo.

Zygmunt Bauman

1. Los desafíos del "otro". Marco del debate alrededor del extraño

Actualmente las ciencias sociales asisten al escrutinio y la redefinición de sus perspectivas analíticas así como a una mayor apertura de sus monopolios cognoscitivos. Asimismo, cobran relevancia autores y problemas que habían sido desapercibidos o poco atendidos en los planteamientos inaugurales de la teoría social. El arribo de temas otrora inadvertidos o el desempolvo de textos ignorados, se relaciona con la necesidad de hacer inteligible el mundo contemporáneo en la medida en que los anteojos conceptuales de antaño comienzan a empañarse; categorías que habían sido centrales en la explicación de las transformaciones sociales han mostrado su agotamiento o bien, insuficiencia. De manera que han cobrado relevancia otras nociones en los planteamientos fundacionales de la teoría social, y han quedado atrás conceptos y categorías que en otros momentos fueron pieza clave.⁷

7. Incluso hay quienes como Ulrich Beck señalan que la recurrencia al legado clásico puede llevarnos al uso de "categorías zombis" que como muertos vivientes arrastramos para seguir dando cuenta de una realidad que ya no se ajusta a los linderos cognitivos de estas categorías (Cfr. Beck, 2002). Sin embargo, no es que tales herramientas conceptuales sean equívocas, sino que todo cambio societal supone un desplazamiento conceptual, por ello el permanente interés reflexivo de la sociología sobre sus alcances explicativos y el legado clásico (Vd. Olvera, 2007a; Moya 2007).

La presencia de conceptos y discursos disciplinares que atañen a la *diferencia*, extrañeza, extranjería y ajenidad están relacionados con el reajuste que se experimenta en las ciencias sociales y las humanidades. Tales debates se remontan a la filosofía y a una serie de rupturas epistemológicas que cuestionan principios como la "universalidad" e "identidad" (Bernstein, 2000). A éstos responden nuevas perspectivas como la "*différence*", la pluralidad y la inconmensurabilidad.⁸

Estas discusiones retan al supuesto de que es posible aludir a marcos universales, imparciales y a-históricos que puedan clasificar y orientar normativamente la diversidad de lo humano. Aquí sigo la línea argumentativa de Richard Bernstein para quien:

"Inconmensurabilidad", "alteridad", "singularidad", "*différence*", "pluralidad" significadores todos ellos que resuenan a través de gran parte de la filosofía del siglo xx. Con todas sus diferencias, constituyen signos de un talante amorfo que todo lo invade [...] Se trata de un talante de deconstrucción, de desestabilización, de ruptura y de fractura; de resistencia, en suma, a todas y cada una de las modalidades de totalidad de universalismo y racionalismo abstracto (Bernstein, 2000: 91).

Tal clima de fractura y deconstrucción se perfila desde la década de los setenta hasta principios de los ochenta, es en dicho contexto que las discusiones en torno al Otro cobran relevancia.⁹ La "Alteridad" como categoría inaugura un complejo campo de análisis, pero principalmente se ancla en el terreno filosófico (Vid. León, 2005: 38-43). Concretamente en la filosofía continental¹⁰ dicha categoría estaría relacionada con el proble-

8. Como se sabe, esta noción irrumpe en un contexto de discusión propio de la filosofía de la ciencia. Su objetivo fue cuestionar la idea de progreso lineal de la ciencia (Kuhn, 1993: 302 y ss). No obstante, con la sacudida que supuso la obra de Kuhn en la epistemología moderna, la noción de inconmensurabilidad iría más allá de su destino original: "Las controversias que conciernen a la inconmensurabilidad han desafiado y cuestionado en serio la creencia de que existe —o debería existir— un marco determinado universal, neutro y a-histórico, en el que todos los lenguajes o "vocabularios" puedan ser *adecuadamente* traducidos, y que nos capacite para evaluar de forma racional las proclamas de validez formuladas en cada uno de los lenguajes dispares" (Bernstein, 2000: 98).

9. Entre los expositores de la "filosofía de la alteridad" pueden mencionarse a Martin Buber y a Emmanuel Levinas, entre otros (Vid. Cohen y Martínez, 2002; León, 2005).

10. Si bien, la "alteridad" como tema no ha estado presente en la filosofía angloestadou-

ma del Otro y particularmente con cómo es posible conocerlo a partir de sus diferencias y actuar en consecuencia. Conviene señalar que tal noción proviene de la antigüedad y que en la filosofía moderna se complejiza con los descubrimientos y conquistas europeas del siglo xv. Así, *grosso modo* puede señalarse que como término éste designa la experiencia de contacto con la diferencia, con otros que no son como yo o como nosotros (Vid. Canlini, 2007: 7-10).

De modo que dicha noción ha funcionado como un constante cuestionamiento a la idea de *lo propio* y *lo mismo*. De nuevo siguiendo a Bernstein es posible aludir a cómo:

Las controversias relacionadas con la condición de ser otro o alteridad del "otro" subrayan una profunda tendencia de la filosofía Occidental a reducir (violentamente) a "el otro" a "lo mismo". Asimismo cuestionan y desaffan profundamente dicha tendencia, mostrándonos las consecuencias de tal reducción (Bernstein, 2000: 108).

Si bien el interés sobresaliente por las figuras de otredad y las reflexiones sistemáticas en torno a las condiciones de ésta comenzó en el campo de la filosofía, se extendió al resto de las humanidades y las ciencias sociales. Respecto a estas últimas, es la Antropología la que desde su constitución ha buscado al otro en el espacio e incluso al otro del interior;¹¹ también la antropología histórica indaga al otro en el tiempo (Dosse, 2004: 245). El psicoanálisis, por su parte, explora al otro del yo (Waldenfels, 2001) así como la literatura y el ensayo también se comprometen a la exploración del otro en la cultura occidental (Todorov, 2005; Said, 2002; Weisz, 2007) o con los procesos de extrañamiento y desarraigo propios del mundo moderno (Sahuquillo, 1998).¹²

midense del siglo xx, ha sido una cuestión primordial para la filosofía continental de ese siglo (Bernstein, 2000: 101).

11. Desde sus orígenes, la alteridad ha sido una de las preguntas fundamentales de la antropología como perspectiva disciplinar (Vid. Krotz, 1994). Incluso, la antropología hoy vuelve sobre el concepto de alteridad pero con una "inversión de la mirada" (Imbert, 1993:5), pues ve al otro "desde dentro" de las sociedades modernas (Vid. Augé, 1996).

12. Véase el interesante artículo de Irene M. Sahuquillo quien destaca la posibilidad de ilustrar diagnósticos sociológicos de la modernidad como la anomia, el extrañamiento y el desarraigo, en la novela moderna (Sahuquillo, 1998: 223-242).

En la sociología —y los trabajos que han reflexionado en torno al problema de la identidad y la diferencia entre identidades— se asume explícitamente la existencia de una tensión entre este campo y la alteridad (Imbert, 1993: 6), pues la identidad implica relaciones sociales de diferencia y/o distinción entre *nosotros* y *ellos*.¹³ Incluso algunas perspectivas sociológicas sugieren el uso de los *pronombres personales* como referentes conceptuales, ya que éstos representan un recurso no cosificador ni reificado del lenguaje y hacen visible el carácter relacional de los seres humanos y sus referencias mutuas: el *yo* implica el *tú*, el *nosotros* el *ellos* (Cfr. Elias, 1999a: 147-154). Así ha quedado cada vez más consolidado el argumento de que la identidad constituye una dimensión que resulta inteligible sin su contraparte la otredad, o en palabras de Pierre Bourdieu: "La identidad se define y se afirma en la diferencia" (2002: 170).¹⁴

Lo anterior no quiere decir que aparezca una dimensión radicalmente nueva en las relaciones sociales, mucho menos en la existencia humana; pero sí, el solo hecho de que el *otro* se convierta en problema del conocimiento nos habla de cierto cambio en las relaciones sociales que posibilitan tal interés cognoscitivo. Como se verá en el siguiente apartado, ciertos reacomodos y sacudidas en el marco de la modernidad contemporánea permiten, preguntarnos de *cierta manera y no de otra* por el *otro*.¹⁵ En este panorama, emerge una observación minuciosa respecto a las fisuras y recovecos que suponen categorías y nociones vinculadas a principios universales y fijos. Las discusiones en torno al "extraño" se inscriben en este parteaguas intelectual.

En las ciencias sociales en general y en la sociología en particular, el *alter ego* en el debate sobre el *otro* es el problema de la identidad. Incluso,

13. Esta dinámica puede verse desde los trabajos de Georg H. Mead, 1993; Elias, 1998; Bourdieu, 2002, hasta Bauman, 1994.

14. Marc Augé enuncia tal supuesto de forma contundente: "Alteridad e identidad son inconcebibles la una sin la otra" (1994:19). Del mismo modo, para Olivia Gall: "Identidad y otredad son dos caras de la misma moneda. Ningún grupo humano se autopercebe y se autodefine más que por oposición a la manera como percibe y define a otro grupo humano, al que considera diferente de sí" (2004: 224).

15. En las humanidades y ciencias sociales hoy día nadie plantearía el problema de la otredad como lo hizo Ginés de Sepúlveda en el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* para quien estos últimos eran por naturaleza (siguiendo a Aristóteles) inhumanos y por ello, merecían y "necesitaban" la dominación española (1986). Tampoco (en las disciplinas de las ciencias sociales) encontraríamos un Gobineau o Buffon para quienes en el siglo XIX existían "razas inferiores" a la raza aria (Todorov, 2005).

hay para quienes nociones y categorías como extraños, extranjeros y marginales surgen en franca rebeldía frente a ese concepto. En palabras de Daniel Korinfeld, tales referentes "questionan la noción de identidad. Identidad que no es igual a la verdad del sujeto y ya no será sinónimo de fijación y estabilidad sino [de] movimiento entre lo propio y lo extraño, fluidez entre lo uno y lo múltiple" (2003: 5). En un sentido similar, la categoría de extranjero:

[...] convoca a pensar desde diversos campos disciplinarios y remite a otros términos asociados, ya sea por complementariedad, ya sea por oposición: nosotros y los otros, alteridad e identidad, civilizado y bárbaro, familiar y extraño, conocido y desconocido. Nociones que, desde diferentes perspectivas y corrientes teóricas, pueden ser abordadas, en ocasiones, como oposiciones que se fundan en visiones simplificadoras, sin un abordaje que apunte su complementariedad (Poggi, 2003: 92-93).

Sin embargo, la alteridad u otredad no es equivalente de una simple y sencilla diferenciación (Krotz, 1994:8) La alteridad y los problemas que le conciernen pueden sintetizarse en lo que significa "la condición de "ser otro" [...] y de pertenecer a una realidad ajena" (León, 2005:7). Es decir, no sólo se trata de "diferencia" sino de trastocamiento de lo propio. Estos temas han sido abordados según diferentes perspectivas y bajo distintos rostros: el otro como extranjero, marginal, bárbaro, monstruo, víctima, anormal, *outsider*.¹⁶

En gran medida el reto ha consistido en subrayar el carácter relacional que a cada una de estas realidades corresponde, y recalcar que no existe un sentido del *nosotros* sin la exclusión de *ellos*, no hay *marginados* sin *establecidos* o *bárbaros* sin *civilizados* y discursos civilizatorios que fijan y estructuran los cánones de urbanidad. Insistir en lo anterior aminora el riesgo de sustancializar al Otro en aras de combatir el esencialismo de la

16. Al respecto véase *Los rostros del otro* editado por Emma León, 2009. Incluso desde la sociología de la ciencia, Robert Merton planteó la compleja relación entre los *insiders* y *outsiders* al interior del campo científico. El *insider* es aquel que tiene un acceso monopólico o privilegiado al conocimiento. Respecto al *outsider* éste no es el incompetente o el lego, la posición del *insider* respecto al *outsider* traza una relación asimétrica mucho más fundamental, a saber: "el de afuera", por cuidadoso y talentoso que sea, está excluido en principio del acceso a la verdad social y cultural" (Merton, 1997: 165, Gil Villegas, 1998a).

identidad (Vid. Bernstein, 2000). Por esta razón, en este escrito el problema del extraño y todas aquellas categorías que evocan las diferencias entre lo propio y lo ajeno, demandan una perspectiva relacional que no haga de las condiciones esencias, es decir, que no identifique extraños sino condiciones sociales de posibilidad.

Para ir decantando propiamente el tema del extraño hay que señalar cómo a diferencia de *lo extraño* y la experiencia de tal acontecimiento —que puede relacionarse con paisajes, climas, plantas, animales, colores, sonidos (Krotz, 1994:8) situaciones sociales e incluso hasta con el propio yo— *el o lo(s) extraño(s)* evocan personas y grupos concretos. Del mismo modo, es necesario considerar que con el extraño se alude a un problema analítico que resulta ininteligible si no se considera que la condición de posibilidad para su emergencia depende de su contraste con lo familiar y propio.

Ya que referirse al extraño puede tener tintes substancialistas —pues gramaticalmente tal enunciado remite a un sustantivo, ya sea persona o grupo— en adelante, cuando se haga referencia a éste, considérese una condición que se define en relación con lo que se considera propio y familiar. Es decir, por extraño se entiende una relación, no un sustantivo, las personas no son extrañas en sí, resultan extrañas *para alguien*, nada ni nadie resulta extraño si no lo contrastamos con lo nuestro. El extraño es, siguiendo un razonamiento simmeliano, una *forma social* de ser con otros.

La forma social del extraño sólo adquiere sentido en tanto se relaciona y afecta los planos familiares e, incluso, los inventa. En muchas ocasiones la invención del extraño se convierte en una necesidad que tranquiliza la angustia del nunca conocido mundo propio. El extraño se convierte en aquel referente que da Sentido al mundo familiar pues remarca sus cualidades a partir de la negatividad con la que se enuncia, pues en última instancia el extraño *no-es* como *nosotros*. Un ejemplo clásico proviene de los encuentros entre mundos que se registraron en la llamada era de los descubrimientos y posterior colonización:

Desde la perspectiva del europeo, tanto lo foráneo como su evidente alteridad, debía ser ordenado, sistematizado en categorías plausibles para el entendimiento de aquella diversidad. Los esquemas perceptivos ante la

otredad se construyeran siempre desde el prisma cultural y simbólico de lo propio, y, en aparente coloforo, cada desviación se entendía y se tildaba como anomalía (Hering, 2007: 20).

En este ejemplo es notable cómo el *otro* se convirtió en extraño en tanto violentaba los esquemas perceptivos de lo propio, e incluso estos mismos esquemas se afirmaban en la medida en que servían de base para la explicación de lo ajeno.¹⁷ La maldad, la barbarie y la indecencia del otro colonizado hacían posible la bondad, la urbanidad y la decencia del colonizador. Mediante este proceso, se ve la dinámica dialéctica que supone la relación extraño/familiar, pues lejos de plantear la distinción de dos identidades acabadas en pugna, es posible advertir cómo a partir de lo ajeno se produce y afirma el sentido de lo propio.¹⁸ Es decir, lo que primeramente puede explicarse como una simple "lógica de exclusión" se transforma en una "dialéctica negativa de reconocimiento" (Hardt y Negri, 2002: 128).

Como tengo la intención de ceñirme a la experiencia del extraño en términos negativos, es preciso afirmar que la *forma social* del extraño se constituye necesariamente en relación con lo propio pero además, en *ciertas condiciones de relación*. Es decir, no basta que el extraño resulte ajeno para establecer una relación negativa con éste, pues en otros casos podría resultar fascinante, atractivo y por lo mismo respetable o seductor.¹⁹ Así,

17. Cabe señalar que lo extraño nunca es radicalmente extraño (Waldenfels, 2001) y siempre existen estrategias para familiarizar lo ajeno, de modo que las personas echan mano de sus marcos interpretativos para dar sentido ante lo novedoso, por ejemplo, cuando los españoles describieron los templos ceremoniales se refirieron a ellos como "mezquitas" (Málaga y Pulido, 2004: 359).

18. En el mismo sentido, en su muy interesante deconstrucción de la relación Occidente-Oriente Edward Said explica su trabajo en los siguientes términos: "De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es —y no sólo representa— una dimensión considerable de la cultura, política e intelectual moderna y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con "nuestro" mundo" (2002:35).

19. Por ejemplo, en México la relación con el "extranjero" que es también un extraño ha sido ambigua, en la medida en que las élites se han identificado con el extranjero europeo o estadounidense (Calderón, 1995: 5). En ese sentido se aplica el diagnóstico de Simmel, para quien frente al extranjero pueden adoptarse múltiples posturas como considerarlo alguien digno ante quien someterse (Simmel, 1986a: 179). En contraste, en la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México realizada por CONAPRED en el año 2005, 42.1% de los encuestados declaró que no estaría dispuesto a vivir cerca de "extranjeros". Tampoco hay que olvidar al archivo negro del Estado mexicano constituido bajo un discurso racista contra comunidades chinas (Treviño, 2008: 669-694).

son ciertos desequilibrios en la balanza de poder los que permiten no sólo considerar a alguien extraño, sino además, despreciable, aborrecible, indigno, vergonzoso.

Este principio será central en el curso de este trabajo ya que el extraño es concebido fundamentalmente como una relación social particular localizada en posiciones jerárquicamente inferiores. Es decir, la *forma* social del extraño manifiesta una condición de relación asimétrica en la que unos pueden categorizar a otros sujetos como extraños con base en un desequilibrio de poder. Más adelante se abundará en dicho supuesto, hasta ahora cabría despejar algunas cuestiones como ¿en qué contexto ha retomado la sociología recientemente el problema del extraño? ¿Con que tipo de referencias empíricas se asocia esta temática? ¿Cuál es la particularidad de esta categoría frente a otras nociones relacionadas con la alteridad (otro, extranjero, foráneo, bárbaro, marginal)? Y por último ¿cuál es la especificidad de nuestra figura frente a todo el abanico de posibilidades que abre tal temática?

En la sociología el tema se ha convertido en una cuestión con dos posibilidades analíticas. La primera permite reinterpretar problemas añejos en la agenda sociológica como los procesos migratorios, contactos interculturales, luchas políticas, conflictos religiosos, barbarie, racismo y otras formas de discriminación. En la segunda, la temática sobre el extraño cobra relevancia al inscribirse en un panorama contemporáneo marcado por el sino de las llamadas sociedades multiculturales (Wieviorka, 2006), las relaciones entre lo global, lo regional y lo local (Beck, 1998a), los procesos de desterritorialización (Bauman, 1999), terrorismo (Beriain, 2007), contiendas militares, nuevas formas de conquista y colonización y la consolidación de configuraciones regionales con base en Estados nacionales (Hardt, Negri, 2002).

De esta manera, fenómenos antiguos y problemas recientes se reinterpretan bajo la mira de *cómo los grupos se identifican diferenciándose de otros, cómo la afirmación de la pertenencia supone paralelamente la exclusión de otros*, además de considerar las consecuencias de ello en diferentes planos de la vida social (segregación, racismo, discriminación, aniquilación, etc.). En las discusiones recientes este tipo de problemáticas ya no es remitida al campo de la consolidación de identidades constituidas en sí mismas, sino que es releído como un fenómeno de relación entre

alteridades. Bajo esta frecuencia, como señala Zygmunt Bauman, todas las sociedades producen extraños, pero cada sociedad produce extraños de determinado tipo:

Si los extraños son las personas que no encajan en el mapa cognitivo, moral o estético del mundo: en uno de estos mapas, en dos o en ninguno de los tres; si, por consiguiente, con su mera presencia, oscurecen lo que debería ser transparente, enturbian lo que debería ser una fórmula clara para la acción y/o impiden que la satisfacción resulte plenamente satisfactoria; si contaminan el goce de ansiedad, al mismo tiempo que vuelven el fruto prohibido tentador; si, en otras palabras, ensombrecen y eclipsan las líneas fronterizas que se deberían percibir con nitidez; si, al haber hecho todo esto, gestan la incertidumbre, que, a su vez, engendra el malestar de sentirse perdido, entonces, toda sociedad produce este tipo de extraños (Bauman: 2001: 27).

Ahora bien, generalmente las nociones Otro y Extraño se utilizan como términos intercambiables. Sin la pretensión de plantear una definición rígida entre éstas –en tanto ambos términos se inscriben en una malla o red de problemas compartidos– en este escrito, y sólo como distinción operativa, se entenderá que el Otro se relaciona con ciertos criterios de referencia que posibilitan la distinción y clasificación del *sí mismo* o el *nosotros* respecto a *ellos*; mientras que el (los) Extraño(s) referirá a una modalidad que adopta el trastrocamiento de este tipo de distinciones y emerge cuando es imposible mantener las fronteras clasificatorias que ordenan el mundo. Mientras que la referencia a los *otros* sirve para distinguir al *nosotros*, la referencia a los *extraños* a menudo supone una *intrusión* en los marcos que definen al *nosotros*. De suerte que el habitante de un pueblo remoto es Otro, pero cuando se tiene contacto con éste se trata de un Extraño (Cfr. Simmel, 1986a). En palabras de Bauman, el extraño surge en el momento en que se "eclipsan las líneas fronterizas que se deberían percibir con nitidez" (*Ibidem*).

Si por extraño se entiende una figura que emerge cuando no coincide con los marcos interpretativos del pronombre *nosotros*, en tanto problema analítico aglutina una serie de niveles referentes a experiencias sociohistóricas, individuales y grupales que atraviesan fenómenos como

contactos interculturales, racismo, conflictos inter-étnicos, discriminación, procesos migratorios, por sólo mencionar algunos. Sin embargo, mi propósito no es concentrarme en alguno de estos ámbitos de estudio sino situarme en un nivel de análisis particular que subyace a muchos de ellos, a saber, el "orden de la interacción".

El nivel de la interacción ha sido principalmente identificado en la sociología como aquel que se establece en la *copresencia* de dos o más personas. Como lo explicita Goffman el "orden de la interacción" es: "[aquél] que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas" (1991:173).²⁰ Así, más que el tratamiento exhaustivo de factores, fuerzas o proyectos sociales correspondientes a una problemática en particular, proponemos una indagación de alcance analítico en el plano de las relaciones cara a cara para dar cuenta de cómo se activan los procesos de distinción entre lo familiar y lo ajeno, entre lo propio y lo extraño, desde la singular perspectiva de la corporalidad y la sensibilidad históricamente constituidas. El extraño remite a una *forma de ser* con otros en la que la *copresencia* de las personas las afecta recíprocamente y posibilita el trazo de referentes de familiaridad y extrañeza. De modo que determinadas personas con las que se tiene *contacto* se prefiere mantenerlas *lejos* y en las escalas inferiores de nuestras apreciaciones y valoraciones.

La pretensión de este libro es establecer un ángulo de lectura que explique por qué las exclusiones, al colocarse en el terreno de las interacciones, suponen la construcción de territorios extraños y familiares relacionados con nuestro cuerpo y la percepción sensible del cuerpo de otros. Por tanto, la tarea consiste en desmontar los aspectos que explican cómo los extraños se construyen desde el propio cuerpo en la medida en que no coinciden con aquello que sensiblemente consideramos natural y familiar.

Como ya he señalado, es un marco epocal determinado el que posibilita una delimitación más específica. Si bien la experiencia del extrañamiento se inscribe en el contexto de las migraciones, los intercambios comerciales, las guerras de conquista, el contacto de civilizaciones, las misiones y las exploraciones a lo largo de la historia; existen característi-

20. En términos de Goffman, las interacciones pueden darse de forma focalizada: como las conversaciones, o no focalizada: como las interacciones co-presentes que puede darse en los espacios públicos.

cas peculiares en la modernidad y sobre todo en la modernidad reciente, que configuran la emergencia de extraños de manera particular. Si como señala Bauman "todas las sociedades construyen extraños" ¿Cuál es entonces la particularidad que adopta el fenómeno actualmente? Para saber qué extraños son construidos en las sociedades actuales, es necesario desplegar su contextualización.

2. La modernidad y los extraños

La noción de modernidad es lo más cercano a la imagen del palimpsesto antiguo. Es decir, se asemeja a aquellos manuscritos que todavía conservan huellas de otra escritura anterior, misma que ha sido borrada para reescribir sobre el texto. Del mismo modo, dicha noción ha sido destacada en términos de inflexiones disciplinares (estética, filosofía, historia), dimensiones constitutivas (racionalidad, individualización, diferenciación y recientemente también se ha destacado la dimensión colonial),²¹ localizaciones específicas (teorías de la modernización)²² o periodizaciones concretas. Respecto a aquella "primera" modernidad, madre/hija de la sociología –entendida como el escenario sociohistórico en el que se manifestaba el advenimiento de formas sociedades distintas a las de antaño– a la fecha, se ha recorrido un largo camino en términos de conceptualización y revisión permanente.²³

21. Hay quienes apuestan por destacar el carácter colonial de la modernidad y prefieren aludir a "modernidades coloniales" y "poscoloniales" pues: "las imágenes dilatadas de una sola modernidad suprimen los visos de muchas modernidades contradictorias y abigarradas que han definido nuestros pasados y que siguen constituyendo una presencia palpable" (Dube, 2001: 17).

22. Las teorías de modernización desarrolladas a partir de los años cincuenta (Habermas, 1989: 12) y su crítica, será un referente fundamental para establecer cómo la expectativa de un proyecto homogéneo como suponía el proyecto de modernidad occidental dio resultados diversos y con un alto grado de contradicción interna. Así, con las diversas modernizaciones se hizo indudable la existencia de múltiples configuraciones de un proyecto implementado, impuesto o ensayado en una multiplicidad de programas culturales, sociales, económicos y políticos (Alexander, 2000).

23. El nuevo escenario en el que se colocan este tipo de reflexiones coincide con algunas características que no fueron consideradas por los clásicos como el deterioro ambiental, la experiencia de totalitarismo y la industrialización de la guerra (Giddens, 1994), así como un mundo globalizado donde no existe una modernidad, sino que ésta ha adoptado "múltiples" tonalidades según los programas culturales y políticos en los que se inscribe (Eisenstadt, 2007).

Como señalé atrás, un marco histórico específico es el que marca las coordenadas para la revisión de conceptos e inclusión de temas en la agenda de investigación de las disciplinas. Este marco coincide con aquel episodio de fractura y deconstrucción del que nos hablaba Bernstein para el caso del pensamiento Occidental. Particularmente, en la sociología este plexo del debate se remonta a las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial y las discusiones en torno al significado de la experiencia moderna. No entraré en detalle a tan prolífico tema,²⁴ baste decir que existen algunos rasgos significativos que es posible destacar y que guardan una estrecha relación con cómo ha variado la construcción social de extraños.

Para algunos autores, la ruptura provocada por la Segunda Guerra Mundial inauguró una "cultura del horror" que sacudía la confianza y la certeza de la modernidad inicial (*Vid.* Bericat, 2005: 60). Bajo este ambiente las reflexiones alrededor del significado político y moral del Holocausto atizaron las controversias en torno a qué significa *ser diferente, ser minoría, ser otro, ser extraño*, como lo enfatiza Bauman en el célebre estudio *Modernidad y Holocausto* [1989] (1998).²⁵ El clima intelectual de la posguerra coincidió también con el proceso de descolonización de las principales potencias de Europa y ello puso el centro de atención en el problema de las minorías (Terrén, 2002: 28). También, Asia, África y América Latina se convertían en piezas que no encajaban pero a la vez formaban parte del rompecabezas rotulado: modernidad.²⁶

24. Los criterios para caracterizar actualmente a la modernidad son diversos. Ésta se adjetiva según perspectivas teóricas, filias e incluso con "rótulos" efectistas. Así, los motes van de modernidad radicalizada, reflexiva, sociedad de riesgo, modernidad líquida, tardomodernidad hasta "sobremodernidad" o hipermodernidad (*Vid.* Giddens, 1994; Beck, 1998; Bauman, 2004; Lash, 1997; Augé, 2000). Para algunos autores, la modernidad referida a la sociedad contemporánea aglutina un marco interpretativo histórico que va de 1945 hasta la nuestros días. Las reflexiones en torno a este recorte temporal emergen, principalmente, a mediados de los ochenta y principios de los noventa y han coincidido en replantearse (como lo hicieron los clásicos) una *zeitdiagnostische Soziologie* (sociología diagnóstica de una época) (Lash, 1997: 147).

25. Adorno y Horkheimer fueron pioneros en advertir la caída en la barbarie con el Holocausto. Sin embargo, la peculiaridad de Bauman consiste en que para éste no significó una *vuelta a la barbarie*, sino una condición totalmente plausible con la modernidad y su "racionalidad burocrática" (Bauman, 1998).

26. Del mismo modo Immanuel Wallerstein señala cómo: "En el período posterior a 1945, sin embargo, la descolonización de Asia y África y el incremento de la conciencia política de la totalidad del mundo no europeo han afectado el mundo del conocimiento tanto como a la política del sistema mundo" (Wallerstein, 2002: 98).

Nuevas problemáticas fueron incorporándose al dossier de las Ciencias Sociales en general y la Sociología en particular, por ejemplo las dimensiones culturales fueron privilegiadas para el estudio de las nuevas identidades (étnicas, religiosas y estilos de vida). Paralelamente fenómenos de exclusión como la pauperización e incluso "hiperguetización" (Wacquant, 2002) daban rostro a otro tipo de configuraciones identitarias marginales que no se circunscribían exclusivamente a dimensiones culturales.²⁷ A ello se añadían las luchas intestinas y sangrientas al interior de los Estados-nación que destacaron en la posguerra (Zabludovsky, 2007a: 114).²⁸

A tal contexto discursivo se acumula la lógica de inclusión y exclusión en la sociedad contemporánea, misma que se ha manifestado en fenómenos específicos —como la marginación a escala planetaria, el racismo, la discriminación, la estigmatización, la segregación, la complejidad implicada en los grandes flujos migratorios, la xenofobia, las guerras, los desplazamientos forzados, los genocidios—. Bajo este escenario no es casual que se reflexione sobre la experiencia del *extrañamiento* y tampoco es fortuito que categorías sociológicas como la del *extraño*, extranjero o marginal, tengan hoy día un excedente significativo.

Pese a la emergencia de este tipo de problemáticas, recuperar el tópico de cómo las personas y los grupos se identifican a partir de la diferencia de otros y cómo construyen extraños, no es una materia radicalmente nueva para la sociología. Basta recordar la emblemática figura de Simmel: el extraño (*der Fremden*), el hombre marginal de Robert Park, el forastero de Alfred Schütz, el estigma de Erving Goffman, el estudio de caso de "establecidos y los de afuera" que realizaron Norbert Elias y John

27. Löic Wacquant nos habla de una transformación del gueto de los años sesenta al *hipergueto* actual. Mientras el gueto de la posguerra (principalmente el gueto negro estadounidense) era el resultado de una formación social donde existía una conciencia racial unificada, formas comunitarias de solidaridad y resistencia, con la reestructuración capitalista el gueto se convierte en un espacio de desecho donde la exclusión racial está acompañada de una exclusión de clase y donde se da una fragmentación social al interior de éste (Wacquant, 2000). En América Latina fenómenos de marginalidad como tales son también constatables, tanto en las ciudades como en el campo, donde existe una mínima confianza interpersonal entre los "marginales" (*Vid.* Dore, 2009).

28. Tan sólo piense en los genocidios con gran eco a nivel internacional como el de Indochina (1996), Camboya (1975 y 1979), o la llamada "limpieza étnica" llevada a cabo en la ex Yugoslavia entre (1991-1995), Ruanda (1994) (*Vid.* Beck, 2003: 271-311).

L. Scotson o la relación *insiders* y *outsiders* para el caso de sociología de la ciencia planteada por Robert Merton, por sólo mencionar algunos casos. Lo anterior amerita el despliegue de ciertos elementos que permitan responder a la pregunta ¿bajo qué nuevos horizontes de interpretación es que puede re-semantizarse a estos autores y sus categorías para explicar un tipo particular de extraño, aquél que genera desagrado y desprecio?

Una primera descripción obvia pero necesaria, nos obliga a señalar cómo frente a estos primeros tratados y exploraciones, actualmente se han re-posicionado las coordenadas societarias. Para ver someramente tales cambios retomaré una clasificación reconocida en los estudios sociológicos sobre la modernidad. En principio usaré el término "primera modernidad" para luego delimitar la problemática de los extraños en el marco de ciertos rasgos específicos que prevalecen en lo que algunos han denominado modernidad tardía, líquida, sociedad de riesgo, radicalizada, *múltiple* en suma, contemporánea. No está de más señalar que tal "tipología" no pretende enmarcar un cambio lineal o evolutivo, sino sólo destacar las principales transformaciones sociales enfatizadas por la disciplina.

Lo anterior es un paso necesario en la medida en que da cuenta de cómo son ciertas sacudidas societales las que hacen posible la reflexión en torno a determinados temas, relectura de autores, resignificación de conceptos²⁹ o bien el llamado a plantearse nuevos problemas de investigación e incluso transgresiones disciplinares (Girola, 2008). De modo que la pretensión no es ubicar la construcción del *extraño* de esta investigación en el marco general de alguna de estas propuestas, sino exponer las coordenadas epocales que permiten *visibilizar* y resignificar dicha categoría de raigambre sociológica.

El uso de la periodización entre la "primera modernidad" y la "modernidad contemporánea" (líquida, múltiple, o de riesgo) es arbitrario y no remite a las meticulosas distinciones historiográficas y ni siquiera a las distinciones entre tales marcos diagnósticos.³⁰ Aquí la "primera modernidad" es una referencia "típico ideal" que alude a aquél escenario que posibilitó a los clásicos de la sociología pensar en un conjunto de fenómenos

29. Aspecto que ha sido destacado por Olvera 2003 y 2007a.

30. Fueron decisivas las discusiones y trabajos en coautoría con Margarita Olvera para comprender las finas "cesuras" entre la llamada "primera modernidad" y modernidad tardía (Vid. Olvera, 2007b).

que arrancan desde el siglo XVI y que pueden identificarse *a posteriori* como referentes inequívocos de lo que ahora llamamos "modernidad" (cambio en la concepción de la agencia humana, procesos de individualización, diferenciación social, advenimiento de la noción de progreso, secularización).³¹

Igualmente es necesario advertir que las discusiones en torno a la modernidad contemporánea, han destacado que los términos o adjetivos que la definen (riesgo, reflexiva, líquida, tardía) no son equivalentes (Vid. Beck, Giddens y Lash, 1997; Beriain y Aguiluz, 2007). Sin embargo, tal y como se verá más adelante, sí es posible destacar los rasgos más significativos que dichas propuestas consideran en aras de hacer inteligible la reorganización del mundo actual y su relación con la emergencia de fenómenos sociales que para este caso, posibilitan repensar la categoría sociológica extraño.

Pese a tal estrategia, es preciso apuntar que si bien los diagnósticos recientes de la modernidad han sido fundamentales para asumir lo que Zygmunt Bauman ha denominado "conciencia de la contingencia" en el pensamiento sociológico, o para entrever las "consecuencias no deseadas" invisibles para los diagnósticos clásicos —ya de por sí pesimistas— de la primera modernidad, no es posible recobrar en conjunto las explicaciones provenientes de escenarios societarios específicos y aplicarlos sin mediación a otros. Otros ángulos han sido críticos de éstos y han hablado de "modernidades múltiples", término que hace referencia a la concientización derivada de la propuesta de Schmucl Eisenstadt (Vid. Beriain y Aguiluz, 2007; Girola, 2008), que establece cómo aquellos rasgos originarios de Occidente han sido re-semantizados y re-configurados de maneras complejas y contradictorias en diversas latitudes, por lo que no podemos seguir hablando de "una modernidad" sino procesos de modernización complejos y mixtos (Vid., Moebus, 2008).³² En tanto no entraré a

31. Este proceso adquiere una mayor consolidación a partir del siglo XVIII y hasta finales del XIX con el despliegue cultural de la Ilustración y el desarrollo de la sociedad industrial (Bauman, 1996: 77), así como la implementación de las instituciones ideadas en términos modernos. Éste último se trata de un recorte temporal que resultó determinante en los clásicos de la sociología para pensar las distinciones entre otras formas de sociedad y las sociedades modernas.

32. Actualmente se acude al llamado conceptual de las "modernidades múltiples" (Girolay Olvera, 2007; Zabludovsky, 2007; Girola 2009). Y esto es porque básicamente: "La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de en-

detalle respecto a las convergencias y diferencias de tales enfoques, recuperaré las principales transformaciones sociales que éstos destacan, para ubicar bajo qué coordenadas es que hoy emergen *formas* sociales como las del extraño.

Primera modernidad y extraños

La distinción entre *nosotros* y los *otros* es un signo distintivo de la diversidad humana y no es exclusiva de la modernidad. Los grupos, las personas de carne y hueso, distinguen entre lo humano y lo no humano, lo consanguíneo y lo no consanguíneo, el vecino y el intruso, lo masculino y lo femenino, el creyente y el pagano, *nuestro* ancestro y el de *otros*. Del mismo modo, los contactos entre grupos han sido un rasgo constitutivo de la humanidad y en ese sentido una posibilidad de contacto con lo extraño y los extraños permanentemente y con aquello que trastoca los más profundos sentidos de pertenencia.

Como advierte Esteban Krotz el cazador paleolítico reconoce enseguida al *extraño* que no pertenece a su grupo, el viajero medieval (misionero, peregrino, mercader, soldado, cruzado) permanentemente viaja al extranjero y al regreso describe mediante narraciones las impresiones de lugares, personas y objetos extraños con los que tuvo contacto (Krotz, 1994:8). Pese a esta constancia de encuentros con la alteridad, en otros tiempos la experiencia frente a los hombres extraños era radical, su otredad llevaba a que éstos pudieran ser considerados *infrahumanos*, por ejemplo alguna variedad de monstruo o *suprahumanos* como demonios, dioses o espíritus (*Ibidem*). Luego entonces, si la emergencia del extraño no es exclusiva de la modernidad ¿bajo qué criterios de distinción puede hablarse de extraños en esta particular condición epocal?

Antes de responder a tal cuestión es necesario explicar en qué se basan las personas para *distinguir* entre *nosotros* y *otros*.³³ Según Jostxo Beriain allende del código humano/no humano (*nosotros* humanos/*otros* animales, bestias) los códigos de distinción pueden ser primordiales o tender el mundo contemporáneo –de explicar la historia de la modernidad–, viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales" (Beriain, 2002: 63).

33. Jostxo Beriain ha sido contundente al señalar cómo: "Para poder hablar de la realidad del "otro" tenemos que determinar cuáles son las distinciones directrices que determinan la inclusión/exclusión de los individuos dentro de una unidad sociocultural" (Beriain, 2000: 162).

socioculturales. Mientras que los primeros se refieren a aquello que los grupos consideran dado de forma "natural", como el lugar de nacimiento o los lazos de parentesco, los segundos hacen referencia a la religión, la etnia o la nación (Beriain, 2000: 157-164), el estilo de vida o los gustos. Para decirlo con Talcott Parsons, los primeros suponen criterios de *adscripción*, mientras que los segundos de *adquisición*, así por ejemplo, puedo elegir a mi hermano de religión pero no a mi hermano de "sangre". En ese sentido, los extraños son aquellos con quienes entro en contacto y descubro que no comparten nuestros códigos, sean éstos primordiales o socioculturales. Ello deja ver que los extraños han existido en todas las sociedades, no obstante existen variaciones en términos del tipo de relación social que es posible establecer con éstos.³⁴

Para explicar dichas variaciones, vale la pena recurrir a una distinción clave planteada por Niklas Luhmann. En palabras del sociólogo alemán: "Dependiendo de la forma de diferenciación que adopte una sociedad para estructurar su división primaria, resultan diferentes puntos de partida para la inclusión y la exclusión" (1998a: 173). Es decir, en sociedades poco diferenciadas el extraño es todo aquel que no pertenece al terruño o al linaje y se encuentra radicalmente excluido del grupo; de tal suerte que la expulsión o el destierro del grupo significan indudablemente la muerte social (*Ibidem*). Aquí –y también siguiendo a Jostxo Beriain– opera un "esquema *sociomental* rígido" que denota la preocupación por mantener los límites con los extraños o cualquier tipo de "alteridad peligrosa" bajo los rostros del hereje, loco, paria, vagabundo o forastero (*Vid.* Beriain, 2005: 187-259).

En tal caso, en otras coordenadas socio históricas, los extraños no permanecían en esta condición por mucho tiempo, pues eran expulsados, aniquilados o ni siquiera ingresaban a la aldea (Bauman, 2005a). Michel Foucault eligió una metáfora representativa al señalar cómo la experiencia de la locura en el Renacimiento se expresa en aquella Nave de los locos de El Bosco. Al loco, como antes al leproso en la Edad Media, había que embarcarlo y desterrarlo definitivamente del mundo.

En el marco de la llamada sociedad moderna, los clásicos del pensa-

34. Incluso se alude a una constante antropológica en el que la xenofobia infantil prevalece en las culturas. El extraño, aquél que no es de aquí siempre da miedo a los infantes (Marina y López, 2005: 250).



Foucault destaca como dicha imagen simboliza una necesidad social específica, la construcción definitiva del límite. En sus propias palabras: "[...] confiar el loco a los marineros es evitar, seguramente, que el insensato merodee indefinidamente bajo los muros de la ciudad, asegurarse que irá lejos y volverlo prisionero de su misma partida" (Foucault, 1999: 25).

La nave de los locos. El Bosco, 1503-1504 (Museo del Louvre, París)

miento sociológico advirtieron cómo los ejes de pertenencia se diversifican. Paralelamente al proceso de diferenciación es posible la individualización en la medida en que se participa en diversos círculos y así se crean las condiciones para que las personas no pertenezcan solamente y obligatoriamente a sus grupos primordiales o socioculturales heredados, sino tengan diversas posibilidades de hacerse individuos y elegir lazos de pertenencia (Simmel, 1986a). Históricamente este proceso no siempre fue pacífico, tal y como fue descrito por Karl Marx, ello supuso la disolución de los gremios (comunidad de productores), a partir de formas violentas de despojo, que dejaron a las personas en el más inaudito desarraigo y en algunos países como Inglaterra, bajo las sanguinarias leyes de castigo corporal contra la vagancia.

Pese a estos escenarios radicales del proceso de individualización, un rasgo era notable en este escenario europeo y Simmel lo advirtió con notable sensibilidad, ser extraño en la modernidad no significaba una exclusión total, pues la exclusión de un círculo de pertenencia no llevaría al destierro de la sociedad en su totalidad. Es gracias a este razonamiento que puede señalarse que en tanto un rasgo distintivo de la modernidad es el proceso de *diferenciación* social, ello supone análogamente la diferenciación en términos de las condiciones de extrañeza. Por ejemplo, la exclusión del círculo religioso no significa la excomunión del ámbito económico.³⁵ Con Simmel quedaba claro que ser extraño en la modernidad implicaba ser *extraño* en *relación* a determinado *círculo de pertenencia*, más no suponía una exclusión radical de la sociedad. Para este autor, ser extraño es una figura liminal en tanto supone estar dentro y fuera al mismo tiempo.

Max Weber también sugirió este proceso al exponer la tensión entre las religiones de salvación y el rechazo del mundo, también conocido como "des-magificación del mundo". El *grupo de parentesco* o comunidad natural podía desmembrarse en aras de la comunidad religiosa, el padre o la madre podrían ser extraños ante la ética de la fraternidad de la religión. O bien, la antigua ética económica de vecindad era sustituida por la comu-

35. Así, por ejemplo, los judíos venecianos del siglo XVI eran extraños absolutos en términos religiosos pero "dignos" comerciantes para el lugar. En el mismo siglo, en España, los musulmanes eran "enemigos absolutos" de los católicos, pero socios económicos respetables (Sennet 1994; Védrine: 2003: 25).

nidad religiosa, los préstamos podían hacerse al forastero de la misma religión más no al vecino que no compartía la fe. Con ello se hacía una distinción de la moral al interior del grupo radicalmente distinta de la exterior. Lo anterior daba cuenta de cómo la diferenciación de las "esferas vitales" coexistía con la apertura del abanico de pertenencias y extranjerías (Weber, 2000).

Uno de los rasgos de la llamada "primera modernidad" consistió en su obsesión por clasificar y, en ese sentido, fabricar límites que distinguieran a los otros de los modernos (Bauman, 2005b). Estas figuras se constituyeron a partir de un eje que los excluía de la pertenencia al nosotros moderno y los colocó como otros extraños, o bien, susceptibles de ser domesticados como en el caso de los judíos, las brujas, los herejes, los musulmanes, los indios, los locos, los negros, entre otras figuras emblemáticas.³⁶ Las estrategias frente a éstos fueron de la segregación, dominación y explotación, normalización hasta la destrucción o expulsión radical.

Tal obsesión de fabricar distinciones y clasificaciones llevó a Bauman a declarar que esta actividad clasificatoria era nada más y nada menos que el *sino* de la modernidad:

Taxonomía, clasificación, inventario, catálogo y estadística son las estrategias supremas de la práctica moderna. El dominio moderno consiste en el poder de dividir, clasificar, distribuir —en el pensamiento, en la práctica, en la práctica del pensamiento y en el pensamiento de la práctica (Bauman, 2005b: 36).³⁷

36. La obra de Carlo Ginzburg en particular *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* resulta significativa para el caso de la figura del hereje. Ahí se da voz a Menocchio, un personaje ordinario que muere en la hoguera por orden del Santo Oficio acusado de hereje. Por lo demás, el análisis pensado desde la "microhistoria" es un ejemplo del interés por el "otro anónimo" perteneciente a las clases subalternas a partir del cual Ginzburg reconstruye todo un mundo (Ginzburg, 1997). Respecto a las otras figuras puede consultarse Delumeau, 2002; Cohen, 2003; Muchembled, 2002 y Duby, 1997.

37. Para Bauman, erradicar la ambivalencia ha significado, en el terreno político, segregar y deportar a los extraños, sancionar a poderes locales y legalizar lo no-sancionado. En el terreno intelectual, expulsar la ambivalencia significa deslegitimar formas de conocimiento no compartidas por quienes detentan el monopolio de éste (Bauman, 1997).

Sin embargo, dicha exclusión y obsesión clasificatoria resultó en muchos casos paradójica, ya que si la mentalidad moderna pretendía erradicar la ambigüedad, lo que logró fue producirla a mayor escala (*Ibidem*). En sociedades donde la "mezcla" ha formado parte de su propia dinámica de constitución, la ambivalencia generada por la misma obsesión clasificatoria es notable. Un referente sumamente ilustrativo lo constituye el Santo Oficio en la sociedad novohispana. La Inquisición como organización burocrática que en 1571 se instala en la Nueva España y clasifica a los destinatarios de su fuero, excluye a los indios. Ochenta por ciento de la población quedaba al margen de las complejas regulaciones inquisitoriales. En su ingenua certeza, los inquisidores no contaron con que las fronteras trazadas serían mucho más porosas. Tal y como ha sido ampliamente estudiado por Solange Alberro, dicha clasificación pronto resultó opacada:

Si bien se sabía con precisión qué grupos o individuos estaban bajo la autoridad del Santo Oficio, los procesos de mestizaje y de sincretismo no tardaron en enturbiar la hermosa limpidez burocrática. En efecto, pronto resultó difícil asegurar que la mestiza de tez oscura no era indígena [...] y entendemos la perplejidad del comisario inquisitorial de Yucatán cuando, en 1674, vio que tres individuos considerados mulatos y adoradores de ídolos, que estaban encarcelados en Mérida mientras esperaban el traslado a México, empezaron a hablar maya y a ponerse ropa indígena, escapando de este modo al Tribunal, puesto que resultaron ser indios (Alberro, 1988: 27).

Como en este singular caso, en el desarrollo de la primera modernidad pese a la obsesión por el orden, fue quedando cada vez más a la deriva el hecho de que las fronteras se volvieron porosas, aunque los intentos por mantenerlas adoptaron estrategias radicales y luchas encarnizadas por fundamentar la justificación de las mismas. En muchos casos la modernidad creó y reinventó a sus extraños para apaciguar la incertidumbre o inseguridad en determinado momento, o bien para justificar sus cruzadas civilizatorias e incluso para erigirse como proyecto jerárquicamente "superior" racial y culturalmente hablando.

También construyó extraños para satisfacer la curiosidad que generaba lo exótico, combinando una suerte de atracción y repulsión. Tan sólo pen-

semos en las ferias mundiales como imágenes instantáneas simbólicas de la modernidad que llevaban al público europeo espectáculos étnicos y que ponían de moda a las tribus primitivas cocinando o bailando para el espectador (Vid. Terrén, 2002: 10). Por ejemplo, en 1850 se presentó a una familia china completa para diversión de los norteamericanos:

Con su dama china genuina [...] lista para exhibir su ser encantador, su curiosa postura, sus encantadores pies de tan solo dos pulgadas y media ante un maravillado y novelero público, capitalizando el ansia del mercado por el Otro Étnico, [se] presentó a los chinos como juguetes, como seres erotizados, y "primitivos" (Cit. en Salazar, 2007).

En esta instantánea lo primero que resalta es el papel de la percepción social de la corporalidad que también se relaciona con el "imaginario erótico colonial" desarrollado a mediados del siglo XIX con las imágenes del África negra, el Próximo y Extremo Oriente (Corbin, 2007; Said, 2002). Toda una geografía del deseo colonial se erige destacando el cuerpo deseable e impúdico de la otredad. Al respecto señala William A. Ewing:

Gran parte de las primeras fotografías de pueblos "exóticos" parecen estar inspiradas al mismo tiempo por el miedo y la lujuria, o al menos por la fascinación ante la relativa desnudez. En la mente de muchos fotógrafos europeos y sus clientes masculinos, las mujeres negras de África eran principalmente objetos de deseo, criaturas profundamente carnales amorales y dóciles ante el poder superior de los blancos. También las mujeres árabes fueron convertidas en objetos eróticos (1996: 248-249).

Ahora bien, interesa destacar que con dichos mecanismos la modernidad operó bajo un doble fondo o lado oscuro contra ciertos extraños. Al *Renacimiento* le acompañó la creación de guetos para los judíos³⁸ y una serie de justificaciones de conquistas y saqueos en otras partes del mundo. A la *Ética protestante* y la *Contrarreforma católica* una persecución sangrienta de las brujas y los herejes. A la *Ilustración* y al proyecto de los sabios enciclopedistas franceses, una justificación científica de la superioridad de la raza blanca³⁹ que se recrudece hasta los trágicos aconteci-

38. Proceso que por lo demás, no inicia en la modernidad (Delumeau, 2002).



En esta imagen se señala cómo la "morisca" de senos desnudos invita al turista a una aventura sensual mediante su pose, en la que la actitud y el cigarrillo manifiestan una voluntad de occidentalización (Corbin, Courtine y Vigarello, 2005).

Albert, *La Argelia pintoresca*, Morisca 1900. Col. Mona Hieroglyphica, Milán. Tomado de Corbin, Courtine y Vigarello, 2005.

mientos de la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, la idea de nación condenaba o segregaba a las minorías raciales y/o étnicas. La invención de la nación en tanto "comunidad imaginada"⁴⁰ constituiría uno de los ejes primordiales de la identidad colectiva moderna (Beriain, 2000: 172) que corre paralelamente a la construcción y afirmación de extraños. Un estudio de ello ha sido sin duda Norbert Elias quien señala cómo:

Los Estados nacionales del siglo XX son "Estados del nosotros", quizá más que cualquier forma estatal anterior, son organizaciones con las que en distinto grado se identifican todos los sectores sociales; en su caso, la solidaridad y la lealtad se encuentran aseguradas, probablemente más que

39. Si bien el racismo ha existido en toda la historia de la humanidad, el proyecto de justificar la inferioridad de las "razas" mediante un discurso con pretensión de validez es exclusivamente moderno. Todorov distingue entre racismo para referirse al primer caso y racialismo para el segundo (Todorov, 2005).

40. Aquí me remito a la idea de Benedict Anderson respecto a que es "imaginada" en tanto las personas no se conocen *in situ* pero comparten la idea de comunión de aquello que los vincula así como de aquello que los separa de otros (Anderson, 2007).

nunca antes, por la comunicación recíproca de un sistema conceptual exclusivo, en el que se integran sentimientos de hostilidad hacia los extraños que no participan en la religión y la identidad nacionales. Este hecho intensifica la efectividad de todos los demás factores que provocan enemistades y conflicto entre los Estados (Elias, 1999b: 409).

La presencia de los extraños significaba entonces, el residuo que el proyecto moderno requería deshacer en aras de dejar atrás la tradición y alcanzar el universalismo, la igualdad y la homogeneización añorados. Incluso para algunos sociólogos, la modernidad significó una etapa de logro evolutivo de las sociedades cuya orientación de valores iría de la afectividad a la neutralidad afectiva, de lo colectivo a lo individual, del particularismo al universalismo, de la adscripción a la adquisición, de la difusividad a la especificidad (Parsons, 1970).

Sin embargo las expectativas de un proyecto así retratado no fueron alcanzadas. Esto hizo evidente el distanciamiento entre "el proyecto" y la experiencia histórica y además, para algunos pensadores, mostró la *barbarie* propia y sólo posible por la modernidad (Bauman, 1998). Las imágenes y narraciones emblemáticas de la Segunda Guerra Mundial hicieron eco de lo que significó la identificación y aniquilación de extraños. Igualmente, el arribo de odios y guerras civiles, las tendencias comunitarias y particularismos étnicos y/o religiosos cuestionaron el carácter vinculante de las normas y valores.⁴¹ Entre otros procesos, éstos implicaron virajes en la manera en que se había conceptualizando la relación entre la modernidad y los extraños.

Modernidad contemporánea y extraños

Hoy día, uno de los rasgos más visibles del cambio respecto al significado de la modernidad, consiste en un consenso cada vez más notable de "trascender las interpretaciones que parten de un modelo occidental relativamente homogéneo aplicable a todo tipo de sociedad para, en su lugar, estudiar la realidad mundial a partir de la propuesta de coexistencia de

41. Este viraje puede verse en la crítica de Anthony Giddens a Talcott Parsons en la medida en que para el primero las normas pueden tener una "interpretación diferenciada" aún cuando parten de un elemento común, tal como el cristianismo y las luchas intestinas entre católicos y protestantes (Giddens, 1997).

una multiplicidad de modernidades" (Zabludovsky, 2007b: 17).⁴² Las nuevas coordenadas en que se inscribe la re-conceptualización de la modernidad, nos indican que esta experiencia sociohistórica debe considerarse no "única" sino "múltiple" (Einsestadt, 2007).

En esta reescritura de la noción "modernidad" queda a la deriva cómo los principales gestos de la primera modernidad —universalismo, secularización, pacificación, progreso— se desdibujan para adquirir extrañas muecas. La tradición lejos de erradicarse florece y recrudece en los conflictos sociales y aparece bajo la forma de *fundamentalismos* religiosos o políticos. Igualmente, la vuelta a los nacionalismos y la "autenticidad étnica" han hecho añicos las pretensiones universalistas de la primera modernidad. Incluso en algunos países aparecieron las consecuencias "perversas" de la multiculturalidad, como el torrente de genocidios, depuraciones étnicas, desplazados y refugiados e intolerancia recíproca (Giddens, 1997; Stavenhagen, 2006).

En ese sentido también se ha destacado que la modernidad puede ser cruenta. El factor de la guerra, que no había sido incorporado como dimensión constitutiva en el diagnóstico de los clásicos, se suma a las características de la modernidad. Los conflictos militares forman parte de la misma y sus proyectos de modernización. Igualmente la des-pacificación cobra vidas constantemente bajo las formas de guerras civiles, crímenes de Estado, desapariciones forzosas, luchas y reacomodos del narcotráfico, terrorismo, hasta explosiones de violencia en la vida cotidiana como los homicidios, violaciones, tiroteos, asaltos y linchamientos.⁴³

En el contexto de la globalización capitalista la aceleración del contacto y el flujo de personas resignifican el sentido de las fronteras. Los flujos de mercancías, capital, trabajo e información hacen que los límites sean porosos, aunque no para todas las personas. La tendencia actual a reducir el derecho de asilo político o el rechazo a los inmigrantes "ilegales" aunado con políticas imaginarias y jurídicas de deshumanización y

42. Lo anterior también se relaciona con la manera en que el proyecto de modernidad se ha configurado en términos de "modernizaciones" en diversas regiones del mundo. Para el caso de América Latina y particularmente de México, Girola ha dado cuenta de cómo todos estos procesos fueron *fragmentarios* (en tanto se aplicaron sólo a algunos sectores, principalmente los relacionados con el crecimiento económico); *heteródomos* en tanto no surgían del conjunto de la sociedad sino de las élites y por lo mismo *desiguales* (Veáse Girola, 2005: 279).

43. Sobre el fenómeno de linchamientos en México puede consultarse Fuentes, 2006.

criminalización deja millones de personas en el mundo en el completo desarraigo (Bauman, 2005a). Bajo este diagnóstico no es casual que los temas relacionados con el significado sociohistórico de la *frontera* y de aquellos que la atraviesan cobren pertinencia en la agenda de discusión.

La ausencia de engranaje entre proyectos individuales y colectivos marca la tendencia de buscar *soluciones biográficas* a contradicciones sistémicas como diagnóstica Ulrich Beck. Por ejemplo, procesos como la desindustrialización y el desgaste de la seguridad social, ha impulsado en algunos países a las mujeres a improvisar nuevas formas de subsistencia como trabajadoras de tiempo parcial, vendedoras ambulantes, limpiadoras, lavanderas, nanas o prostitutas (Davis, 2004:12). Asimismo, a la par de una excesiva división del trabajo y especialización de las tareas, sobresale la "desdiferenciación" consecuencia de la "desproletarización" de muchos individuos a escala planetaria con su correlativa pauperización y *miseria del mundo*. Lo anterior hace de figuras sociales como los parias o los marginales los nuevos protagonistas de la llamada modernidad líquida (Bourdieu, et. al., 1999; Wacquant, 2002).

En términos espaciales, los desastres ambientales y las catástrofes ecológicas muestran un paisaje ciudadano acampado de refinerías, vertederos tóxicos, fábricas de químicos y asentamientos humanos en márgenes concretos como vías de tren o carreteras e incluso azoteas.⁴⁴ A ello se añade la erosión de aquellas instituciones que prometían y daban certeza en términos de seguridad política, jurídica y económica. Entre dichas razones es que la época actual se ha destacado cómo "una sociedad de riesgo", donde prevalece la incertidumbre en todos los niveles científico, laboral, ecológico, político, económico.

En consecuencia, lo primero que resulta indispensable apuntar es que existe una discontinuidad epocal en términos de la "primera modernidad" y la modernidad contemporánea, puesto que las instituciones e ideas que estructuraron la experiencia sociohistórica de la primera –tales como libertad, igualdad, universalismo, secularización, autonomía individual, pacificación o monopolios legítimos de violencia– se han puesto en duda,

44. Mike Davis ha señalado como las ciudades íconos de la modernidad, son configuradas por nuevos paisajes como los *Slums* "ciudades perdidas" alrededor del mundo que concentran la pobreza urbana en ascenso. En el Cairo y Pnom Pen, los paracaidistas urbanos invaden o rentan espacio en las azoteas creando ciudades perdidas en el aire (Davis, 2004: 8).

o en todo caso coexisten con sus gemelos como la desigualdad, los particularismos, la violencia en todos sus tipos y los fundamentalismos.

Bajo tal diagnóstico, no es casual que los sociólogos utilicen permanentemente metáforas de fluidez, liquidez y movilidad para definir esta época. A diferencia de la metáfora de Marx encumbrada por Marshall Berman "todo lo sólido se desvanece en el aire", lo que advierten estos pensadores contemporáneos es que la *profanación de todo lo sagrado* no fue sustituida por moldes féreos como pensaba Marx o el propio Max Weber. La *imposibilidad de anclaje* en estructuras estables como en otros momentos fueron la familia, la clase, el partido, la religión, es el nuevo referente de la experiencia moderna.

Ya sea bajo los supuestos de la "modernidad líquida", la "sociedad del riesgo" o las "modernidades múltiples", lo cierto es que los diagnósticos apuntan a cómo la reorganización de las coordenadas sociales constituye un caldo de cultivo idóneo para la construcción social de extraños. Tal panorama supone la *visibilización* de quienes no encajan con las tipificaciones familiares –ya sean de corte estético, económico, político, cultural o moral– y con quienes en ocasiones, se tiene más contacto de lo que se quisiera. Aquellos que en efecto, para retomar de nuevo a Bauman "gestan la incertidumbre, que, a su vez, engendran el malestar de sentirse perdido", o bien, se convierten en un atractivo exótico de consumo.

Respecto a esto último, es necesario señalar que en tanto no familiar y ajeno, el rostro del extraño no sólo se manifiesta como indeseable. Bajo la nueva *Economía de signos y de espacios* [1994] de Scott Lash y John Urry el extraño también se convierte en un signo a ser explotado: "la posibilidad de "mirar" paisajes no familiares constituye justamente el rasgo definitorio del turismo" (1998: 362). El extraño como *imagen* de consumo resulta ciertamente atractivo. Y es que como apuntamos más arriba, el extraño siempre guarda una ambigüedad entre lo repulsivo y lo atractivo, no en vano se explota a partir del exotismo cuya manifestación actual es, entre otras, el "turismo colonial".⁴⁵ En palabras de Mario Margullis es posible apreciar cómo en el *viaje* contemporáneo, la comunicación con otros pueblos se convierte en mercancía:

45. Agradezco el señalamiento de Guadalupe Valencia en cuanto a la necesidad de incorporar esta variable en términos de la relación entre lo exótico y el extraño hoy en día.

La industria turística tiende a convertir a la cultura en espectáculo, a las diferencias en exotismo, a las costumbres forjadas en siglos de historia en manifestaciones de lo pintoresco. Así, procesados, los lugares de turismo se tipifican y venden, importa que sean aptos para ser filmados y fotografiados, los turistas raramente tienen tiempo, oportunidad ni vocación para entablar contacto con los habitantes de los países que visitan (Margullis, 2006: 42).

En este referente el rostro del extraño no se manifiesta en su versión radical, como bárbaro, anormal o desconocido.⁴⁶ Atrás quedó la experiencia de éste como supra o infrahumano. Como en las Ferias Mundiales del naciente siglo xx y aunado al desarrollo de la industria cultural en colaboración con la técnica, lo extraño como algo exótico se convierte en una exhibición controlada, alojado en un hotel o captado en una cámara de celular. Así por ejemplo, lo extraño en tanto indígena parece agradable a *distancia*, aspecto que se modifica si de personas de carne y hueso se trata, tal y como refleja el hecho de que ante la pregunta hipotética "Imagine que un grupo de indígenas tiene intención de establecerse cerca de su comunidad. ¿Usted, estaría o no estaría dispuesto a organizarse con otras personas para solicitar que no los dejaran vivir ahí?" la respuesta de un cuarenta por ciento de una muestra a nivel nacional en México fue de un inequívoco sí (Conapred, 2005).

En estas nuevas coordenadas sociales existen también otras formas de relacionarnos con el extraño. Aspectos como la pérdida de seguridad social, la desaparición de estabilidad y antigüedad en el trabajo, el aumento del desempleo y las tendencias macroeconómicas que evidencian pérdidas generacionales en el poder adquisitivo se retraducen, por ejemplo, en la inseguridad que se experimenta diariamente en las calles con el correlato del miedo que se manifiesta en cerrojos, sistemas de vigilancia, alambrados y zonas residenciales valladas. Las personas que aparecen y desaparecen dentro de estos circuitos son clasificados como

46. Para algunos autores, hay una "escasez de alteridad" en la medida en que los "extraños radicales" ha desaparecido de las sociedades occidentales, pues la realidad del otro se ha reducido mediante la colonización y/o la asimilación (Guillame, 1993) e incluso, podríamos agregar, por los procesos de "normalización" o como en el caso referido de "exhibición".

extraños no deseables, personas que bajo ninguna circunstancia podrían resultar exóticas o atractivas. Igualmente, en estos procesos se advierte la criminalización del pobre y la gestión del miedo en torno a éste en los espacios públicos de las ciudades contemporáneas (Bauman, 2005a).⁴⁷ Como puede advertirse en estas referencias, el extraño está atravesado por las cuchillas de la estratificación social y no sólo por aspectos culturales o étnicos.

Las reestructuraciones del capital han dado lugar a procesos de flujo constante de mercancías y como tales, de personas. El extraño como extranjero adopta modalidades complejas y nada homogéneas. Por ejemplo, en el terreno político y jurídico es posible reducir el derecho de asilo o el ingreso a algunos habitantes de ciertos países y a la vez promover el turismo o la fuga de cerebros. Igualmente es posible culpar a los inmigrantes pobres recién llegados de las crisis internas. En algunos países esto último se ha convertido en un hábito cosmopolita: los alemanes culpan a los polacos, los polacos culpan a los ucranianos, los ucranianos culpan a los kirguices y los uzbekos (Bauman, 2005a: 158), los estadounidenses a los mexicanos, los mexicanos a los guatemaltecos, *ad infinitum*. Al respecto resulta ilustrativo el testimonio que destacan Aguirre y Rendón de un policía en un estado ubicado en el sureste mexicano, Chiapas:

Los inmigrantes... ellos pasan nomas...van por su camino... [sólo dejan] pura basura se puede decir, porque no dejan ... ni un empleo o algo así, al contrario, te piden dinero, pasan pidiendo dinero para seguir su viaje, te piden dinero. A veces...acarrean problemas en vez de cosas buenas pues... de hecho en varios bares, hay indocumentados trabajando, en los bares, en las cantinas... [pero sólo] nomás están unos dos o tres meses, en lo que juntan dinero y se van (Cit. en Aguirre y Rendón, 2008).

En estos casos, como señalaba Simmel, el extraño como extranjero es el perfecto *chivo expiatorio* (Simmel, 1986a), no deja nada bueno sino

47. Resulta significativo que en la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México se señala cómo dos de cada tres mexicanos 67.6% de los encuestados sienten temor o desconfianza cuando "una persona de aspecto pobre" se acerca a ellos. Para el 51.6% la reacción más común es de rechazo (CONAPRED; 2005). A su vez el paisaje urbano muestra cómo cada vez más las élites tienden a autoexcluirse y refugiarse en territorios amurallados que invaden el escaso espacio público (DDHDF, 2008: 335).

basura, suciedad. Y aquí conviene destacar que la suciedad implica un complejo entramado simbólico en la medida en que no se relaciona exclusivamente con nuestra idea de *higiene* sino con un orden de las cosas, material y moral: "Allí donde hay suciedad hay sistema" (Douglas, 1973:54).⁴⁸ No es casual, que en este caso el extraño como extranjero subvierta el orden físico y moral: tira basura y trabaja en bares y cantinas.

Así, los flujos migratorios se reconstruyen en la disputa cotidiana, ya sea por los que vienen de otros países en condiciones de pobreza o por los que llegan del campo a las ciudades cuyos procesos de crecimiento urbano no ha estado aparejada con la industrialización ni con el desarrollo (Davis, 2004). Todas estas formas de relación condicionadas por estructuras sociales, económicas y políticas se retraducen en las interacciones diarias, en los encuentros fugaces *cara a cara*, como aquel niño de campo que es juzgado por sus coetáneos ciudadanos por su forma directa de mirar.⁴⁹ O como da cuenta Emilie Doré, por sus gestos y acento que lo delatan, como quien viene de un barrio marginal de una zona rural e indígena peruana:

El lenguaje gestual es muy importante para captar estos matices, tal y como lo afirman los pobladores: "el mismo gesto basta". Un acento marcado, como una ropa tradicional, atrae miradas burlonas y tono desdeñoso. Algunos lugares son más propicios para el insulto racial directo: en los patios de recreo de las escuelas, y a veces en las mismas aulas, las expresiones racistas son frecuentes (Doré, 2008: 96).

En el mismo sentido, si seguimos el diagnóstico que subyace al llamado conceptual de las modernidades múltiples es preciso admitir que los extraños se resignifican según las coordenadas espacio-temporales de una sociedad determinada. En otras palabras, las estructuras de extrañamiento y exclusión, no son *líquidas* sino *diferenciadas*. Corresponden a

48. Más adelante se abordará a detalle cómo definir a algo o alguien como sucio se relaciona con su irrupción y desestabilización de los esquemas clasificatorios. Lo sucio está relacionado con clasificación, es decir, aspectos cognitivos y valorativos. Por eso dice Douglas "nuestro comportamiento de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones" (*Ibid.* 55).

49. El personaje "El ojitos" de *Los olvidados* de Luis Buñuel es un claro ejemplo de ello; *Vid.* Gaytán y Sabido, 2007.

relaciones y situaciones específicas y no se trata de *sustancias* que aparecen y desaparecen en los circuitos distinguidos de la modernidad reciente.

Ahora bien, pese a lo ilustrativo que resultan tales marcos interpretativos, es preciso señalar los principales aspectos que caracterizan nuestro propio ángulo de lectura. Me parece insoslayable vincular más estrechamente a la diagnosis del mundo actual, modelos teóricos que incluyan la dimensión interactiva y el ámbito corpóreo-afectivo en los encuentros sociales. Y es que las relaciones entre los Estados-nación y sus "comunidades imaginadas", entre las etnias, las clases sociales o la convivencia de diversos estilos de vida, se fincan en los problemas y conflictos directos entre personas de *carne y hueso* que tienen cuerpo y definen *situaciones* específicas. Es decir, dichas condiciones estructurales se retraducen y en ocasiones se subvierten en interacciones recurrentes que desmitifican la noción de jerarquías estáticas y fijas.⁵⁰ La herencia de la perspectiva sociológica interactiva de Erving Goffman a Randall Collins inspira y hace pertinente este trazo analítico.

Del mismo modo, como se advierte en el debate de la teoría sociológica contemporánea, el déficit de una perspectiva estrictamente interactiva es que puede dejar fuera aquello que no es negociado en los encuentros cara a cara, como aquellas estructuras que están depositadas en el cuerpo y que de manera no consciente tenemos a mano en los encuentros sociales. En el mismo sentido, la gran ausencia de los diagnósticos que apuntan al carácter líquido y fluido de la modernidad reciente es que —aunque son ricos en matices y metáforas que realzan el carácter vertiginoso de los tiempos actuales— no permiten explicar aquello que permanece en el presente. En efecto, la experiencia moderna reciente intensifica la conciencia de lo contingente en tanto muchos de nuestros nichos de sentido pierden

50. Es decir, en la interacción los seres humanos definen un marco posible de actuación, "definen una situación" y según el tipo de encuentro, cómo deben comportarse y cómo los otros tendrían que actuar. Así, alguien puede ser víctima de un proceso de extrañamiento por cómo se defina el "orden de la interacción". Puede ser que esta condición no haga referencia a diferencias estructurales relacionadas con el origen étnico, la clase social, o el estatus, sino las que se definan en el "orden de la interacción". Respecto a la compleja relación entre estructura y orden de la interacción Goffman señaló que entre éstas existe un acoplamiento laxo, es decir, una relación flexible y no unidireccional, es decir, no existe necesariamente causalidad de una sobre otra (Goffman, 1991).

estabilidad o recurrencia, desde los amantes hasta la ropa o desde el trabajo hasta el puesto ambulante. No obstante, existen elementos en la constitución de lo social que se inscriben en marcos de orientación mucho más duraderos, disponibles y permanentes. Aquello que opera de forma soterrada, duradera, imperceptible pero eficaz, práctica. Recursos de Sentido que atraviesan al cuerpo y el proceso de constitución del mismo como la clase social, la configuración cultural o la sensibilidad históricamente constituida.

En tal sentido, es preciso subrayar que el cuerpo no sólo es líquido, si ello significa que puede cambiarse y modificarse constantemente (Cfr. Bauman, 2004: 82-86); igualmente a través del cuerpo aprendemos a actuar de determinadas formas, que no pensamos reflexivamente sino que forman parte de nuestro sentido práctico. Con ello naturalizamos pautas de acción que en ocasiones no coinciden con nuestros discursos. Por más que nos esforcemos, si nuestro cuerpo ha sido socializado en contextos donde dichos discursos no forman parte de los principales criterios de orientación, los resultados serán mucho más complejos y diversos. En pocas palabras, la constitución social del cuerpo es una clave explicativa para entender lo que permanece dentro del cambio y para comprender los procesos complejos de modernización. Así, la metáfora de licuefacción resulta parcial ante el cuerpo, en tanto no atiende suficientemente a este último aspecto.

Y es que para el tipo de problemática que compete en este escrito hay que señalar que aquello que posibilita trazar *zonas de familiaridad y extrañeza* frente a los demás, no cambia de la noche a la mañana. Si hay algo que definitivamente no es *líquido* es la constitución del cuerpo, la construcción social de los "umbrales de sensibilidad" que desde procesos de muy largo plazo llegan a formar parte de una segunda naturaleza para seguir el razonamiento eliasiano. O de aquello que Emma León ha llamado también *ontologías culturales*: formas de *ser y sentir* (León, 2005) de las que las personas no pueden cambiar como cambian de parejas en el advenimiento del llamado amor líquido (Cfr. Bauman, 2005a).

Concluiré en esta enunciación del problema señalando que la importancia del ámbito corpóreo-afectivo para el análisis del extraño en las condiciones de la modernidad reciente, no tiene que atender sólo la visibilidad corpórea de éste (tatuajes, color de la piel, vestido, estigma), sino al

efecto que produce en la corporalidad de quienes así lo consideran. Como se ha señalado la apuesta no consiste en explicar el proceso que muestra el cuerpo del extraño, sino el de aquél que instalado en la familiaridad de su mundo lo considera como tal. Ello posibilita que el desagrado se convierta en una estrategia que naturaliza y por lo mismo justifica nuestro desprecio a los otros.

La emergencia del extraño supone una disrupción y afrenta a los esquemas *propios* y "normales" de percepción, apreciación y acción *familiares*. Estos esquemas podrán estar constituidos por contenidos estéticos, morales, generacionales, sexuales, políticos, eróticos, étnicos, lingüísticos, religiosos o los que se definan en el "orden de la interacción". Allende de los círculos sociales a los que se pertenece, es en las relaciones *cara a cara* del "orden de la interacción", donde a modo de imagen sociológica *instantánea* es posible advertir que aquellos elementos sociohistóricos y estructurales se encarnan en las miradas, los gestos, los proxemias, los olores y los sabores entre otros. Es justo esta dimensión la que interesa destacar para la particular noción de extraño que aquí hemos planteado, a saber, el "orden de la interacción" y los recursos de Sentido depositados en el cuerpo que generan desagrado, enfado, irritación, repulsión y en ocasiones extremas el asco.

3. Cohabitar el espacio y la presencia de los cuerpos. Vivir entre extraños

Si una constante prevalece cuando se habla de extraños, extranjeros, marginales u *outsiders*, son las metáforas o relaciones espaciales que tales figuras evocan cuando se las explica a partir de las distinciones adentro/afuera, interior/exterior, o situaciones como el margen, el límite, la frontera o el umbral, por mencionar algunas. Esto indica la relación que guarda el problema de la alteridad con el espacio (Augé, 1994: 13). La extrañeza y el contacto con ella se encuentran permanentemente ligadas al movimiento espacial como el exilio, la inmigración, el éxodo, el viaje, el desplazamiento (Vid. Innerary, 1997; Krotz, 1994) o el ingreso a un círculo social nuevo (Simmel, 1986a; Schütz, 1977). Incluso el hecho de que el extraño de la modernidad tardía sea considerado como el que está

descolocado, *fuera de lugar o fuera de sitio*, hace necesario pensar la relación de éste con el espacio.

No es casual que una de las características del mundo contemporáneo, apuntadas en términos de la modernidad reciente –basada en la fluidez, porosidad, fluctuación, ambivalencia, entre otras cualidades arriba señaladas–, sea la resignificación de la idea de espacio como criterio de definición de los procesos de pertenencia e identificación. Como se ha visto, el *desarraigo* es un signo permanente de la *experiencia* en la modernidad líquida ante la incapacidad de acogida de las instituciones que otrora permitían "echar raíces" como la familia, el trabajo, el partido, la religión, e incluso la pareja (Bauman, 2005a; Tester, 2002). Sin embargo, ¿hasta dónde se trata sólo de metáforas relacionadas con el sentido que puede darse al espacio en tanto imagen que supone cosas ancladas o no, en el mundo?

Tomar en serio las metáforas espaciales es una tarea inminente. Es por ello que resulta relevante la recuperación que se ha hecho del espacio desde las ciencias sociales en general y la sociología en particular. Visto bajo la óptica de la sociología, el espacio se convierte en un elemento constitutivo de las formas de clasificación socialmente construidas que tienen efectos en las delimitaciones físicas, corporales e incluso afectivas que realizan las personas, los grupos y las naciones (Durkheim y Mauss, 1971). Bajo esta mirilla disciplinar se advierte que el establecimiento de dichos límites, lejos de reducirse a procesos naturales y neutros se encuentran cargados de Sentido.

Una de las tesis subyacentes a este trabajo es que el cuerpo tiene sus propios territorios (Goffman, 1970), sus propias barreras y geografías que, como el caso de la ciudad no terminan en las *fronteras físicas* sino más allá de éstas (Simmel, 1986b). La forma en que se delimita y se construyen las fronteras del cuerpo expresan límites sociales que permiten constituir "umbrales de sensibilidad" y una vez *atravesados* establecen sentidos y significados de pertenencia y extrañamiento, y es por ello que puede definirse qué resulta agradable o desagradable, atractivo o repulsivo, apreciable o despreciable.

Comprender al espacio desde una perspectiva sociológica abre un abanico de posibilidades en donde el cuerpo abandona el papel reducido a objeto ubicado dentro de un espacio físico cualquiera, para devenir en criterios

de apropiación del mismo, significación y forma en que el cuerpo se apropia o se ve excluido del espacio. En otras palabras, las barreras y límites que dividen los criterios de pertenencia y extrañamiento también se hacen visibles en los límites de la corporalidad y las pertenencias sensibles.

Un discurso disciplinar como la sociología advierte cómo el espacio es algo más que un lugar geográfico físicamente distinguible, pero ¿qué es el espacio? No es casual que haya sido Simmel un "heterodoxo neokantiano" –como lo llama Gil Villegas– quien planteara algunos visos significativos en términos sociológicos respecto a esta pregunta de cuño filosófico. Simmel coincidía con Kant en que el espacio, más que un concepto o realidad física, es una "posibilidad de coexistencia" (Simmel, 1986a: 646). En ese sentido el espacio no produce formas de relación, son las formas de relación las que producen el espacio: "No son las formas de proximidad o distancia espaciales las que producen los fenómenos de la vecindad o extranjería por evidente que esto sea" (*Ibid.* 644). Los seres humanos pueden estar *cara a cara*, y sin embargo separados por grietas profundas (sociales, emocionales, culturales, políticas).

De lo anterior también se desprende que si bien las personas ocupan un *lugar* en el espacio no son objetos en el espacio físico, sino *habitan* el mundo, construyen el espacio y le dan sentido, o en palabras de Maurice Merleau-Ponty: "lejos de que mi cuerpo sea para mí solo un fragmento en el espacio, no podría haber para mí espacio si no tuviera cuerpo" (1957: 110).⁵¹ Además no se habita el mundo en soledad sino con otros, es decir, cohabitamos el mundo. Dicha experiencia adquiere un sentido sociológico si consideramos la categoría de *copresencia* que remite a cualquier tipo de actividad localizada en las interacciones *cara a cara*. Así, la experiencia fenomenológica es asible sociológicamente al delimitar dicho ámbito analítico a la *presencia* mutua de los cuerpos recíprocamente orientados.

51. Así, por ejemplo, para Heidegger *habitar* supone la diferencia del hombre frente al animal. Gil Villegas establece cómo esta "antropogénesis" del espacio tiene que ver con que, a diferencia de los animales: "[...] en tanto que piensa, el hombre construye y esta actividad puede realizarla porque primigeniamente ya se encuentra habitado, es decir, morando en la tierra" (Gil Villegas, 1998b: 20). Para autores como Merleau-Ponty, habitamos el mundo en tanto somos cuerpo y éste no está "posicionado" en el espacio como si fuera un objeto sino que el cuerpo está espacialmente en una "situación": "No hay, pues, que decir que nuestro cuerpo está dentro del espacio, ni, por otro lado, que está dentro del tiempo: habita el espacio y el tiempo" (Merleau-Ponty, 1957: 152).

En la *copresencia* puede generarse *distancia social*, en el momento en que, por ejemplo, alguien transgrede los límites del "territorio del yo" (Goffman, 1970). Si nos ubicamos en los espacios públicos de la sociedad moderna podemos advertir cómo el contacto corporal se haya sumamente regulado, sólo ciertos roces corporales son aceptados entre anónimos, como el saludo o el baile (Simmel, 1986a, Deveaux, 2006). Incluso existe una geografía del cuerpo donde a cada una de sus regiones se le concede un interés diferente, el roce de los codos en los teatros o los cines no son violatorios del territorio del yo, pero si vamos a un baño público y el retrete está tibio no podemos evitar el desagrado y la sensación de profanación territorial (Goffman, 1979: 65).

En determinados contextos, esta transgresión implica una afrenta a los límites marcados por los procesos de individualización occidental, que han trazado espacios permisibles para el contacto de los cuerpos que no deben ser traspasados. La delimitación de los "territorios del yo" varía culturalmente; por ejemplo, en los miembros de una tribu de Nueva Guinea la despedida entre amigos consiste en poner la mano en la axila del otro y frotarse la cara con ella, pues consideran que haciendo esto, el olor del amigo los acompañará más allá del encuentro (Ackerman, 2000: 41). En sociedades influidas por las estructuras sensibles occidentales, tal despedida sería violatoria del yo y de la territorialidad que no termina en la "frontera natural" del cuerpo, quien así actuara en una situación de despedida sería considerado extraño y además, desagradable.

De lo anterior se deriva que el espacio físico en sí no nos dice nada, lo que es considerado inquietantemente cerca o consoladoramente lejos no depende de las medidas o longitudes en sí mismas, sino de la cohabitación y el sentido social implicado en ella. En otras palabras, las fronteras, la cercanía o lejanía, las coordenadas espaciales, incluso la atribuciones morales a las posiciones (arriba/abajo, izquierda/derecha), no están en el espacio físico *en sí* sino *para* las personas en relación que construyen el espacio y le dan significados. Simmel lo expresó contundentemente al decir que "el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera" (Simmel, 1986b: 34).

No obstante, es necesario considerar que si bien la *frontera* es una *construcción* una vez establecida genera un realismo infranqueable, considerando a Beriaín: "Esta es la razón por la que atribuimos gran significado

simbólico a actos tales como traspasar (y coextensivamente transgredir) o cruzar una línea, un límite, como atravesar el Mar Rojo (2005: 192) o cruzar la *frontera* que divide a México y Estados Unidos. En tales términos si bien es posible destacar que "todo límite es arbitrario" (Simmel, 1986a: 650). Al mismo tiempo se requiere una explicación que dé cuenta de por qué una vez que el límite ha sido fabricado, puede reificarse. En ese sentido es pertinente preguntar ¿qué hay tras el acto de establecer límites en el mundo con expresiones físicas e incluso corporales?

Otro seguidor "heterodoxo" de Kant como Émile Durkheim señalaría cómo en la medida en que los hombres se organizan de determinada manera son capaces de organizar las cosas y su mundo, mediante un complejo ordenamiento que implica jerarquías, a ello Durkheim y su sobrino Marcel Mauss, lo llamaron *clasificación*. Las formas de clasificación distribuyen las cosas, las ordenan y les dan sentido. El descubrimiento de ambos autores consistió en especificar cómo "la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los hombres" (1971: 19). Así, la ordenación del espacio en afuera/adentro, interior/exterior, izquierda/derecha, cerca/lejos supone —antes que formas físicas de separación espacial, incluyendo las del propio cuerpo— la reproducción de la divisiones sociales entre las personas (Durkheim, 1994; Durkheim y Mauss, 1971; Douglas, 1973; Bourdieu, 2003).

De manera que "el espacio no es ese medio vago e indeterminado que había imaginado Kant, pura y absolutamente homogéneo" dice Durkheim, pues en sí mismo no tiene arriba o abajo, izquierda o derecha, norte o sur; no obstante ¿de dónde provienen estas divisiones que le son esenciales?:

Todas estas distinciones provienen evidentemente de que se ha atribuido a las regiones *valores afectivos diferentes*. Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de la misma manera, es necesario evidentemente que esos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que ellas son de origen social (Durkheim, 1994: 17 Las cursivas son mías).

Para este gran sociólogo, los trazos arbitrarios del espacio tienen un origen social preñado de cargas afectivas. El mismo Durkheim recupera a

Robert Herz quien explicaba la preeminencia de la mano derecha (honorable) sobre la izquierda (despreciada) asociada a la polaridad fundacional de lo sagrado y lo profano. Todo "zurdo" es un posible hechicero, de manera que destreza y zurdera "no son solamente designaciones funcionales, sino también valores morales" (Le Breton, 2002: 73). Esta relación entre las clasificaciones sociales y sus efectos corporales y afectivos tiene secuelas en las prácticas sociales. Paquistaníes e indios musulmanes castigan el robo con la amputación de la mano derecha que se asocia con la rectitud moral, mientras la mano izquierda está aliada con imágenes de maldad y es la que simbólicamente se asocia con enjuagar las excreciones (Moreira, 1998: 28-29).

Podemos tomar otro ejemplo de tales efectos proveniente del estudio que hace Pierre Bourdieu para explicar los esquemas clasificatorios que dividen a la casa Kabil. Ahí, las distinciones derecha/izquierda, este/oeste, se relacionan con códigos simbólicos como agua/fuego, día/noche, húmedo/seco, fertilidad/virilidad). Lo relevante de estas clasificaciones es que hay una distinción matriz que no está relacionada con la distinción entre lo sagrado y lo profano, sino con la división del trabajo entre los sexos, con lo masculino y lo femenino. Todo este sistema clasificatorio hace posible entender por qué, por ejemplo, el lugar del hombre está *afuera* de la casa en el campo o la asamblea, mientras que la mujer tiene su *lugar* dentro de la casa (Bourdieu, 1991; Galindo, 2008).

Bourdieu da cuenta no sólo de las distinciones del lugar, sino del movimiento de los cuerpos; por ejemplo, la mujer recién parida no debe colocarse en el umbral de la casa dado que su lugar está adentro, esa acción la haría vulnerable. Así, tales límites sociales tienen efectos en el lugar físico, en el movimiento de los cuerpos, incluso en los estados "afectivos" como la "vulnerabilidad" que provocan al ser transgredidos, pues ello supone formas de violentar los esquemas de clasificación socialmente establecidos. La frase coloquial "una mujer abandona su casa solo dos veces: cuando se casa y cuando va envuelta en una mortaja" puede hacerse inteligible sociológicamente en el marco de dicho razonamiento. Es decir, los límites espaciales expresan límites sociales con cargas cognitivas y afectivas.

Las formas de clasificación suponen maneras de conocer, apreciar, evaluar y sentir que se cosifican en los lugares, en las percepciones y apre-

ciaciones del cuerpo.⁵² En esa medida no es casual que los grupos construyan fronteras simbólicas y físicas para marcar el adentro/afuera respecto a los sexos, a otros grupos, naciones o comunidades. Son las formas de clasificación las que hacen que adentro/afuera se signifiquen y se valoren de diferentes maneras. El mecanismo que hace aparecer estas clasificaciones como *dadas* de forma trascendental es el *efecto de naturalización* que atraviesa tanto al espacio físico como al cuerpo:

En una sociedad jerárquica, no hay espacio que no esté jerarquizado y no exprese las jerarquías y las distancias sociales, de un modo (más o menos) deformado y sobre todo enmascarado por el *efecto de naturalización* que entraña la inscripción duradera de las realidades sociales en el mundo natural: así, determinadas diferencias producidas por la lógica histórica pueden parecer surgidas de la naturaleza de las cosas basta con pensar en la idea de "frontera natural" (Bourdieu, 1999a: 120).

Así pues, lo relevante es el efecto de naturalización que se genera y las percepciones de realidad inamovible en las personas. Como se advierte el mejor tiro al blanco para llevar a cabo este proceso es el cuerpo.⁵³ Mary Douglas seguidora del plan programático de la sociología del conocimiento de Durkheim, establece cómo dichos esquemas clasificatorios llegan al propio cuerpo y el ámbito afectivo: "El cuerpo es un modelo que puede servir para representar cualquier frontera precaria o amenazada" (1973: 156), ello es porque:

El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las cate-

52. Al establecer coordenadas espaciales se clasifica al mundo en parcelas de sentido que son coherentes con las formas con las que hemos aprendido a conocer, apreciar y sentir en el mundo. Por ejemplo, la división de habitaciones en los hogares y la expectativa de destinar al menos un "cuarto a los niños" está relacionada con la forma en que se ha construido históricamente la concepción de la infancia y la crianza (Vid, Elias, 1998).
53. De esta manera, las jerarquías y distancias sociales se cristalizan y reifican en el concreto, en las vallas, en la brillantez de un piso marmolado, en la ausencia de medios de transporte público para llegar a un lugar, en la desaparición de banquetas en determinadas zonas donde la figura del peatón o el *flâneur* ha desaparecido por completo, pues este puede morir atropellado.

gorías sociales a través de las cuales conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad (Douglas, 1978: 89).

De manera que si es preciso mantener ciertos valores, el arma más efectiva establece reglas de contaminación relacionadas con el cuerpo, como en el caso de algunas sociedades "cuando la mirada de un adúltero se consideran capaces de atraer enfermedades sobre sus vecinos o sobre sus hijos" (Douglas, 1973: 156). La regla social de evitar el contacto con el que resulta contaminante hace del cuerpo su principal recurso de Sentido: éste puede contagiar, enfermar o degradarnos. Además si, como dice Simmel, los límites establecidos generan certeza y orientación (Simmel, 1986a: 654), la desorientación que provoca el *extraño* se relaciona con la ruptura de todo este andamiaje que su presencia corporal.

Con todo este bagaje sociológico es posible advertir cómo el tipo de vínculo entre el espacio y las dimensiones corpóreas-afectivas que implica la construcción social del extraño, se especifican primordialmente en dos sentidos. En primer término, podemos decir que la *copresencia* es el locus en el que se colocará la posibilidad de esta experiencia,⁵⁴ es decir, es un marco de encuentro el que posibilita que alguien o algunos puedan resultar extraños; *los moradores del planeta Sirio* —señalaba Simmel— no son extraños sino desconocidos, pues ni siquiera tengo acercamiento con éstos. En cambio, la *forma* social del extraño es posible en tanto se establece "contacto" con éste, en tanto se experimenta la *proximidad* de su presencia.

En segundo lugar puede entenderse cómo la enunciación de aquello que consideramos cerca o lejos no sólo supone esquemas cognitivos sino también, dichas clasificaciones tienen una fuerte carga afectiva, evitar a toda cosa el contacto con los extraños remite a la movilización de valores afectivos que en ocasiones hacen un llamado urgente a "mantener a raya" a determinadas personas. Por supuesto que todas estas observaciones preliminares no resuelven el problema de cómo construimos extraños en el sentido aludido, pero sí ponen en evidencia el planteamiento de un proble-

54. Ello no quiere decir el "contacto" con el extraño necesariamente suponga la *copresencia*, toda la literatura de viaje ha abierto posibilidades de encuentro a través de las narraciones, relatos o imágenes con pueblos, lugares y personas extrañas. Sin embargo, el acotamiento de este trabajo se ciñe al orden de la interacción.

ma. Como he señalado al principio, la tesis a defender es que la transgresión de los límites se da también en términos sensibles, es decir, la forma social extraño violenta esquemas que bien pueden tener sus orígenes en sentidos de pertenencia diversos, pero la experiencia de su condición extraña se suscribe a la corporalidad y particularmente a la sensibilidad, a la percepción social sensible de su corporalidad ajena.

II. LA SOCIOLOGÍA Y EL EXTRAÑO. UN PROBLEMA ENTRE LA TRADICIÓN Y LA INNOVACIÓN

[...] el estudio de los escritos clásicos puede ser deplorablemente inútil o maravillosamente útil. Todo depende de la forma que tome el estudio; pues una diferencia enorme separa las prácticas anémicas de mero comentario o vulgarización y la práctica activa de continuar y desarrollar las directrices teóricas de los predecesores importantes.

Robert Merton

1. Figuras límite en la tradición sociológica: Georg Simmel, Max Weber y la Escuela de Chicago

El extraño y otras figuras liminares

No es casual que un pensador de los márgenes de la academia guillermina como Georg Simmel sea uno de los principales autores recuperados en tiempos recientes para hablar del problema del extraño (Vid. Guillaume, 1993: 50; Baudrillard y Guillaume, 2000; Cohen, 2002; Alexander 2004). En el capítulo "Espacio y sociedad" de *Sociología* [1908], el autor hace referencia al extraño en una breve digresión intitulada "Exkurs über den Fremden".⁵⁵ Como afirmó Donald Levine, Simmel fue ampliamente conocido por este *excurso* de seis páginas, aunque no siempre bien comprendido dado que no se profundizó en el *corpus* de su obra (Levine, 1977: 16).

Tiene razón Jeffrey Alexander al señalar que cuando Simmel acuña esta categoría, va más allá de las categorías clásicas que se refieren simplemente a la exclusión, pues con el extraño se hace referencia a criterios

55. En castellano fue traducida como "Digresión sobre el extranjero". Utilizaré la traducción "extraño" (Cfr. Rammstedt y Milá, 2007: 126) cuando haga referencia a esta digresión.

más fundamentales de la *diferencia*, por ello nos dice más de la sociedad en las que vivimos (Alexander, 2004: 88). En la misma sintonía, Patrick Watier plantea cómo: "[...] el extranjero simboliza, por su presencia, la movilidad; señala también la alteridad en el seno de lo mismo" (Watier, 2005: 118). Pero ésta no es la única figura liminal⁵⁶ que aborda Simmel, más recientemente se ha redescubierto que su concepción del pobre tiene relación con la preocupación por dar cuenta de figuras que mezclan una suerte de inclusión y exclusión, en tanto estas categorías sólo adquieren sentido en función de la acción recíproca que las mantiene (*Ibid.*11).

El tema de las figuras límite es una dimensión central en el razonamiento sociológico de Simmel, cuestión que no siempre ha sido valorada. Es necesario recordar que siguiendo la veta del pensamiento kantiano, Simmel incursiona en el aún no consolidado campo de la sociología, no para arribar a un concepto de sociedad sino para esclarecer las *condiciones de posibilidad de lo social*. ¿Cómo es posible lo social? es la pregunta que inaugura la compilación de su llamada gran *Sociología* (1986a: 38).⁵⁷ Para dar respuesta a ello, Simmel se refiere a ciertos *a priori* entendidos como condiciones de posibilidad que permiten la aparición de lo social, éstos no son trascendentales como los *a priori* kantianos, sino sociales.⁵⁸ Uno de estos *a priori* consiste en señalar que la misma sociedad hace posible la emergencia de personas en los límites de ésta: "Esta categoría puede formularse en la afirmación aparentemente trivial de que cada elemento de un grupo no es sólo una parte de la sociedad, sino además algo fuera de ella" (*Ibid.* 48).⁵⁹

56. El antropólogo Víctor Turner se refiere al concepto de liminalidad del latín *limen* (umbral), para aludir a las "gentes de umbral", es decir aquellos individuos marginales que "no son ni lo uno ni lo otro" y que son percibidos como intrusos o inferiores en las sociedades (Prat, 2001: 192).

57. Pregunta que aparece en el escrito intitolado "El problema de la sociología" realizado en 1894, que inaugura la *Soziologie* [1908], y considerado por el propio Simmel como el artículo "más fructífero que haya escrito" (Rammstedt, 2003: 44).

58. Constituyen *a priori* sociales no en el sentido de ser antes de la experiencia, sino en el sentido de condiciones de posibilidad sociales. Para Simmel son tres los *a priori* sociológicos: a) La idea general que una persona se forma de otra. b) El *a priori* que afirma que cada elemento de un grupo, no es sólo una parte de la sociedad, sino además algo fuera de ella. c) El *a priori* que afirma que la sociedad está compuesta por posiciones interdependientes (Simmel, 1986a: 43-56).

59. El *a priori* que se destaca es el que hace referencia a que la "vida no es completamente social". *A priori* que alude tanto a la individualidad y creatividad, como a la dinámica de inclusión y exclusión (Simmel, 1986a: 46-53).

En el capítulo inaugural de su *Sociología* señala:

En las investigaciones que siguen veremos algunos tipos cuyo sentido sociológico queda fijado en su esencia y fundamento, justamente por el hecho de estar excluidos en cierto modo de la sociedad, para la cual, sin embargo, es importante su existencia; así ocurre con el extranjero, el enemigo, el delincuente y aun el pobre (*Ibid.* 46).

Figuras tales como el pobre, el extranjero, el enemigo, están excluidos en cierto modo de la sociedad, para la cual, sin embargo es importante su existencia. Del mismo modo, están afuera y adentro al mismo tiempo, pues nada está fuera de la sociedad. Tales figuras no son consideradas como personas concretas sino como formas sociales, ello quiere decir que más que estar definidas por características inherentes a los individuos a los que se les aplica tal rótulo (pobre, enemigo o extranjero), lo que las sostiene es una acción recíproca particular. Por ejemplo, el pobre constituye la forma de "enemigo interno" (*Ibid.* 717), no está fuera de la sociedad sino en ella y la asistencia a éste mediante limosnas o políticas públicas supone no desaparecerlo o expulsarlo –como evoca la metáfora de la *Nave de los locos* antes referida– sino mitigar la amenaza de su existencia.

No es una propiedad o atributo lo que constituye al pobre como tal, sino una relación social basada en el socorro o asistencia. En ello se basa el carácter de la acción recíproca que constituye al pobre como forma social:

En principio el que recibe la limosna da también algo; de él parte una acción sobre el donante y esto, es justamente, lo que convierte la donación en una reciprocidad en un proceso sociológico [esta reciprocidad consiste en que a cambio el donador recibe el compromiso por parte del que recibe socorro de no permitir que] sus impulsos lo lleven a robarle al otro, [...] la colectividad recibe algo a cambio (Simmel, 2002a: 227).

En suma, el pobre como categoría sociológica no es una persona y no es definido como tal por sus atributos, sino una *forma social*. Para Simmel las figuras liminares son *formas sociales* pues cada una de éstas supone una acción recíproca particular, es decir, son incomprensibles si no se

atiende a la relación que las sustenta, pues tras cada una de éstas se encuentra el reverso que las hace posible.⁶⁰ Tras el pobre está la acción de dar limosna o las instituciones que otorgan socorro, tras el enemigo está el contrincante que requiere de éste para cohesionarse con sus aliados, y finalmente, tras el extraño están aquellos del círculo de pertenencia para los que éste es ajeno.

Detallaré ahora la relevante figura del *extraño*. Para ello es necesario considerar que el desarrollo de ésta se encuentra estrechamente vinculado a la concepción de espacio y por ello esta digresión cobra un sentido más amplio si se lee en el marco de la concepción que Simmel tiene del mismo. Como vimos previamente, Simmel se refiere al espacio como producto social: "El espacio es una forma que en sí no produce efecto alguno" (Simmel, 1986a: 644). El espacio no es una categoría abstracta, son las relaciones sociales aquello que da Sentido al espacio. A decir del sociólogo berlinés, estar juntos físicamente no necesariamente significa una proximidad social. En tal medida, la figura del extraño condensa la particularidad del sentido social del espacio: "El extranjero [extraño] a quien vamos a referirnos no es el nómada migrador [...] no es el que viene hoy y se va mañana; sino el que viene hoy y se queda mañana; es por decirlo así, el emigrante en potencia, que, aunque se haya detenido no se ha asentado completamente" (*Ibid.* 716).

El extraño no es necesariamente una persona extranjera, un inmigrante, sino quien no forma parte del círculo social al que se acerca. Ha llegado pero puede volver a irse, porque no se arraiga de forma definitiva a dicho círculo. Es quien en determinada posición social lleva consigo cualidades que no pertenecen al círculo social con el que entra en contacto. Pero ¿bajo qué criterios puede darse la forma social que supone el extraño? En

60. Bajo el influjo de un razonamiento relacional, para Simmel el pobre es aquel que "no alcanza a satisfacer sus fines", y cada clase social es la que fija determinados fines. De manera que hay quienes posiblemente son pobres dentro de su clase, pero que no lo serían dentro de otra clase inferior. Cada clase social, cada ambiente social posee sus necesidades típicas y la imposibilidad de satisfacerlas significa para Simmel, pobreza. Tal sendero marca vetas interesantes en términos de los aspectos simbólicos que acompañan a la pobreza, por ejemplo para Simmel el significado del regalo a los "parientes pobres" de una familia cobra relevancia porque se trata de una especie de socorro. De modo que toda sociología de la pobreza debería ir acompañada una sociología del regalo (Simmel, 2002b:223; Gaytán y Sabido, 2007). Así, la consideración simmeliana de la pobreza, provee de recursos heurísticos significativos al considerar los aspectos relacionales y simbólicos que la acompañan.

tal figura se juega una paradoja espacial, pues el extraño significa que "el lejano está próximo" (Simmel, 1985a: 716), éste se encuentra en la proximidad física pero socialmente distante. Es decir, está lejos justo porque está cerca, no es aquel ignoto o personaje remoto que ni siquiera aparece en nuestro horizonte, *los moradores del planeta Sirio propiamente no nos resultan extraños, sino desconocidos* dice Simmel, en cambio el extraño resulta ajeno porque en el contacto, no coincide con lo que es propio y familiar. Así, lo que constituye como tal a este personaje es la exclusión de ciertas cualidades de algún círculo de pertenencia, pero la inclusión en algún punto de encuentro.

Otra característica fundamental del extraño, es que se trata de una forma social que condensa el desarraigo, la fugacidad y la contingencia propios de la vida moderna. Sin embargo, ello no quiere decir que al hablar de dicha categoría Simmel se refiera a una forma particular de las sociedades modernas, en sus manifestaciones empíricas los extraños han tenido diversas manifestaciones a lo largo de la historia. Si bien Simmel no desarrolla una investigación exhaustiva de ello, mediante ciertas viñetas sí alcanza a establecer algunos rostros bajo los que aparece. Más allá de la digresión enunciada es posible enumerar algunos de éstos en el marco general de su obra:

Extraño anónimo. El locus por excelencia de la condición de extrañoamiento es la metrópoli. Simmel muestra cómo, dadas las características sobre-estimulantes de la gran ciudad, se activa un mecanismo psicosocial que permite que el urbanita no enloquezca: el distanciamiento emocional. La reserva emocional que implica el anonimato, hace que una de las manifestaciones hacia el extraño sea justamente la indiferencia y ajenedad. El que es anónimo, no coincide con nada propio a menos que se dé un acercamiento, hecho altamente riesgoso. El extraño en las grandes urbes es el desconocido, de quien no sé nada pero con quien me topo todos los días. Cualquier contacto físico que por ejemplo pudiera provocar una mirada insistente, generaría reacciones de aversión y repulsión frente al contacto con personas consideradas extrañas:

Si no me equivoco, la cara interior de esta reserva externa no es sólo la indiferencia, sino, con más frecuencia de la que somos conscientes, una

silenciosa aversión, una extranjería y repulsión mutua, que en el mismo instante de un contacto cercano provocado de algún modo, redundaría inmediatamente en odio y lucha (Simmel, 1986b: 253).

El movimiento, el carácter fugaz y contingente de los encuentros ciudadanos hacen que en todo momento existan encuentros y desencuentros entre extraños. Es por eso que en los encuentros urbanos la modelación de los sentidos corporales no es baladí. La mirada tiene que dirigirse con discreción y cautela y el contacto corporal tiene que ser evitado. Esta forma de llevar el cuerpo hace que de manera imperceptible, se vaya formando una coraza emocional que va de la indiferencia a la indolencia. Un grado extremo de esta forma de socialización es el hecho que "la personalidad es tan indiferente como la de un huésped en una habitación de un hotel" (Simmel, 1977: 355) y en ocasiones ni siquiera "conocemos de vista a vecinos de años" (Simmel, 1986b: 253). Así para Simmel el extraño es al mismo tiempo un anónimo y la extrañeza es una de las experiencias constantes del urbanita en las grandes metrópolis.

Extraño enemigo. En tanto el extraño no es una sustancia que permanezca como tal de una vez y para siempre, alguien del propio grupo puede convertirse en extraño y en esa medida, en un potencial enemigo interno. En la medida en que el enemigo es una figura sociológica relevante, pues implica formas de relación que dan cohesión a un grupo, la necesidad de éste se convierte en algo primordial para mantener las metas y objetivos del grupo. Tal requerimiento del enemigo, posibilita la invención y construcción arbitraria del mismo. Así, el material requerido para la fabricación del enemigo puede provenir del propio grupo.

En dicho caso el conflicto deviene en algo mucho más intenso, desencadenando odios y resentimientos profundos. Dado que: "Personas que tienen muchas cosas en común se hacen frecuentemente más daño y mayores injusticias que los extraños" (Simmel, 1986a: 290). Organizaciones o grupos que tienden a crear vínculos estrechos hacen de la deslealtad la peor de las profanaciones, pues como reza la siguiente proposición: "A mayor intimidad de la relación, mayor intensidad del conflicto" (Coser, 1961: 75).⁶¹ La construcción del enemigo interno posibilita que el más familiar de los familiares pueda ser convertido en extraño y enemigo.

Extraño "chivo expiatorio". También el extraño puede convertirse en "chivo expiatorio", pues el que viene de fuera puede ser fácilmente identificado como el agitador por excelencia o propagador de enfermedades simbólicas o reales, como la peste. Del mismo modo, en una rebelión casi siempre se atribuyen responsabilidades a instigadores externos, negando con ello —dice Simmel— los motivos reales del levantamiento (Simmel, 1986a: 719). Pero la construcción del "chivo expiatorio" también opera cuando de males generales se trata como la enfermedad. Cuando la Peste Negra ataca a Europa entre los siglos XIV y XVIII se creía que provenía de una "nube devoradora venida del extranjero" (Delumeau, 2002: 163), innumerables procesos se han repetido a lo largo de la historia para canalizar el odio, resentimiento o angustia hacia "chivos expiatorios". De esta manera el extraño no es sólo el que no comparte cualidades del círculo de pertenencia en cuestión, sino además es responsable de todos los males que afectan a quienes forman parte de dicho círculo.

Extraño y dinero. En la economía monetaria, el extraño aparece como comerciante. Los comerciantes judíos son otro ejemplo clásico extranjería. Al estar ligados con la movilidad del dinero y dado que éste es *perpetuum mobile*, no se arraigan al terruño temporal en el que se encuentran (Simmel, 1977: 645). Aunque dicha experiencia de desarraigo también puede verse en las figuras del accionista o el acreedor. Al respecto señala Simmel:

Cuando investigamos la función del dinero [...] lo primero que se observa es que éste está en relación con la distancia espacial entre el sujeto y su propiedad. El accionista, que nada tiene que ver con la dirección de la empresa, el acreedor, que jamás ha pisado la tierra que se le adeuda como fianza (Simmel, 1977: 403).

61. Así, a mediados de los cincuenta Lewis Coser establece los "aspectos funcionales del conflicto" basándose en dieciséis proposiciones elaboradas a partir del ensayo realizado por Georg Simmel en 1903 titulado "La lucha" y publicado en su *Sociología* [1908] (Coser, 1961). Igualmente en *Las instituciones voraces*, Lewis Coser da cuenta de algunos referentes empíricos del extraño, como el eunuco de Oriente o los judíos cortesanos (Coser, 1978).

En la economía monetaria capitalista el dinero posibilita la articulación de relaciones más allá de la presencia mutua. Dicha posibilidad de descontextualizar o desarraigar las interacciones de sus inserciones locales y recombinarlas por grandes segmentos de tiempo y espacio, hacen de la relación extraño y dinero un fenómeno moderno. La posibilidad de establecer relaciones con aquellos que no conocemos, contribuye a la creación de condiciones de extrañamiento. Aquí la *proximidad* se establece en contactos efímeros, que a la vez nos separan por una distancia que en ocasiones llega al grado de hacernos saber que nunca conoceremos el nombre de aquellas personas con las que nos relacionamos en el intercambio monetario.

Extraño juez y confidente. Simmel también señala cómo el extraño no siempre es visto en una condición de marginalidad u oposición, puede resultar un personaje respetable por la capacidad objetiva de su juicio. En la medida en que "el extranjero [extraño] no se encuentra unido radicalmente con las partes del grupo o con sus tendencias particulares, tiene [...] la actitud peculiar de lo "objetivo"" (Simmel, 1986a: 718). Objetividad que no es meramente pasividad y falta de compromiso, sino una estructura particular de distancia. De ahí que en algunas ciudades italianas, los jueces eran traídos de otros círculos sociales, para propiciar la objetividad de su deliberación.⁶² Es por ello, que también al que está de paso revelamos nuestros más preciados secretos, aquellos que no nos atreveríamos a decir a quienes están más próximos, pues dada la distancia que tenemos con los primeros, sabemos que no los revelarán.⁶³

Extraño digno de sumisión. También, el extraño como extranjero puede ser visto como alguien a quien consideramos digno de someternos: "Es esencial en la figura sociológica de un grupo, el hecho de que se prefiera

62. Gil Villegas señala como para el caso de ciertos intelectuales la "objetividad perceptiva" (Gil, 1998: 102) es una característica sobresaliente. Al mismo tiempo establece que la idea de objetividad perceptiva del extranjero se remonta tanto a Georg Simmel como a Thorstein Veblen quien también señalaba "cómo el predominio intelectual de los judíos en la Europa moderna podría explicarse por su peculiar posición social en calidad de *outsiders* dentro de la comunidad de los gentiles" (*Ibid.*, 103).

63. Al respecto, igualmente Gil Villegas recupera una anécdota en la que Ortega y Gasset se refería a ello: "El hombre más sutil que había en Europa hacia 1910, Jorge Simmel, solía decir —se lo he oído muchas veces, fue maestro mío a comienzos de siglo—, solía decir, que las confidencias más radicales las ha hecho un hombre a otro hombre, totalmente desconocido para él, que encontró durante horas en un vagón de ferrocarril o en el bar de la estación" (*Ibid.*, 1998: 107).

subordinarse a un extranjero que a un miembro propio del grupo, o lo contrario, y que se considere lo uno o lo otro como lo más adecuado y digno" (*Ibid.* 179). Cabe señalar que en las relaciones coloniales tal característica del extranjero resulta sumamente relevante.

Extraño atractivo y repulsivo. La posibilidad de que el extraño pueda ser considerado como alguien respetable e incluso admirable, y en otros casos, se considere una especie de "chivo expiatorio" y enemigo, permite que se aborde el problema de la dinámica entre la atracción y la repulsión frente a éste. Y es que, advierte el pensador berlinés, la *diferencia* puede resultar al mismo tiempo atractiva o repulsiva, e incluso ambas apreciaciones pueden coexistir, como vimos en el caso de los espectáculos étnicos del siglo XIX o en el despliegue del "imaginario erótico colonial". En el mismo sentido, no es casual que lo extraño como extranjero también se relacione con el atractivo de la moda, pues en la modernidad "se advierte gran predilección en importar la moda del extranjero" (Simmel, 2002a: 366). En ocasiones: "el origen exótico de la moda, parece favorecer la concentración del círculo que la adopta. Precisamente por venir de fuera, engendra esa forma de socialización, tan peculiar y extraña, que consiste en la referencia común de los individuos a un punto situado fuera de ellos" (*Ibidem*).

De manera que frente al extraño podemos advertir que por "una parte nos atrae lo que nos es homogéneo y de otra lo que nos es opuesto" (Simmel, 1986a: 181). Ello es porque: "Lo opuesto nos complementa; lo homogéneo nos fortalece. Lo opuesto nos excita e incita, lo homogéneo nos calma" (*Ibidem*):

Las diferentes relaciones íntimas que establecemos entre nosotros y un individuo o un grupo, proceden esencialmente de que éste se nos ofrece con una pluralidad de rasgos, que han de entrar en relación con nosotros y que encuentran en nosotros otros rasgos en parte homogéneos y en parte heterogéneos; lo cual hace posible tanto la atracción como la repulsión (*Ibid.* 181).

Esta dinámica, en tanto es relacional, también es relativa. Por eso el extraño es una *forma social*, una forma de *ser con otros* que puede ir de

la negación, oposición, indiferencia, confianza, subordinación, atracción y repulsión. Igualmente existe una forma de ser que es la absoluta negación de éste. Se trata del *Extraño radical*. Esta modalidad de relacionarse con el extraño, implica considerar su ajenidad como extranjería radical, es decir, no sólo es considerado ajeno al círculo de pertenencia, sino es sometido a un proceso de deshumanización; se trata pues de "todos los casos en el que se nieguen al otro cualidades que se sienten como propiamente humanas" (Simmel, 1986a: 721).

Como hemos visto, en algunos momentos históricos la experiencia frente a la extrañeza de los otros era radical, de manera que los extraños podían ser considerados como seres *infrahumanos* por ejemplo alguna variedad de monstruo o *suprahumanos* como demonios, dioses o espíritus. En procesos radicales como el exterminio, la deshumanización del otro ha jugado un papel central. El fenómeno de aniquilación requiere de todo un proceso de construcción social del extraño a quien se le asigna un "status ontológico inferior" y que legitima su exterminio, ni supra ni infra humano, simplemente *no es humano* (Bauman, 1998; Beck, 2003).⁶⁴

Hasta aquí es posible advertir algunos de los diversos rostros del extraño. Bajo esta polifonía podemos enumerar algunos criterios que permiten trazar las aportaciones primordiales de Georg Simmel en términos dicha categoría sociológica:

1. El extraño y cualquier figura que evoque la no pertenencia a determinado círculo social es una forma social, es decir, implica una "acción recíprocamente orientada" pues no son atributos o características inherentes a las personas los que hacen a alguien extraño, sino formas de relación. Sin duda referirse al extraño como forma social constituye un gran avance que alerta contra cualquier postura sustancialista frente al problema, pues para una perspectiva relacional como

64. Resulta relevante que el proceso de construcción del enemigo, supone también su misma deshumanización. Según Aaron Beck el "torno mental" que opera en las masacres o linchamientos implica la: 1. Homogeneización de los miembros de la oposición, los cuales pierden su identidad como individuos únicos 2. La deshumaniza de las víctimas, ya no se les considera seres humanos 3. Su demonización y asociación radical con el mal 4. El llamado a la aniquilación que ya no es opcional es una obligación (Beck, 2003: 43).

la de Simmel, se es extraño en relación con otro(s) que no se considera(n) de tal condición.

2. Además de ello, Simmel incorpora un componente central para el tratamiento del problema del extraño: la proximidad, la presencia del otro y el plexo entre aspectos emocionales y sensibles que pueden ser estudiados sociológicamente. El extraño es quien está cerca y lejos al mismo tiempo, es decir, no es un desconocido lejano, más bien está próximo y puede poner en jaque la constitución emocional de nuestra personalidad. No en vano Simmel acuñaría la categoría de "proximidad sensible" para referirse a la percepción social del otro a partir de los sentidos corporales (Sabido, 2007b) como se detallará en otro apartado.
3. Por otra parte, la extrañeza de determinadas personas puede tener signos valorados positiva o negativamente según la sociedad en que ésta aparezca. Un extraño no necesariamente resulta marginal o explotado; puede ser admirado por su imparcialidad y objetividad en el plano epistemológico (Gil, 1998: 102). En otros casos, puede ser considerado como algo inhumano o bárbaro, como cuando se coloca en el marco de una extranjería radical. Ello resulta decisivo para pensar en la dinámica que suponen las condiciones de extrañamiento.
4. En este sentido no es casual que la dinámica entre la atracción y la repulsión se convierta en clave interpretativa. Lo extraño puede generar ambas experiencias y manifestaciones sociales ambiguas, como condenas y restricciones en ciertos espacios y aceptación y alianza en otros. Así, con Simmel es posible advertir cómo la dualidad atracción y repulsión constituye una forma de relación con lo extraño.

*Gente diferente y pueblos paria*⁶⁵

Si bien Max Weber nunca se refirió a la categoría *extraño*, dio cuenta de las condiciones de posibilidad que permiten aludir a personas, culturas e incluso cosmovisiones *diferentes* a las propias. El sociólogo de Heidelberg inauguró vetas sumamente significativas en cuestiones como: ¿Qué posibilidad que las personas se consideren distintas unas a las otras? Y, ¿qué implicaciones tiene ello en la construcción del sentido de pertenencia, la exclusión e inclusive la dominación? En ese sentido, encontramos en la obra de este autor algunos referentes históricos concretos que dan cuenta de este tipo de problemáticas, como son el problema racial, los grupos étnicos y los pueblos parias.

En el ensayo metodológico de "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" [1904], Weber criticará duramente aquella pretensión de las ciencias que ha tratado de producir no sólo un saber especializado sino también "cosmovisiones" donde predominan explicaciones monistas del curso histórico. Entre tales pretensiones, está aquella de explicarse procesos culturales a partir de las diferencias raciales, lo cual para el sociólogo de Heidelberg sólo "documenta nuestra ignorancia" y revela cómo la "biología racial" no es "algo más que un producto de la fiebre moderna de fundamentación científica" (Weber, 1997: 59).⁶⁶

En un breve capítulo recogido en *Economía y Sociedad* [1922] intitulado "Comunidades étnicas" el autor deja ver su propia postura al respecto. En su disputa por definir qué es aquello que permite aludir al Estado nacional, Weber cuestiona que sólo se trate de la referencia a variantes culturales sin considerar la organización política territorial. Allende de dichos propósitos, en este texto encontramos aspectos significativos que permiten retomar algunos supuestos teóricos del pensador alemán. Weber señala que el estudio de las etnias tendría que llevarse a cabo no desde las diferencias raciales sino desde el punto de vista cultural esto es, desde el ámbito del Sentido.

65. Una primera versión de este apartado fue presentado en el Coloquio *Max Weber. Su obra, su tiempo y su actualidad* –celebrado en la ciudad de México en el año 2005–, y fue publicada en las memorias del mismo (Sabido, 2008a: 94-114).

66. Max Weber entabló una polémica respecto al concepto de raza con Alfred Ploetz fundador en 1906 de la Sociedad Internacional de Higiene Racial y posteriormente nombrado profesor honorario por Hitler antes de ser propuesto por el régimen nazi para el premio Nobel de biología (Terrén, 2002:20).

La constitución de una identificación étnica se define como tal en tanto es "sentida subjetivamente" por cada uno de sus miembros y con ello puede sustentarse la idea de un *nosotros*. Así, cuando se alude a comunidades de pertenencia étnica no es la pertenencia a una "raza" el factor decisivo sino el "sentido subjetivo" de pertenencia lo que las hace comunidad:

Llamaremos 'grupos étnicos' a aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en los recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades (Weber, 1974: 318).

Aquello que posibilita a los grupos sentirse vinculados étnicamente es, para este autor –y lo que a la postre sería un tema sumamente estudiando– la memoria colectiva, los recuerdos, representaciones y resignificación del "origen". En otras palabras, cómo se representan las comunidades su pasado. Ahora bien, ese sentido de pertenencia tiene su reverso, a saber, la *identificación* es posible en tanto existe la diferencia de otros:

[...] cuando cualquier destino común de los racialmente homogéneos va unido a alguna oposición patente respecto a otras gentes. Entonces la acción comunitaria así nacida suele expresarse de una manera puramente negativa: como apartamiento o desprecio de los que presentan caracteres distintos o, al revés, supersticioso temor de los patentemente distintos" (*Ibid.* 315).

Aquí es donde podemos ver cómo la *diferencia* se explica en términos de una relación de Sentido y específicamente como un problema de comprensión interpretativa. Es gracias a que existe una ausencia de "comunidad de comprensión" que: "A menudo es decisivo, al lado del carácter insólito de los usos de grupo, que la costumbre diferente no sea comprendida en su "sentido" subjetivo porque falta la clave para ello" (*Ibid.* 317). En esa medida, cuando se expresan costumbres o hábitos distintos a los conocidos, al no contar con marcos interpretativos que den *Sentido a las acciones del otro*, se les desprecia o enaltece. El caso típico de ello

es el de: "aquella comunidad que encarna un bien cultural específico y que es la base de la comprensión mutua: la comunidad del lenguaje" (*Ibid.* 319).⁶⁷

Pero no sólo en el lenguaje se deposita la falta de comprensión interpretativa entre los otros, los hábitos y las costumbres también pueden ser fuente de discrepancia interpretativa entre los grupos. Dicha incompatibilidad entre los recursos de interpretación pueden llevar al desprecio o la veneración, a la atracción o a la repulsión, pero principalmente al sentido de una comunidad de pertenencia que se distingue de otros:

[...] diferencias en la barba y el cabello, vestido, modo de alimentarse, división del trabajo entre los sexos y todas las demás que saltan a la vista [y que] pueden dar pie en algunos casos a atracción o repulsión entre gentes diferentes y como reverso positivo, a la conciencia de comunidad entre gentes parecidas (*Ibid.* 317).

Nótese cómo tales aspectos remiten a la visibilidad y uso del cuerpo (desnudo, vestido, modo de alimentarse). Aquello que posibilita que estas diferencias sean apreciadas o despreciadas supone una valoración de las mismas que está ligada a otro de los grandes conceptos weberianos, el honor.⁶⁸ El sentido de la dignidad y la valía que un grupo se atribuye a sí mismo, generalmente se relaciona con el desprecio de *otros*. De manera que la *apreciación* de la *diferencia* supone al mismo tiempo la *evaluación* de la misma, relacionada con *nosotros* mismos. Así, tal mecanismo de relación entre la apreciación y la evaluación de las costumbres diferentes, explica "la convicción de la excelencia de las propias costumbres y de la inferioridad de las ajenas" (*Ibid.* 320).⁶⁹

67. La importancia que Weber daba al lenguaje llegó a tener implicaciones políticas. Criticó la política lingüística "la ley de la lengua de Bülow" que limitaba el uso del polaco en las asambleas políticas en Alemania: "La imposición de una lengua a una población le parecía sin sentido tanto desde el punto de vista moral como político" (Abellán, 1991:16).

68. Esto también se relaciona con el concepto de estamento weberiano. La situación estamental está relacionada con la estimación social, positiva o negativa del honor. El honor estamental se expresa normalmente por el hecho de que puede presumirse un estilo de vida específico en torno de todos los que desean pertenecer al círculo. Esta distinción tiene sentido para plantear analíticamente las peculiaridades del "grupo de clase" y el "grupo de status", mientras el primero se consolida en función de una situación económica, el segundo se relaciona con el honor.

Esta dinámica entre el aprecio y el desprecio, la atracción y la repulsión hacia personas o comunidades diferentes, adquiere complejidad según el momento histórico social referido. En ocasiones aquellos que no pertenecen a la comunidad pueden ser repudiados y al mismo tiempo requeridos para el funcionamiento de la misma. La investigación sociohistórica con la que Weber ilustra tal supuesto puede apreciarse en el estudio de algunas castas de la India y su explicación mediante la construcción típico ideal de los llamados "pueblos paria".

Éstos pueden definirse como aquellas "comunidades que, al mismo tiempo que son despreciadas, son buscadas como vecinas a causa de una técnica especial imprescindible que ellas monopolizan" (*Ibid.* 316). El sentido de "pueblo paria" hace referencia a pueblos que:

[...] aunque siguen poseyendo su asentamiento propio, se mueven en diversas localidades con los productos de su trabajo doméstico o de su oficio tribal, o se emplean en localidades diversas para las cosechas, trabajos de ocasión, reparaciones y ayudas, o que, por último, monopolizan tradicionalmente el comercio interlocal de determinados productos (Weber 1983a: 20).

Los "pueblos paria" representan a personas o grupos en movimiento que de forma permanente establecen contacto con otros, dada la necesidad de su existencia y prestación de servicios.⁷⁰ Es justo la experiencia de tal contacto aquello que posibilita la emergencia de ciertos límites simbólicos con efectos reales. Así por ejemplo, quienes están en el lugar inferior del orden jerárquico de las castas en la India son despreciables y al mismo tiempo necesarios para el mantenimiento del orden. Esta dualidad inherente a dichos grupos requiere de mecanismos fronterizos que atra-

69. Weber ejemplifica tal proceso con el caso de los blancos pobres norteamericanos de los Estados del sur, que en los momentos de crisis llevaban una existencia miserable y fueron ellos los inventores de la antipatía racial, pues su honor social dependía de la descalificación de los negros (*Ibid.* 321). Más adelante se verá con Norbert Elias cómo lo anterior puede tratarse de un caso típico de figuración entre establecidos y los de afuera.

70. Weber utiliza tal concepto para referirse al pueblo judío, y así, su estudio sobre el antiguo judaísmo comienza con la siguiente interrogante: "¿Considerados desde un punto de vista sociológico qué eran los judíos? Un pueblo paria, es decir, tal como lo sabemos por la India, un pueblo forastero, segregado ritualmente, de manera formal o de hecho, de su entorno social" (Weber, 1983b 16).

viesan la corporalidad. La casta de intocables referida por Max Weber ejemplifica dicha construcción del límite simbolizada en el cuerpo, los *intocables* son aquellos que no-se-tocan pues se les considera "contaminados mágicamente" (Weber 1983a: 21). Pero como se advierte, el no-tocamiento supone la presencia constante de ellos. Pues aquello que no aparece en el horizonte no es intocable simplemente no existe la posibilidad de tocamiento.

La amenazante cercanía y necesidad de estos grupos exige el necesario establecimiento de límites, algo que Mary Douglas desarrolla con destreza en *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* [1966] y que desde esta perspectiva no es ajeno a la lógica weberiana. Ahí, la autora establece cómo existe todo un orden simbólico que atraviesa al cuerpo y que jerarquiza en función de la estructura social:

Las casta más bajas son las más impuras y sus humildes servicios son los que permiten que las castas más bajas se liberen de la impureza corporales. Lavan la ropa, cortan los cabellos, visten los cadáveres y así sucesivamente. Todo el sistema representa un cuerpo en el cual, por división del trabajo, la cabeza se ocupa del pensamiento y de la oración y las partes más despreciadas tienen a su cargo los desperdicios (Douglas, 1973: 167).

El trabajo de estos grupos es considerado impuro (curtidores de cuero, por ejemplo) pese a ser imprescindible: "Su mera presencia *apesta*, en ciertas circunstancias, el *aire de una habitación*, de tal manera que los alimentos quedan contaminados mágicamente y tienen que ser tirados para evitar malos hechizos" (Weber, 1983a: 21 Las cursivas son mías). Incluso, nos dice el sociólogo alemán, existió la creencia de que por su mera presencia la potencia sexual de los brahmanes disminuía. Cobra relevancia cómo el contacto permanente y necesario con éstos, implica establecer barreras rituales, límites corpóreos que si son atravesados generan experiencias negativas como "apestar". Allende de la experiencia sensorial, con Weber puede destacarse la atribución de Sentido a la presencia de los otros.

Lo anterior no sólo se explica por las formas religiosas particulares del hinduismo y su carácter exclusivista, es decir, la explicación de ello no se

circunscribe exclusivamente a factores culturales. Weber puntualiza cómo la estructura social de la India, es decir su sistema de castas, se considera inviolable y por ello se apoya en una forma de dominación específica⁷¹ que como vimos atraviesa el establecimiento de límites a la corporalidad. Con ello, Weber daba pistas de cómo el problema de la *diferencia* puede pensarse sociológicamente no sólo en términos culturales sino a partir de formas particulares de dominación y simbolismos corporales. Aspecto que será recuperado más adelante por otros autores.

Hasta aquí podemos recuperar ciertos elementos que enriquecen el tratamiento del extraño desde la herencia y resignificación weberiana, a saber:

1. La *diferencia* es un problema de Sentido y no puede descifrarse conforme a divergencias naturales, no es en la biología donde hay que buscar la explicación de la diversidad humana sino en una disciplina que abogue por la "comprensión interpretativa". Para Weber, el problema descansa en el hecho de que son determinados marcos interpretativos los que hacen a un grupo identificarse y distinguirse de otros, por ello éstos resultan diferentes. Como se verá, en este punto el tratamiento fenomenológico del extraño abreva en gran medida de esta herencia weberiana.
2. La atracción y la repulsión hacia determinadas personas es al a vez resultado de la ausencia de una comunidad de comprensión, pero también de formas de dominación a partir de las que un grupo se considera de carisma superior frente a *otro* y cuenta con todos los dispositivos para ejercer su desprecio. Es decir, para que se establezcan distintas tonalidades de atracción o repulsión hacia la *diferencia*, se

71. Que puede explicarse mediante dos conceptos: "carisma de clan" y "grupo de estatus cerrado". Gina Zabludovsky señala cómo respecto a la peculiaridad de este tipo de dominación: "Este último se concibe como una forma de rutinización del carisma en el cual las cualidades extraordinarias (originalmente mágicas) se atribuyen a todos los miembros de un grupo (casta, *sippe*, etc.) y no sólo a un individuo" (Zabludovsky, 1993: 102). De manera que, prosigue la autora en otro texto: "Estos conceptos sirven para explicar la exclusión de los ajenos al grupo de los poderosos, con base en argumentos de que no están calificados innatamente. Se trata de una glorificación carismática que es antagónica a toda pretensión de nivelación de oportunidades" (Zabludovsky, 2007: 70n).

requiere de una combinación tanto de *relaciones de Sentido* como de *relaciones de fuerza*, para seguir la jerga de Pierre Bourdieu.

3. Al mismo tiempo, la dinámica entre la atracción y repulsión posibilita relaciones ambiguas, como el caso de los pueblos parias que son indeseables y necesarios al mismo tiempo. Referentes contemporáneos serían los inmigrantes pobres que en el actual mundo globalizado llegan a las grandes metrópolis para realizar el "trabajo sucio" despreciable, pero necesario.
4. Así como en la argumentación de Simmel la *proximidad* era un asunto constitutivo de la condición del extraño, tenemos con Weber la relevancia del *contacto*, pues es a partir de éste que se erigen límites simbólicos con manifestaciones espaciales y corporales. De modo que diversas barreras rituales pueden ser utilizadas para dar lugar a la *distinción* y señalar que existen límites que no deben ser eludidos. La regulación del "contacto" corporal constituye un criterio de delimitación de ciertos grupos frente a otros: tocar a un paria puede significar contaminarse y perder la pureza. Así, los límites simbólicos que mantienen la delimitación frente a otros son a la vez corporeizados.

El "hombre marginal" y el desviado

Mientras Simmel planteaba una posición existencial de extranjería, sus alumnos de tal condición en las aulas berlinesas Albion Small y Robert Park, migrarían con esta idea al otro lado del Atlántico. El impacto de seis páginas de reflexión simmeliana se reflejaría en el cúmulo de estudios empíricos apoyados en las diversas etnografías que realizaría la heterogénea Escuela de Chicago sobre el problema de la inmigración. No es casual que los acelerados procesos migratorios y sus problemas concomitantes eran el caldo de cultivo idóneo para que germinaran tales destellos teóricos.

Con un maestro como Simmel, los sociólogos de la Escuela de Chicago desarrollaron a la par de una sociología en torno a los procesos migratorios, una "sociología del espacio". Para éstos el ícono de la modernidad no es el sujeto revolucionario ni el especialista burocratizado, sino el inmigrante. Como señala puntualmente Juan Cajas éste "era lo que para

el antropólogo es el "nativo" o el *gangster* para el autor de la novela negra. Con el inmigrante, construyen su propio Otro: el urbanícola desarraigado" (Cajas, 2003: 74).

La ajetreada vida de Chicago coincidía con la caracterización de una metrópoli moderna donde el anonimato consistía en la experiencia por excelencia de cualquier paseante urbanita. Al menos así la describía el heredero de Durkheim, Maurice Halbwachs en su breve estadía: "No sé si América me vuelve agorafóbico, pero tengo un miedo enfermizo a salir. Tengo miedo de perderme y de encontrarme en un medio tan nuevo como completamente solo" (*Cit.* en Farfán, 2004: 204). Además de ello, Chicago se caracterizaría por ser una ciudad "única" en términos de su densidad de población étnicamente distinta, no en vano el sociólogo francés escribiría un artículo intitulado "Chicago: experiencia étnica".

Como segunda ciudad más importante de Estados Unidos de Norteamérica después de Nueva York, Chicago recibió aproximadamente un millón y medio de habitantes de 1900 hasta 1930. En 1920 de los dos millones setecientos mil habitantes, casi un tercio eran inmigrantes (Cajas, 2003). De manera que la Escuela de Chicago fusiona los escritos simmelianos sobre la metrópoli y el extraño para retratar las figuras marginales de la ciudad de los vientos. Así por ejemplo, en la "teoría concéntrica" (inspirada en la concepción simmeliana de crecimiento de la ciudad de manera centrífuga), Burgess se refiere a la "zona de deterioro" como:

Una parte desintegrada de la ciudad, en donde los *slums*, las colonias de inmigrantes, las misiones y *settlements* colindan con el "barrio latino", las colonias de artistas los centros radicales: "Pequeña Sicilia", poblada por italianos, es una región poco segura, en donde se cuentan la mayoría de los asesinatos. Por otro lado, se abre el "Rialto", calle populosa que apunta hacia el oeste: ahí es donde se hacina esa población vagabunda de hombres sin hogar, *homeless men*, que vienen de afuera y que retornan a ella [...] (*Cit.* en Halbwachs, 2004: 225).

La efervescencia social de estos nuevos habitantes y la imposibilidad de inserción de los mismos en la sociedad norteamericana hacen que abunden las monografías sobre delincuentes, vagabundos, parias, desempleados, drogadictos, prostitutas:

[...] estos seres extraviados, cargados de testimonios, serán el atractivo faro de quienes se interesan en registrar la pérdida de sentido del mundo, y contribuir al proceso de integración al mundo moderno. Los inmigrantes, señalan los sociólogos de Chicago, no son hombres anormales, son sujetos normales que expresan en su compartimiento una "vía de escape" en la disputa por el espacio. Las causas de su conducta desviada, no reposan en la psique individual, sino en la desorganización social (Cajas, 2003: 74).

El legado más notable de Simmel se advierte en una figura híbrida bautizada por Robert Park: el "hombre marginal". Park denominó de ese modo a los hijos de inmigrantes, quienes por una parte enfrentaban una indiferencia al pasado y herencia de sus padres y por otra, su propio presente se mostraba incierto y carente de anclaje, lo que los hacía experimentar permanentemente el desarraigo: "Una característica común de estos hombres marginales es que son capaces de contemplar los mundos de sus padres con cierto grado de indiferencia. Al mismo tiempo no suelen sentirse en casa en ninguno de estos mundos" (Park, 2002: 118).

La complejidad de este problema tenía manifestaciones en la disputa por el espacio de la ciudad, la creación de guetos era una prueba de la "distancia social" que separaba a los étnicamente distintos. Así para Park: "La distancia física que separa a las razas y a los pueblos es importante solamente cuando sirve para mantener la distancia social" (*Ibid.* 110). De modo que la segregación consistía no en una simple operación física, sino un ejercicio que vendría a reforzar la distancia social previamente existente.

En el mismo sentido, Louis Wirth señalaría en su estudio *El Gueto* [1928] cómo: "La distancia física que separa a estas áreas de inmigrantes de las de los nativos es a la vez una medida de distancia social entre ellos y una manera a través de la cual la distancia social se mantiene" (Wirth, 2002: 98). Sin embargo, esta configuración del espacio posibilitaba igualmente un lugar de apropiación y creación de sentido comunitario, e incluso de cierto arraigo. Así, contrario a la imagen negativa del gueto, para Wirth este también podía considerarse como espacio de reconstitución de lazos y anclajes que coadyuvaba al reforzamiento de: "una comunidad

cultural que expresa una herencia común, un bagaje sentimental y tradiciones comunes" (*Ibid.* 102).⁷²

Halbwachs se refiere a la manera vívida en que Wirth logra plasmar la cotidianidad de figuras extrañas en la interacción, donde las gestualidades y el acento de la lengua extranjera en sus bocas cobran sentido sociológico:

En Maxwell Street todos los días se pone un mercado en el que todos los comerciantes son judíos y ofrece uno de los aspectos más extraordinarios de esta gran ciudad. Ahí se ven también gitanas que leen la buena ventura y cantan una extraña melodía, sentadas en el umbral de una tienda o a la entrada de un corredor, envueltas en chales de colores chillones, con la cabeza cubierta en un pañuelo. En ese sitios escuchan hablar todas las lenguas de Europa y se venden o revenden todas las mercancías imaginables, desde frutos, gorras, ropa y muebles. También se encuentran todos los tipos de semitas conocidos. El judío de White Chapel colinda con el de Varsovia o de Presbourg. Existen todas las clases: desde pobres diablos revendedores, detrás de los escaparates de bazar, hasta personas jóvenes correctas y elegantes que gesticulan como los orientales. Todos tienen costumbres europeas. Pronuncian el inglés a su manera, con entonaciones inesperadas: *What d'ye want, sir? – Come hié, layden, come hié!* (*Cit.* en Halbwachs, 2004: 228).

En el mismo sentido, es posible advertir la encarnación de problemas étnicos y nacionales en las personas de carne y hueso, y en las interacciones más anodinas y efímeras como la compra en el mercado:

72. Algunas crónicas de los habitantes de los guetos dejaban ver dicha tendencia: Hay quienes viven a la sombra de su sinagoga como si no hubiesen cambiado de país o de continente. Un comerciante de Maxwell Street narra así cómo hizo venir a su padre, ya muy viejo, del sur de Rusia: "Una vez que tuve la oportunidad, compré un billete para el viaje. Durante la travesía, me carcomían las preocupaciones. Me preguntaba: ¿A qué podrá dedicarse, una vez allá? Yo siempre me encuentro trabajando fuera. No conocerá a nadie y se sentirá muy abandonado. Sin embargo yo quisiera que fuera feliz los últimos años que le quedan de vida. Pero desde que llegó, solo encontró la solución al problema. La primera cosa que me preguntó, fue la siguiente: "¿En dónde se encuentra la sinagoga [*the schul*] de Odessa?". Cuando lo conduje ahí, estaba tan feliz como un niño. En ella volvió a encontrar una cantidad de *Landsleut*, y eso lo reconcilió con Chicago y con América. Iba a la *shul* todas las mañanas y todas las tardes, incluso una semana antes de su muerte, y estaba más enterado de los casos de cada miembro de la comunidad que yo mismo" (*Cit.* en Halbwachs, 2004: 229).

En cuanto a los compradores, muchos son negros e italianos. Aquí, un italiano regatea naranjas o plátanos. Allá, una negra intenta hacerlo con unos zapatos planos. Los polacos también. "Las relaciones entre polacos y judíos de Chicago, dice Wirth, merecen atención. Estos dos grupos se detestan plenamente. Pero viven lado al lado en el *West Side* y en el *North West Side*. Experimentan unos frente a los otros un profundo sentimiento de desdeñosa y despreciativa hostilidad mantenido por sus contactos y sus fricciones históricas en Polonia. Pero comercian unos con otros en Milwaukee Avenue y en Maxwell Street. Un estudio de numerosos casos prueba que, no solamente muchos judíos instalaron su comercio en estos lugares porque saben que los polacos son la población más predominante en el vecindario, sino también porque los polacos vienen de todas las partes de la ciudad a Maxwell Street, seguros de que encontrarán ahí, en pleno aire, los escaparates de los comerciantes judíos que les son familiares. Estos dos grupos de inmigrantes, al haber vivido uno al lado del otro en Polonia y Galicia, se adaptaron los unos a los otros, y esta adaptación persiste en América. El polaco no tiene el hábito de comprar a precio fijo: cuando va a hacer una compra, sólo se siente satisfecho si puede regatear y vencer al judío en su terreno (*Ibidem*).

Estos sociólogos descubrieron que el "recogimiento" al que llevaba la vida en el gueto era una de las maneras de mantener el sentido de pertenencia en la ciudad extranjera, sin embargo no era la única: la delincuencia fue otra vía. Los *outsiders* (desviados) fueron otra figura de alteridad estudiada por esta tradición sociológica. Hay que recordar que para los sociólogos de la Escuela de Chicago, el tratamiento del crimen será abordado en el marco de las condiciones sociales que hacen posible su existencia, es decir, para éstos no hay delincuentes innatos sino condiciones sociales de posibilidad para delinquir.⁷³ En este sentido la relación entre

73. Como advierte Cajas, para la Escuela de Chicago, el delincuente es un ser tan normal como cualquier otro, posee un oficio como el médico o el ingeniero, y es en ese sentido en el que hay que estudiarlo. El problema no radica en los sujetos sino en las condiciones sociales que los "desvían". Para Edwin Sutherland los "ladrones profesionales constituyen un grupo humano que posee todas las características de otros grupos, las cuales no tienen ninguna relación con la patología" (Cajas, 2003: 76), el ladrón profesional tiene su propio código normativo, métodos de aprendizaje y códigos de interacción que lo hacen tan profesional como el médico o el arquitecto.

extraños y desviación es sumamente importante para esta tradición que se deslinda de la concepción proveniente del discurso médico, psicológico, jurídico y funcionalista.

En 1963 un joven sociólogo, Howard Becker publica *Los extraños, sociología de la desviación*,⁷⁴ estudio representativo de la llamada segunda generación de la Escuela de Chicago. Un *outsider* (traducido en el texto en castellano como marginal, desviado y/o extraño) es, en primera instancia, alguien que ha roto una regla. Las reglas pueden ser de varios tipos, formales (v.gr. normas jurídicas) o informales (v.gr. normas de cortesía) pero, principalmente Becker se refiere a aquellas reglas que definen los grupos y que se mantienen vivas en la medida en que permanentemente se imponen (Becker, 1971: 13). No obstante, la etiqueta de *outsider* puede tener un doble filo:

Pero la persona así catalogada como marginal puede tener una visión diferente del asunto. Puede no aceptar según la cual está siendo juzgado, y considerar que quienes lo juzgan no son ni competentes ni están legítimamente autorizados para hacerlo. En consecuencia, surge aquí un segundo significado del término: el trasgresor puede considerar que sus jueces son marginales (*Ibidem*).

De manera que el término *outsider* siempre es relativo. Para Becker si aplicamos dicha categoría a una persona, obviamos que tras ésta existen juicios y valoraciones que naturalizan una idea de normal y ordenado. El llamado *outsider* depende de ciertas relaciones de poder entre aquellos que definen y los que son definidos como tales:

Si esto es cierto, entonces también es cierto que los problemas de cuáles reglas deben imponerse, qué conducta debe ser considerada desviada, y cuales personas deben calificarse de marginales, deben también considerarse cuestiones políticas. Al ignorar el aspecto político del fenómeno, la concepción funcional de la desviación limita nuestra comprensión del mismo" (*Ibid*. 18).

74. El título original es *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* [1963] traducido al castellano como *Los extraños. Sociología de la desviación*.

La consideración del otro como un *outsider* consiste en la definición que otros hacen de su acción, no es un atributo inherente o constitutivo de éste:

[...] la desviación no es una simple cualidad presente en algunos tipos de conducta y ausente en otros. Es más bien, el resultado de un proceso que implica las reacciones de las otras personas frente a esta conducta (Becker, 1971: 23). El desviado es una persona a quien se ha podido aplicar con éxito dicha calificación; la conducta desviada es la conducta así llamada por la gente (*Ibid.* 19).

Aquí el problema central es que resulta impredecible saber cómo va a actuar la gente, pues el que alguien rompa una regla no supone su inmediata clasificación como desviado ¿a qué obedece esto?: "El grado en el cual un acto será tratado como desviado depende también de quien lo comete y quién se ha sentido ofendido por el mismo. Las reglas tienen a ser aplicadas más a ciertas personas que a otras (*Ibid.* 22). Es decir, puede cometerse la misma infracción y las reacciones de los otros ser distintas según quien haya roto la regla, es por ello que para Becker el factor político o bien la capacidad de "imponer" la categorización de *outsider* resulta fundamental.

Así, de las contribuciones más destacables de esta heterogénea tradición de sociología podemos señalar:

1. Los criterios de pertenencia y exclusión tiene su expresión en el espacio físico, pero tales límites y verjas no son más que efectos de las distancias sociales entre los grupos. La interacción y el diario acontecer pueden ser fuentes sumamente ricas para explorar las construcciones de pertenencia y exclusión entre las personas, en la medida en que quienes se enfrentan no son las naciones ni grupos étnicos en abstracto, sino personas de carne y hueso que por ejemplo, van a comprar al mercado y caminan por la calle y cuyo acento nasal y gesticulaciones pueden identificarse como ajenas.
2. Por otra parte, desde esta tradición podemos ver cómo la categorización de alguien o alguno como extraño, tiene su reverso, pues a quien

se le aplica tal categoría puede considerar ilegítima y marginal tal clasificación. Para la Escuela de Chicago, ello hace evidente la construcción social del límite.

3. Finalmente, ser *outsider* supone romper reglas de los más variados tipos (jurídicas, informales, de grupos, e incluso podríamos agregar sensibles, como la regla de saludo entre los miembros de la tribu de Nueva Guinea que vimos previamente para quien la despedida entre amigos implica poner la mano en la axila del otro y frotarse la cara con ella). No obstante, esta tradición se pregunta ¿las reglas de quien o quienes se consideran vigentes? ¿Cómo y por qué se han establecido esas reglas? Y ¿cómo es que no se aplica la categoría de *outsider* a todos aquellos que rompen tales reglas? De manera explícita el ingrediente del poder será un elemento ineludible para esta figura de alteridad. Así, el problema de formas particulares de dominación que hacen posible las relaciones negativas con el otro, adquirirá mayor contundencia con Norbert Elias, pero como vimos se trata de un aspecto que ya advertía Max Weber y que para Howard Becker no era menor.

2. El extraño en el debate sociológico, resurgimiento y tendencias actuales: Schütz, Goffman, Elias y Bauman

Vivir siempre como forastero

El forastero y la *Vuelta al hogar* [1944] de Alfred Schütz son dos textos obligados para las discusiones actuales sobre la interpretación de pautas culturales ajenas a las propias. Ambos se ubican en el contexto de la fenomenología sociológica que este autor llevó a cabo. Lo anterior implica plantear niveles analíticos en los que se inscribe el problema a tratar. En el siguiente capítulo ahondaré en la tradición fenomenológica y la importancia de ésta para la recuperación de otro sentido del Sentido en términos de su relación con la corporalidad. En este apartado, sólo trazaré las coordenadas que permiten ubicar la figura del forastero en la obra de Schütz.

Seguidor de Max Weber y de Edmund Husserl, Schütz encuentra en el Sentido (*Sinn*) el problema de la constitución de la realidad social. Lo que

captamos de la realidad, son sólo ciertos aspectos de ella, los que nos interesan para vivir, lo que nos es significativo (Schütz, 1995: 37). Si estamos en el teatro suspenderemos la atención de las acaloradas discusiones en el Congreso, decidimos hacer una cosa u otra a la luz de lo que consideramos significativo respecto a los intereses y actividades prácticas en curso. En otras palabras, cuando el *sentido* se dirige hacia algo, ahí está la realidad. Por ello es que existen "ámbitos finitos de sentido" es decir, "el sentido de nuestras experiencias" (*Ibid.* 215), pueden ser de determinado tipo según dicte la lógica de subuniversos de sentido como el mundo de la locura, el científico, el de la experiencia religiosa, el del juego, el de la fantasía o bien, el cruce de diferentes ámbitos finitos de sentido, pues: "En un solo día, y hasta en una sola hora, nuestra conciencia puede pasar por las más diversas tensiones y adoptar las más diversas actitudes de atención a la vida" (*Ibid.* 217-218n).

Existe una región de Sentido cuya importancia sociológica Schütz no puede soslayar, a saber, el "mundo de la vida cotidiana" o la "suprema realidad" como la llamarán sus herederos intelectuales (Berger y Luckmann, 1995: 39).⁷⁵ Esta dimensión de Sentido tiene una posición privilegiada entre las distintas áreas de realidad en la medida en que sólo dentro de ella es posible la comunicación con nuestros semejantes, por ello es un mundo sociocultural desde su origen:

"Mundo de la vida cotidiana" significará el mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por Otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora, está dado a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias anteriores de él, nuestras propias experiencias y las que nos han transmitido nuestros padres y maes-

75. Marco Estrada ha trabajado la diferencia conceptual entre el "mundo de la vida" y el "mundo de la vida cotidiana" al respecto señala: "El mundo de vida es para Schütz, siguiendo a Husserl, el extenso horizonte de sentido que abarca a todas las regiones o provincias finitas de sentido; la vida cotidiana es una región particular de sentido, pero es la provincia finita de sentido privilegiada en el plano intersubjetivo. Esto es, el mundo de vida es el horizonte último de sentido, nunca agotable ni trascendible, que comprende toda provincia o dominio particular de sentido (sueño, locura, ciencia, religión, arte, filosofía, erotismo, etcétera) y sus respectivos y originales estilos cognitivos y de praxis, mientras que la vida cotidiana es sólo una provincia del mundo de vida, mundanamente intersubjetiva" (2000:115).

tros, que funcionan como un esquema de referencia en la forma de conocimiento a mano (Schütz, 1995:198).

El Sentido es *sentido social* construido y por ello la interpretación se convierte en una característica del *ser en el mundo* de la vida cotidiana. Ese mundo se "me presenta para la interpretación", a los otros también se les presenta "como interpretación": "Así, sobre estos actos recíprocos de plantear sentidos y de interpretarlos se construye mi mundo social de intersubjetividad mundana" (*Ibid.* 39). En otras palabras, todo actuar supone la capacidad de comprender, pues nacimos en un mundo significativo dado por nuestros predecesores y la comprensión de dichos significados es nuestra manera de vivir en el mundo. Esa comprensión del mundo que nos rodea es lo que nos permite actuar y saber cómo seguir adelante:

Al vivir en el mundo vivimos con otros y para otros, y orientamos nuestras vidas hacia ellos. Al vivenciarlos como otros, como contemporáneos y congéneres, como predecesores y sucesores, al unirnos con ellos en la actividad y el trabajo común, influyendo sobre ellos y recibiendo a nuestra vez su influencia, al hacer todas estas cosas, comprendemos la conducta de los otros y suponemos que ellos comprenden la nuestra (Schütz, 1972: 39).

Los otros hombres a quienes experimento en el mundo de la vida cotidiana nunca se presentan de manera idéntica, siempre guardan una cercanía o distancia en términos de la posición ocupada frente a mí. A esta situación Schütz la denomina "los diferentes grados de intimidad y anonimidad". La mayor parte de las veces, la comprensión de la acción de los otros requiere de una tipificación, es decir, nunca aprehendo al otro en su totalidad sino siempre "reduzco la complejidad" del otro a un tipo. El acto del otro lo reduzco a un esquema de actores típicos con motivos típicos en situaciones típicas. Esas tipificaciones constituyen "esquemas interpretativos" que se aprehenden en los procesos de socialización otorgados por los predecesores o que se constituye y redefinen a lo largo de la vida.

Tales "esquemas interpretativos" forman parte del acervo de conocimiento que traemos a mano. Pero ¿qué sucede cuando no comparto esos

esquemas de interpretación con otras personas? ¿Qué hacemos cuando el conocimiento a mano no resuelve mi vida práctica? ¿Cómo seguir adelante cuando mis tipificaciones y recetas no resultan eficaces? Es en el plexo de tales cuestiones en el que se inserta el problema del forastero.

El forastero no es otra cosa que una situación típica de extrañamiento respecto a esquemas interpretativos que nos resultan ajenos, pero que queremos comprender. Esta situación es la que viven aquellas personas que se enfrentan a pautas culturales ajenas⁷⁶ y que procuran interpretar para ser aceptados en el grupo al que se acercan (Schütz, 1974:95), así el forastero "indicará una persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada, o al menos tolerada, por el grupo al que se aproxima" (*Ibidem*). Desde luego, el inmigrante es representativo de tal situación, pero al igual que Simmel, Schütz advierte que éste no es el único que adquiere las características de éste tipo particular de forastero:

El postulante a socio de un club exclusivo, el pretendiente que desea ser aceptado por la familia de su novia, el hijo del campesino que ingresa a la universidad, el habitante de la ciudad que se establece en un medio rural, el recluta que se incorpora al ejército, la familia del obrero de una industria bélica que se traslada a una población económicamente próspera, son todos forasteros según la definición que acabamos de dar (*Ibid.* 95).

Para explicar la posibilidad de adquirir tal condición, es necesario tener en cuenta cómo en la vida cotidiana damos por ciertas muchas cuestiones, no nos preguntamos por qué nos lavamos los dientes, por qué hay que regatear si vamos al *tianguis* o por qué un policía puede ser sospechoso de extorsión, ello simplemente *es así*, a lo anterior Schütz lo llamó "actitud natural". Tal actitud adquiere sentido en la vida práctica, donde nuestro conocimiento es racional pero en un sentido práctico. Retomaré a fondo este problema en el siguiente capítulo, me limito a señalar que en el caso del forastero, el conocimiento a mano no resuelve su vida práctica en el mundo ajeno al que se enfrenta y además, ese conocimiento que ha permanecido sin cuestionar durante toda su vida, se vuelve cuestionable.

76. Por pauta cultural Schütz se refiere a valoraciones, instituciones, usos, costumbres, leyes, modas, que definen a un grupo.

En el texto sobre el forastero, Schütz se pregunta cómo operamos cuando nos enfrentamos a una interrupción o ruptura de Sentido frente a algo ajeno a nuestra secuencia habitual de conocimiento. Y es que el sistema de conocimiento adquirido socialmente, aparece para un grupo que comparte un *horizonte de familiaridad* como suficientemente coherente, claro y congruente. En cambio, la experiencia del forastero vive de manera confusa aquello que para el endogrupo es coherente, experimenta la opacidad frente la claridad asumida por el grupo y advierte como contradictoria la manera en que éste construye el sistema de significatividades. No obstante, al acercarse al otro grupo el forastero trata de implementar sus propios esquemas, la manera en que su propio grupo de origen le "ha dicho" cómo debe comportarse y conducirse. Sin embargo, pronto se dará cuenta de que ello no funcionará, y así el forastero pondrá en duda la efectividad de las recetas, cuestionará su propio pensar habitual, y adquirirá conciencia de lo relativo que resulta, al constatar la ineficacia de la aplicabilidad de sus propias recetas.

Por lo anterior, el forastero no puede confiarse de su conocimiento aproximado de las nuevas pautas culturales, no sólo requiere saber cómo actuar sino por qué debe actuar así, es decir requiere un permanente ajuste de la orientación de sus acciones, en la medida en que éstas deben ser verificadas paso a paso. Por todo lo anterior es que Schütz señala como el forastero se vuelve reflexivo.⁷⁷ Con esta actitud el forastero subraya que ni sus pautas culturales ni las ajenas son algo naturalmente dado, pues pone en evidencia que "la manera normal de vida está siempre mucho menos garantizada de lo que parece" (*Ibid.* 106). En suma, el forastero introduce contingencia en la parcela de claridad, congruencia y certeza que supone el conocimiento práctico.

Para Schütz son dos modalidades de relación las que pueden darse en relación con dicha figura; ésta puede ser caracterizada por su indiscutible objetividad o puede generar una sospecha permanente. Tras las huellas de Simmel, Schütz advierte que la objetividad del forastero radica en el distanciamiento ante el endogrupo, hecho que posibilita que cuestione no sólo su propio acervo de conocimiento sino el de los otros. Por otra parte, e incluso al mismo tiempo, lo anterior puede generar la sospecha de una

77. En ese sentido guarda relación con la "objetividad perceptiva" (Gil Villegas, 1998: 102) del extranjero de Simmel.

dudosa lealtad, que generalmente es un prejuicio, mismo que se origina porque los miembros del endogrupo comprueban que el forastero no reconoce a la pauta cultural como la mejor posible y única de todas las soluciones.

Schütz confía en que es posible dejar de ser forastero. No obstante, "los sepulcros y los recuerdos no pueden ser transferidos" (*Ibid.* 100), es decir, se puede compartir con el grupo nuevo el presente y el futuro, pero la experiencia del pasado es algo que el forastero no puede eludir, es esta la "irreversibilidad del tiempo" que el forastero no puede sortear, y es esa misma irreversibilidad la que lo ha modificado cuando vuelve al hogar, pues ya nunca es el mismo.

Para Schütz volver al hogar es el retorno a ese espacio simbólico de afectividad, la casa, la ciudad, los amigos, los paisajes favoritos, las comidas preferidas, los olores y sonidos familiares (*Ibid.* 109). Ese hogar supone un sistema de significatividades compartidos, que se convierten en el sustrato del operar habitual, por ejemplo, "sabemos" que si acordamos una cita "informal" a determinada hora, existe una tolerancia de hasta media hora después, ese tipo de "conocimiento" es el que sostiene al hogar. Quien abandona el hogar, deja de compartir el sistema de significatividades con los otros *in situ*, por eso cuando hablamos con amigos que se han ido los temas recurrentes son los de antaño y mientras más tiempo transcurra más borrosos serán los límites del sistema de significatividades otrora compartidos. Así, lo que antes se compartía como igualmente significativo se modifica y "Aunque se procure y anhele la repetición, lo que pertenece al pasado nunca puede ser reinstaurado en otro presente exactamente tal como era antes" (*Ibid.* 116). El que vuelve al hogar no es el mismo que se fue, así como tampoco son los mismos aquellos que lo reciben, es decir, siempre es forastero.

Finalmente podemos destacar los aportes de Schütz en el siguiente sentido:

1. Seguidor de Weber, Schütz enfatiza que el problema del forastero es un problema de Sentido, o mejor, de ruptura de éste. La experiencia del forastero hace patente la emergencia de un "sentido ajeno" (León, 2005), en tanto se vive la invalidez de los propios "esquemas interpretativos" frente otros. Así, para Schütz todo proceso de extrañamiento

se define en contraste con lo que resulta familiar. El extraño y la experiencia de éste no coinciden con la familiaridad compartida por otros.

2. Otra de las características significativas que pueden encontrarse en torno al forastero, es que su experiencia cuestiona la naturalidad y unicidad del mundo, con ello muestra la contingencia de la realidad, su posibilidad de ser de otro modo. Lo anterior es sumamente relevante en la argumentación de este trabajo, en la medida en que, con Schütz y más allá de él, es posible preguntarnos sociológicamente ¿cuáles son los mecanismos que posibilitan la "naturalización" del mundo social? ¿Cómo es que ello tiene efectos en la propia corporalidad y en las condiciones sociales de extrañamiento?

3. Por otra parte, al igual que Simmel, Schütz encuentra en el forastero a un agente crítico en términos de su objetividad y distanciamiento, es decir, ambos destacan los aspectos positivos en torno a esta figura. Lo que lleva a plantear cómo es que la condición de ser otro no significa marginalidad o en otras palabras, cómo ser extraño no equivale inmediatamente a ser o estar excluido. Una diferencia en las figuras de alteridad que trabajan tanto Simmel como Schütz, radica en que para el primero ésta puede concretarse en el que "está de paso", mientras que para Schütz es aquél que "trata de ser aceptado o por lo menos tolerado" en el grupo a la que se aproxima, es decir no es el "forastero transitorio" sino el que busca cierto anclaje.

Rostros sonrojados: el estigma

En 1963, mismo año en que se publicara el estudio de Howard Becker, Erving Goffman publica *Estigma. La identidad deteriorada*.⁷⁸ Con este texto, el sociólogo canadiense brindará a la sociología un referente obligado para toda investigación sobre tal condición. Lo interesante en el marco de las figuras límite precedentes, es que aquí la condición de otro como estigmatizado adquiere características exclusivamente negativas. Es decir, quien posee un estigma siempre es tratado de forma negativa, siem-

78. Con el título original *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* [1963].

pre está desacreditado para las expectativas que en una sociedad se definen como "normales". Lo anterior tiene efectos significativos en el marco de la interacción y el papel que desempeña el cuerpo y las emociones implicadas en los encuentros *cara a cara*.

Goffman se refiere a cómo etimológicamente el término griego *στυγμα* (*stigma*/marca) hacía alusión a aquellos signos corporales que exhibían algo moralmente negativo de quien los portaba (cortes o quemaduras que se realizaban a delincuentes, esclavos o traidores). En el cristianismo el estigma se asociaba con la gracia divina. Los estigmas se manifestaban como brotes eruptivos en la piel, o como las "cinco llagas", en alusión a las marcas de la crucifixión (*Vid. Gélis, 2005: 34-36*). También en la Edad Media el estigma remitía a las enfermedades relacionadas con la piel, como la lepra, que era considerada la enfermedad del pecado (Troung y Le Goff, 2003: 91) y por lo tanto, signo de estigmatización. Finalmente nos señala Goffman, en la modernidad el estigma se refiere al mal en sí mismo y no a su manifestación corporal, aunque ésta no deja de jugar un papel importante. Así para este autor, la explicación sociológica del estigma consiste en establecer cómo es posible que alguien o algunos puedan ser etiquetados como estigmatizados, allende de las marcas o signos corporales perceptibles.

Cuando estigmatizamos a alguien lo hacemos porque ubicamos un atributo que para la sociedad en curso trae *descrédito*, éste puede ser visible u oculto (desacreditado o desacreditable en términos del autor). Goffman cita los más variados ejemplos, como los de una muchacha sin nariz, la hija de un presidiario, un joven que gusta de ir a escondidas de su pandilla a leer a la biblioteca pública por las tardes, una mujer frígida, homosexuales, prostitutas, mendigos. Lo relevante es que el estigma lejos de ser una condición inherente a las personas es un *rol*, que se define en función de aquello que escapa a lo que en una sociedad se considera "normal".

Aquí lo "normal" es todo lo que no se aparta negativamente de las expectativas de comportamiento y acción que una sociedad establece según determinada situación (Goffman, 1998: 15). En ese sentido desempeñar el papel de "normal" o "estigmatizado" supone "un penetrante proceso social de dos roles en el cual cada individuo participa en ambos roles, *al menos en ciertos contextos y en algunas fases de la vida*" (*Ibid.* 160. Las cursivas son mías).

De modo que: "El normal y el estigmatizado no son personas, sino, más bien, perspectivas" (*Ibidem*). Es por ello que para este autor el problema no es si una persona ha sido estigmatizada, sino cómo y porqué se ha dado este proceso, en la medida en que: "Es probable que el más afortunado de los normales tenga algún defecto parcialmente oculto, y para todo pequeño defecto existe una ocasión social en la cual se destacará notoriamente" (*Ibid.* 149). Pese a la ubicuidad del proceso de estigmatización, Goffman distingue tres tipos de estigma: el de las "abominaciones del cuerpo" (deformidades físicas), los "defectos del carácter" (desde situaciones como la pereza, hasta el desempleo e incluso posiciones políticas extremistas), y por último, los "estigmas tribales", como los de la raza, nación, religión y clase (*Ibid.* 14).

Para Goffman es en el "orden de la interacción" donde es posible decantar la dinámica entre lo normal y lo estigmatizado: "O sea en los momentos en que estigmatizados y normales se hallan en una misma situación social, vale decir, cuando existe una presencia física inmediata de ambos, ya sea en el transcurso de una conversación o en la simple *copresencia* de una reunión informal" (*Ibid.* 23). En la medida en que la sociedad establece ciertos criterios para categorizar a las personas, en una relación *cara a cara* siempre tratamos de ubicar al otro, de responder a qué categoría pertenece y en ese sentido, le damos un lugar. Cuando ubicamos a alguien a quien le atribuimos la posesión de un atributo que en nuestra sociedad trae descrédito, como la vejez, gordura, homosexualidad, pereza, embriaguez o enfermedad, definimos expectativas de comportamiento, asignamos inferioridad y en ocasiones "peligrosidad" a la persona en cuestión.

Uno de los grandes problemas en las interacciones entre estigmatizados y normales es el control de la información que trae descrédito, así como las estrategias de encubrimiento por parte de los estigmatizados.⁷⁹ En este nivel, el cuerpo es un elemento fundamental de constitución de Sentido, en la medida en que nuestro cuerpo siempre informa algo, incluso a costa de nosotros mismos. La vulnerabilidad de nuestro propio cuerpo es lo que

79. No obstante, Goffman también dará cuenta de cómo entre un grupo de estigmatizados la información debe ocultarse a ciertas personas como la policía, pero entre "pares" debe exponerse de forma sistemática, por ejemplo a los cómplices, enlaces, compradores de objetos robados, etc. También expone el caso de cómo ciertas personas dedicadas a la mendicidad tendrán que explotar este rasgo frente a las amas de casa para obtener un plato de comida.

convierte al "orden de la interacción" en un océano de eventualidades no intencionadas, de ahí la necesidad del trabajo de la presencia ante los demás, pues el tartamudeo, nerviosismo, alteración, o timidez excesiva pueden delatar a quien posee un estigma no visible.

Así, el "trabajo de la cara" consiste en la labor de las personas por mantener una definición de sí mismos exitosa y acorde con las demandas del "orden de la interacción". Es por ello que los estigmatizados enfrentan una doble labor en este proceso, mantener el "orden de la interacción" como cualquier persona y encubrir su propio estigma. Cuando la "información" no logra ser ocultada e irrumpe, la vergüenza se manifiesta como el "signo" visible de estigmatización. Una de las marcas de ello puede darse con la aparición del sonrojo como manifestación de vergüenza (Vid. Goffman, 2000: 41-58).

Lo interesante de esta argumentación es cómo para Goffman se articulan los niveles cognitivos, corpóreos y emocionales en el proceso de estigmatización. Es decir, las personas que son categorizadas en términos negativos por la posesión de un estigma, son al mismo tiempo apreciadas como repugnantes, odiosas, abominables y generan emociones como la vergüenza, tanto en el estigmatizado como en las mismas personas que estigmatizan. El entrecruce de las dimensiones cognitivas, emocionales y corporales se relacionan con la perspectiva que tiene Goffman de la sociedad.⁸⁰ En las relaciones cara a cara las pautas de actuación se definen en función del conocimiento de la situación, la congruencia del cuerpo y los estados afectivos que se generan en la misma situación.

En otro escrito previo a *Estigma* titulado originalmente "Embarrassment and Social Organization"⁸¹ de 1956, Goffman define cómo el rubor "es una posibilidad en todo encuentro *cara a cara*, y se manifiesta siempre que

80. En el "orden de la interacción" intervienen cuerpo, emociones y cognición: "La emoción, el estado de ánimo, la cognición, la orientación corporal y el esfuerzo muscular está implicados intrínsecamente, e introducen un componente psicobiológico inevitable" (Goffman, 1991: 175).

81. La traducción al castellano de éste apareció como "Rubor y organización social", pero el término *embarrassment* se anuda con una serie de significados que hace referencia a cómo: "Las palabras "rubor", "desconcierto" e "incomodidad" se usan aquí en un continuo de significado. Algunas ocasiones de rubor parecen tener un carácter abrupto y orgásmico; la introducción repentina de un acontecimiento molesto es seguida por un techo inmediato en la experiencia de rubor y después por un lento retorno a la tranquilidad precedente, estando todas las fases incluidas en el mismo encuentro" (Goffman, 2000: 44).

se siente que un individuo ha proyectado definiciones incompatibles de sí mismo ante los presentes" (2000: 41). Este texto puede relacionarse con el proceso de estigmatización en la medida en que en éste señala cómo: "Durante la interacción se espera que el individuo posea ciertos atributos, capacidades de información que, tomados en su conjunto, encajen con un yo que sea a la vez coherentemente unificado y apropiado a la ocasión (Ibid. 50).

Quien es acreditado como un estigmatizado advierte la incongruencia en términos de las expectativas que genera su presencia o bien, el conocimiento de su estigma. En esa medida, el proceso de desacreditación que los seres humanos en interacción establecen contra ciertas personas, tiene consecuencias en la manera en la que se construye una "identidad deteriorada" o "identidad manchada", pues inquiere el autor: "Uno construye su identidad a base de afirmaciones que, si se niegan, le dan a uno el derecho de sentirse adecuadamente indigno" (Ibid. 57).

La mirada de los otros se convierte en el mecanismo más efectivo para la generación de la vergüenza. Por ejemplo, en *Estigma* Goffman se refiere al testimonio de un albañil de 43 años en el momento de la Depresión y sus efectos en Alemania: "Qué difícil y humillante es pertenecer a la categoría de los desocupados. Cuando salgo, bajo los ojos porque me siento inferior" (Cit. Goffman, 1998: 28). En los casos en que se ha sufrido un accidente, el propio yo que se mira al espejo experimenta tal vergüenza: "veía a un extraño, una figura pequeña, lastimosa, deforme y un rostro que se llenaba de dolor y sonrojaba de vergüenza cuando clavaba la vista en él" (Ibid. 19).

Siguiendo la lógica goffmaniana, es posible retomar un fragmento de una "historia de vida" del trabajo de Carmen Bañuelos para escenificar el estigma, la vergüenza y el efecto de la mirada de los otros:

Berta era una mujer inmensa. Pesaba más de 200 kilos. A pesar de todo, la gente disfrutaba con su compañía [...] Un viernes por la noche Berta y sus amigos se pararon en una hamburguesería para tomar algo. A Berta no le gustaban los restaurantes de comida rápida por una buena razón: los asientos no eran adecuados para su tamaño [pero aceptó]. Pero los peores temores de Berta se hicieron realidad. Estaba tan fuertemente embutida entre la mesa y la silla que se había encajado completamente [...] Pronto

todos los ojos del restaurante se dirigieron a la pobre Berta [...] Los mirones empezaron a reírse de ella. Las risitas se convirtieron en carcajadas. Y el restaurante retumbó de risa y de observaciones desagradables: "Dios, qué gorda", "¡Qué pasa cariño! ¿Demasiadas hamburguesas?", "Mira esa ballena atrapada", "¿Cómo puede alguien ponerse tan gordo?" [Después de haber tenido que desatornillar el asiento] Berta [...] salió a empujones entre la multitud que se reía y la miraba de reojo, y corrió hacia su coche con lágrimas en los ojos y la vergüenza ardiéndole en la garganta (Bañuelos, 1994: 136).

Bañuelos menciona que dos meses después del episodio, Berta murió de un ataque al corazón a los 31 años. En este caso se llevó a cabo el efecto de Sentido de la mirada en la generación de la vergüenza. Aún cuando Berta evitase la mirada de los otros la vergüenza ya estaba operando en sí misma "ardíndole en la garganta". En dicho "orden de la interacción", el cuerpo, la definición de la situación, las categorizaciones y emociones, pusieron a Berta como blanco de tiro. Sus dimensiones corporales no coincidían con la expectativa de lo familiar, la situación "extraña" (alguien atorado en un asiento) provocó la atención y la visibilidad quebrando la norma de "desatención cortés".

Así, el estigma como categorización social tiene efectos en la "identidad del yo" de la persona estigmatizada. En este sentido, Goffman señala cómo puede hablarse de una "identidad personal" y una "identidad social", y cómo ambas dependen de las expectativas y definiciones que tienen otras personas respecto a un individuo. La identidad personal es una especie de "sello" particular al propio yo. Si la "identidad social" ayuda a comprender el proceso de estigmatización que hace la sociedad (mujer obesa/ballena); la "identidad personal" "nos permite considerar qué siente el individuo con relación a su estigma y su manejo" (*Ibid.* 127). Como en este caso el dolor, el sufrimiento y la vergüenza.

No puede dejar de señalarse la relación entre el razonamiento de Goffman y el psicólogo social Henri Tajfel.⁸² Este autor denominó proce-

82. Agradezco la insistencia de Emma León para aprender de los aportes de este importante psicólogo social, pues no solo son consistentes con varias de las tesis sociológicas respecto a la categorización sino que en ocasiones las preceden y enriquecen significativamente. Véase también la relación entre Tajfel y Bourdieu en León, 1999.

so de categorización a aquel fenómeno que hace posible la construcción social de la identidad.⁸³ Las personas clasifican su mundo y a otros seres humanos a partir de "simplificaciones" que les dan Sentido y lugar a un mundo azaroso e incierto. Estas percepciones y ordenamientos cognitivos no se explican a partir de sus mentes "individuales" sino de los grupos a los que pertenecen, su cultura e historia. Los estereotipos de carga negativa están relacionados con este proceso, pues con éstos un sujeto mantiene los criterios de distinción entre nosotros y ellos: "El hombre con prejuicios está comprometido emocionalmente en el mantenimiento de las diferenciación entre su propio grupo y los "otros"" (Tajfel, 1984: 162).

Si una situación resulta ambigua y desconcertante, se "activa" el uso de las categorías cargadas de valor que ha otorgado un grupo a sus miembros: "[...] en muchas situaciones sociales que presentan notorias ambigüedades de interpretación siempre será más sencillo hallar indicios que apoyen las supuestas características de la categoría a la que pertenece un individuo que encontrar las pruebas en contra" (*Ibid.* 161). A la luz de este argumento, en una sociedad donde la gordura se desvía de aquello que Pierre Bourdieu ha llamada el "uso legítimo del cuerpo", la categorización gorda/ballena implica un complejo proceso en el que se arrancan recursos cognitivos y emocionales radicales para dar sentido a un suceso disruptivo del acontecer cotidiano y habitual (*Vid.* Sabido, 2009: 42-45).

De esta manera, uno de los aportes centrales de Goffman consiste en esclarecer la relación entre cuerpo, emociones y procesos cognitivos que permiten entender bajo qué mecanismos emerge una situación determinada de extrañamiento en el "orden de la interacción". Así, bajo la figura límite del "estigma" podemos destacar que:

1. El carácter negativo del otro supone una relación y no una sustancia inherente a la persona. En ese sentido, el estigma es un rol que en cual-
83. El proceso de categorización social está basado en tres componentes analíticos: a) Las personas clasifican a los otros en términos de juicios comparativos: "más bonito", "menos bueno", "más inteligente". b) Los juicios que establecen las personas están relacionadas con clasificaciones inscritas en una experiencia cultural concreta. En otras palabras, cada sociedad le otorga un sentido específico a lo que es "inteligente", "bonito" "feo" y c) Finalmente, existen ciertas categorías sociales que tienen la función de "exagerar" las diferencias entre las personas en aras de erradicar la ambigüedad (*Vid.* Tajfel, 1984: 161).

quier momento cualquiera puede desempeñar. Puede padecer una condición de estigma un desempleado, una muchacha sin piernas o el joven pandillero aficionado a la literatura que frente a su grupo debe mostrarse rudo y no evidenciar que le gusta Goethe o una mujer obesa que no coincide con los estándares de belleza considerados normales. Lo que está implicado en este problema son entonces "roles de interacción" no individuos concretos cuyo estigma sea inherente a su naturaleza.

2. Por otra parte, con Goffman se advierte que el "orden de la interacción" constituye un nivel de análisis sociológicamente relevante bajo el que pueden desentrañarse los procesos de definición del otro como alguien negativamente inferior según la situación. En tal marco, las emociones y el papel de la corporalidad pueden ser leídas desde una perspectiva sociológica, pues el significado de "sentirse inferior", "avergonzado" o "repugnante", depende de las condiciones sociales del proceso de estigmatización y no exclusivamente de dimensiones psicológicas del estigmatizado.
3. Así, el estigma se relaciona con el cuerpo, más ya no en su sentido originario, es decir como marca o signo visible (aunque esta dimensión no ha desaparecido), sino que a través del cuerpo destila el proceso de estigmatización. Por ejemplo, por la *mirada de los otros* puede activarse un proceso de estigmatización. Ésta puede focalizarse en un rasgo físico (arrugas, gordura, fealdad, deformación), pero también en condiciones que no se manifiestan a través de la apariencia física, como la condición de desempleado, de ser madre soltera, divorciado, depresivo, extranjero, enfermo, etc. Esto implica la percepción social de los otros y al mismo tiempo, la auto-percepción de las personas relacionada con la "interiorización" de su inferioridad, donde la corporalidad y los estados afectivos resultan fundamentales para la explicación sociológica de la estigmatización.
4. Bajo la perspectiva de Goffman se logran atar algunos cabos sueltos respecto al papel de la corporalidad y las emociones en la categorización negativa de las personas. La vergüenza como una emoción socialmente condicionada, puede expresarse en el sonrojo del estigmatizado

que advierte el quiebre de su yo. Es en el cuerpo donde el proceso de estigmatización tienen sus vehículos de sentido: el cuerpo no refleja un estigma, sino el *estigma se hace cuerpo*, atraviesa la propia corporalidad tanto del que estigmatiza, como del que sufre un proceso de estigmatización (quien busca evadir la mirada del otro que lo avergüenza, lo ruboriza y lo hace sentirse inferior). No obstante, aún con Goffman quedan algunas preguntas sin responder. Si bien cada sociedad proporciona los medios para categorizar a las personas ¿por qué puede resultar efectiva y duradera la categorización de inferioridad sobre ciertos seres humanos durante un plazo considerable y más allá de las interacciones?

Los establecidos y los de afuera: la disputa por el tiempo y el espacio

Otra perspectiva enriquecedora la encontramos en la obra de Norbert Elias y particularmente en el escrito: "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados". El texto fue escrito en 1976 para la edición en Holanda de un libro que apareció en el año de 1965 en Londres⁸⁴ producto de una investigación que Elias realizara con John Scotson en una comunidad suburbana de Leicester denominada en el libro "Winston Parva" (Weilmer, 1998: 22-23). En el ensayo teórico de tal investigación, Elias daba cuenta de una serie de principios sociológicos que habían sido aplicados a este estudio de caso o en sus propias palabras a "un tema humano universal en miniatura" (1998: 82). El problema central del escrito consistía en responder a lo siguiente: ¿Qué es lo que distingue a los *establecidos* y los *marginados* (los de afuera)? y ¿Cómo se desenvuelven las relaciones entre éstos?

Elias desarrolla ampliamente el principio planteado por Max Weber e intuitivo por Howard Becker, a saber, que para que los grupos establezcan diferencias y criterios axiológicos de inferioridad/superioridad, honor/deshonor, es necesario considerar el tipo de relaciones de poder entre éstos. Así, para este autor lo que distingue a los *marginados* de los *establecidos* son los "recursos de poder" que cada uno de éstos impone al otro, ello posibilita el estigma:

84. Titulado *The Established and the Outsiders: A sociological Enquiry into Community Problems* [1965].

La pieza central de esta figuración es una balanza de poder desigual, con las tensiones que le son inherentes. Ella es también la condición definitiva de la estigmatización de un grupo marginal por parte de otro establecido. Un grupo puede estigmatizar a otro efectivamente sólo mientras esté bien establecido en posiciones de poder de las cuales el grupo estigmatizado se encuentra excluido (*Ibid.* 89).

No obstante, ¿qué recursos de poder se habilitan para que un grupo se considere superior y pueda crear "mala fama" de otro grupo? ¿Cómo pueden miembros de un grupo sostener entre ellos la idea de que no sólo son simplemente más poderosos sino que son personas "mejores" que los miembros de "otro" grupo? Y por último, ¿qué medios emplean para imponer la creencia en su propia superioridad humana? A partir de estas interrogantes, Elias descarta el estudio del estigma relacionado con la simple posesión de atributos, sean étnicos, religiosos, de color o raciales. Para el estudio del racismo, dice por ejemplo que: "Las que suelen denominarse "relaciones raciales" son en el fondo relaciones entre establecidos y marginados de un determinado tipo" (*Ibid.* 105).⁸⁵ Con ello, el sociólogo alemán radicaliza el principio apenas esbozado por Goffman, aquel que se refiere a cómo el estigma tiene que estudiarse no desde una perspectiva que apunte a individuos, sino a relaciones sociales o en sus propias palabras, a figuraciones:

En la actualidad el problema de la estigmatización social tiende a discutirse como si fuera un asunto de unas personas que muestran una enorme aversión contra otras consideradas individualmente [...] No se puede hallar la clave para el problema que comúnmente se discute bajo el título de "prejuicio social" si se la busca exclusivamente en la estructura de la personalidad de unos individuos. Se la puede encontrar solamente teniendo en cuenta la figuración conformada por los dos (o más) grupos implicados, es decir, conociendo el carácter de su interdependencia (*Ibid.*: 89).

85. No es casual que Elias refiera este tema en función de su misma biografía. Ante el Holocausto contra los judíos (episodio en el que perdiera a sus padres en campos de concentración), Elias reflexiona sobre el suceso en términos no de diferencias étnicas o religiosas, antes bien, afirmaba que "El problema relativo a los judíos alemanes, era en realidad, un problema típico de establecidos y marginales" (Elias, 1995: 148).

Con el concepto de "figuración" Elias daba cuenta de cómo los individuos y los grupos se relacionan mutuamente formando cadenas de interdependencia recíproca, lo que hace posible explicar por qué lo que pareciera más personal, individual o subjetivo depende en gran medida de la red social en la que se hallan inmersas las personas.⁸⁶ Del mismo modo, el proceso de estigmatización no puede explicarse a partir de los prejuicios que experimentan ciertas personas sobre otras, ni por los atributos particulares de quienes son sujetos de estigmatización. El estigma tiene su génesis en un tipo de figuración específica, la que se da entre establecidos y marginados.

El referente empírico estudiado es una comunidad obrera inglesa llamada Winston Parva. Lo que ahí llama la atención es cómo se establece un proceso de estigmatización entre los que se consideran establecidos y aquellos que son vistos como marginados o los de afuera. Lo curioso para Elias es que entre ambos grupos no existen diferencias de nacionalidad, procedencia étnica, color, raza, clase social, ocupación, ni ningún otro elemento de *distinción* social evidente. La diferencia que marcaba las relaciones entre establecidos/marginados era el tiempo de arraigo que se tenía en tal lugar. Lo que definía al "excedente de poder" del grupo establecido, era la significación al espacio de residencia, el hecho de que unos habían "echado raíces" y otros eran "recién llegados", "forasteros", "extraños".

El grupo establecido compartía una *memoria*, un pasado común, un canon de normas comunes, y por ello una cohesión que los recién llegados no tenían. Las generaciones establecidas en esa comunidad habían vivido un proceso grupal de larga duración del que carecían los nuevos, cuya marginalidad no sólo radicaba en la estigmatización que proferían los establecidos hacia ellos, sino en la autopercepción de sí mismos.⁸⁷ Así, los miembros de este último grupo eran tratados por el grupo establecido como marginados, como extraños, pero ellos mismos se sentían de tal modo.

86. Por ejemplo, la genialidad de un músico como Mozart o el poder que se atribuía Luis XIV en el famoso axioma de "El Estado soy yo", pueden explicarse desde el marco de la figuración en el que se desarrollaron sus vidas (*Vid.* Elias, 1991a; 1996).

87. "Dado que los recién llegados eran extraños —no sólo para los establecidos sino también unos para otros dentro del mismo grupo de los nuevos— carecían de cohesión" (Elias, 1998: 92).

Para explicar tal proceso, Elias rescata el concepto de "carisma de grupo" que Weber desarrolla en su análisis del "sistema de castas" de la India (Zabludovsky, 2007: 70 y ss). Lo anterior es significativo dado que constituye el punto a partir del cual Elias explica que para consolidar la idea de un nosotros ideal, no basta con identificar los criterios de pertenencia (lengua, étnica, nación, religión), sino además, se requiere que los integrantes de un grupo estén favorecidos por la balanza de poder, de manera que puedan considerarse superiores y con características que sólo ellos poseen a diferencia de los otros grupos tomados como inferiores:

En todos esos casos el grupo más poderoso se ve a sí mismo como gente "mejor", como dotado de una especie de carisma de grupo, como poseedor de un valor que comparten todos sus miembros mientras otros carecen de él. Es más, en todos esos casos la gente "superior" puede lograr que la gente menos poderosa se sienta como si le faltasen valores, es decir, como si fuese humanamente inferior (Elias, 1998: 82).

En la medida en que la balanza de poder entre grupos establecidos y marginados es algo cambiante, es posible encontrar referentes empíricos que nos muestren cómo grupos establecidos se vuelven marginados o viceversa. En el proceso de transición las tensiones aumentan y los procesos de estigmatización se vuelven intensos. Y es que el grupo marginal es tolerado mientras sus miembros se conforman con el lugar "inferior" que le corresponde según la concepción de los establecidos. La tensión se amplifica cuando el grupo marginal asciende socialmente o cuando pretende una igualación en la balanza de poder. Así, a mayor inseguridad de la posición de establecidos, mayores mecanismos de estigmatización a los grupos relativamente marginados (Elias, 1995:149). El caso del Holocausto nazi fue para Elias una muestra de cómo un Estado nación puede crear la fantasía de un *nosotros* superior, tras la pérdida de su poder y: "Entre más débiles, inseguros y desesperado se sienten en su descenso, entre más se les hace sentir que en su lucha por la supremacía ya están acorralados [...] Se transforman fácilmente en bárbaros" (Elias, 1999b:416).

Ahora bien, un aspecto significativo del proceso de autopercepción del estigma consiste en que —según Elias y en contraste con Goffman—, éste

no depende del proceso de socialización mediante el que atraviesan los marginados. Elias prefiere referirse a las emociones históricamente constituidas que son heredadas por generaciones y trascienden la interacción y la biografía de un individuo: "Así, puede que la legislación estatal India anule la situación de parias de los intocables de antaño, pero todavía no desaparece por ello el rechazo que sienten los miembros de las castas superiores contra el contacto con aquéllos" (1998: 93).

Las "estructuras emocionales" se anudan con las "estructuras sensibles" (León, 2005) que se van conformando lentamente y que definen qué es desagradable, vergonzoso y degradante. Por ello es posible advertir cómo las emociones de vergüenza y sensaciones de desagrado no son resultado del "orden de la interacción" sino de un proceso que trasciende las relaciones cara a cara. En tal sentido, vergüenza y desagrado forman parte de una economía afectiva que se ha desarrollado a muy largo plazo. La *vergüenza* se relaciona no sólo con un miedo a la degradación social sino que es una manifestación del miedo ante la imposibilidad de una defensa física o directa ante el juicio del otro: si una persona desacreditada o desacreditable se sonroja es porque no matará a quien descubre su estigma. Es decir, el ataque social de una mirada que lo juzga y examina se ha hecho suya, pues la vergüenza consiste en la mirada sobre sí mismo que es automática y autocoercitiva:

El conflicto que se manifiesta en la vergüenza no es solamente un conflicto del individuo con la opinión social predominante, sino un conflicto del comportamiento del individuo con aquella parte de su yo que representa la opinión social; es un conflicto en su espíritu; es un conflicto en el que el propio individuo se reconoce como inferior (Elias, 1994: 502).

Si por una parte la *vergüenza* se relaciona con la incardinación de la mirada social en nosotros mismos, por otra, el *desagrado* es posible por el juicio negativo hacia los demás:

Si los sentimientos de pudor se originan cuando una persona atenta contra los mandatos del yo y de la sociedad, el desagrado es una excitación de disgusto o miedo que surge cuando otra persona quiebra o amenaza con quebrar la escala de prohibiciones de la sociedad (Elias, 1994: 503).

Desde luego, la emergencia de ambas emociones ha variado históricamente y en cada sociedad según la estratificación de la misma. No obstante, según el tipo de relación e interdependencia recíproca entre las personas, emergen umbrales diferenciados de vergüenza y desagrado. Cuando se trata de una relación entre establecidos y marginados cualquier pretexto puede servir para generar sensaciones de desagrado por los marginados y vergüenza de los mismos ante los establecidos. De esta manera, las barreras emocionales, que se erigen entre los grupos son sumamente eficaces para llevar a cabo procesos de estigmatización duraderos. Los marginados no sólo son considerados ajenos sino anómicos, desviados de las expectativas "normales" de los establecidos. Así, el contacto – o lo que Simmel habría denominado "proximidad sensible"– entre grupos, se regula por tales cargas afectivas:

[...] el rechazo de todo contacto social algo familiar con miembros del grupo marginal presenta todas las características emocionales que en otro contexto suelen denominarse "miedo a la contaminación". Dado que los marginados son vistos como anómicos, para un miembro de un grupo establecido el contacto estrecho con ellos encierra el peligro de la "infección anómica" (Elias, 1998: 95).

Tal sensación de contaminación, se relaciona con la idea de la corporalidad infectada o sucia de los marginados que es necesario evadir y en ocasiones purificar o limpiar, pues finalmente se trata de seres anómicos, desordenados:

Grupos establecidos que disponen de un gran margen de poder tienden a sentir sus respectivos grupos marginados no solamente como infractores indómitos de leyes y normas [...] sino también como no muy limpios [...] La sensación bastante generalizada entre grupos establecidos en el sentido de que el contacto con miembros de un grupo marginal contamina, se refiere simultáneamente a la infección con la anomia y con la suciedad (*Ibid.*: 99-100).

Tras un argumento similar al de Mary Douglas para Elias la contaminación se relaciona con el desorden, los marginados pueden tener caracte-

terísticas de suciedad porque su *ser* es anómico. Del mismo modo, las referencias al cuerpo sucio y las características físicas de los estigmatizados, se relacionan con la necesidad de hacer objetivo el poder del estigma. Es decir, la relación del cuerpo con el estigma obedece a la necesidad de cosificar o materializar las fantasías colectivas de los grupos establecidos:

La estigmatización como aspecto de una relación entre establecidos y marginados con frecuencia se encuentra relacionada con un tipo específico de fantasías colectivas, desarrolladas por grupos de establecidos [...] el estigma social que arrojan sobre los otros se convierte, en su imaginación, en un estigma material: es cosificado [...] La referencia a un color de piel diferente, como a otras particularidades innatas o biológicas de grupos que son tratados como inferiores por algún grupo establecido [...] el señalamiento de otros signos "objetivos" tiene también la función de defender la distribución vigente de las oportunidades de poder (*Ibid.* 112).

Con ello es posible advertir un proceso de naturalización, justificación y validación de la inferioridad del otro como evidente, natural, en otras palabras se trata de una relación desigual hecha *natura*. El conflicto particular y los desequilibrios de poder en juego se traducen en dualidades simples pero decisivas, gente limpia *versus* gente sucia; mejores *versus* peores, ordenados *versus* desordenados. En esos términos, la herida de la estigmatización encuentra una voz interior en el estigmatizado:

El estigma de un "valor humano inferior" es un arma que grupos superiores emplean contra otros grupos en una lucha de poder, como medio de conservación de su superioridad social. En tal situación el estigma lanzado por el grupo más poderoso sobre otro de poder inferior, normalmente entra a formar parte de la auto imagen de éste último, y por esa vía lo suele debilitar y desarmar aún más (*Ibid.* 90).

Mediante este proceso la categoría que se aplica al marginado no es una clasificación que viene de "fuera" sino que atraviesa la misma autoimagen del marginado. Respecto a un grupo de "intocables" en Japón, los Burakumin señala:

Siglos de discriminación, de trato como "subhumanos" y de una indoc-trinación que les ha hecho creer que no son lo suficiente como para parti-cipar de la vida japonesa normal, han marcado el pensamiento y los senti-mientos de los Burakumin ... Lo que sigue es un apartado de una entre-vista con un Burakumin realizada hace unos años: El hombre fue interro-gado sobre si se sentía igual o no a los japoneses corrientes. "no" respon-dió, "nosotros matamos animales. Nosotros somos sucios y hay gente que cree que no somos humanos." Pregunta: "¿cree que ustedes son hom-bres?" Respuesta (después de larga pausa): "no sé ... somos malos, y somos sucios." (*Ibid.* 101).

Así, a diferencia de Goffman, la argumentación de Elias supera la idea de una "identidad personal" y una "identidad social" escindidas, la defi-nición de un grupo se encuentra íntimamente relacionada con la autode-finición del sí mismo:

"La imagen "nosotros" y el ideal "nosotros" de una persona forma parte de su autoimagen y del ideal de sí mismo tanto como la imagen y el ideal de sí mismo como persona única, a la que cual él o ella se refiere como "yo" [...] Estos y otros aspectos de la identidad grupal de las personas están hondamente anclados en su identidad personal como otros que las distinguen de los miembros del grupo que para ellas son "nosotros" (*Ibid.* 125).

Finalmente, de los aportes de Elias podemos destacar:

1. Para estudiar la definición negativa de las personas es necesario una perspectiva relacional. La "inferioridad" de los otros es posible en la medida en que un grupo de *nosotros* se *sienta* y *cuente* con los recur-sos de poder para sostener su "superioridad", y gracias a ello aplicar con éxito el estigma. Por ello es preciso establecer cuál es el "dese-quilibrio del poder" que hace que se estructure la relación entre esta-blecidos/marginados. De este modo, al estigma no lo define un atribu-to poseído (clase, raza, religión, género) sino la relación que se esta-blece entre grupos interdependientes con un desequilibrio en la balan-

za de poder.⁸⁸ Por lo anterior, la argumentación eliasiana permite seña-lar que no es sólo una forma de pertenencia la que define la cohesión de un grupo y excluye a "otros", sino siguiendo a Weber, una forma de dominación particular, o en palabras de Elias, una forma particular en el desequilibrio de poder.

2. Dado que el estigma sólo es comprensible en la medida en que exis-te cierta interdependencia entre ciertos grupos, la cuestión del contac-to se convierte en asunto altamente peligroso, pues la infección y con-taminación están al acecho. Así, los procesos de estigmatización están acompañados de la construcción social de las emociones de inferiori-dad y superioridad y de los sueños de pureza e impureza que compar-ten los grupos. Conflictos y procesos específicos se traducen en bino-mios que apuntan a la distinción entre lo puro/impuro, lo sano/enfer-mo, lo sucio/lo limpio. De este modo, la corporalidad y las emociones se convierten en un vehículo para marcar las distancias y distinciones entre los grupos.
3. En tal sentido, la constitución de la corporalidad y las emociones se estructuran más allá de la propia biografía del individuo. El decoro del cuerpo, el control de las emociones y emanaciones de éste, se con-vierten en signos que si no cumplen con el canon sensible imperante, pueden sobresalir para marcar aún más la distancia con los de *afuera*. En esta medida lo sucio, obsceno, grasiento y lo de *afuera* se amalga-man para objetivar y naturalizar el desagrado que provocan los margi-nados. Así pues, son estructuras emocionales duraderas las que permitt-en la emergencia de la vergüenza y desagrado.
4. Finalmente, Elias rompe con la dupla identidad social e identidad individual. El problema de fondo en los mecanismos de estigmatiza-ción reside en la manera en cómo los seres humanos (individuos) se perciben a sí mismos como parte de un grupo y se incluyen en un

88. Al respecto podemos decir junto con Gina Zabłudovsky que: "Para Elias y Weber, la complementariedad entre el "carisma de grupo", propia del individuo privilegiado, y la "desgracia del grupo" que caracteriza a los excluidos (que es la de los otros), constituye uno de los aspectos más significativos de las relaciones entre los establecidos y los de afuera" (Zabłudovsky, 2007: 71).

nosotros, mientras excluyen a otros y los refieren (colectivamente) en términos de ellos. Así, la identidad personal y la identidad grupal se hallan íntimamente relacionadas. Como veremos este último aspecto será de suma importancia para el siguiente autor.

El extraño ambivalente

Sin duda el problema del extraño llega al debate de la sociología contemporánea gracias a Zygmunt Bauman. El legado de Simmel, Schütz y Elias serán notables en este autor.⁸⁹ A partir de la herencia reconocida o implícita de estos autores en su obra, uno de los principales aportes consiste en plantear la diferencia conceptual entre los términos *nosotros*, *ellos* y *extraños*. En la misma sintonía que Elias, Bauman establece cómo un principio clave del *pensar sociológico* consiste en considerar que los términos *nosotros* y *ellos* son inseparables: no puede haber sentimiento de pertenencia sin sentimiento de exclusión y viceversa (Bauman, 1994: 44). De ello es posible desprender una "conclusión verdaderamente sorprendente", señala el autor, a saber: "lo foráneo, lo que está afuera, es precisamente esa oposición imaginaria que el grupo necesita para tener identidad, cohesión, solidaridad interna y seguridad emocional" (*Ibid.* 45).

De modo que si ese referente no existiera habría que inventarlo para poder consolidar el sentimiento de pertenencia, así como para poder arraigarnos en el *hogar* schütziano —entendido como espacio simbólico de afectividad—, el cual nos hace sentir seguros y confiados bajo la manta del *nosotros*. En contraste, la aparición del enemigo obedece en gran medida a esta necesidad de distinción frente a *ellos*: "La imagen del enemigo está pintada con colores tan mórbidos y aterradores como suaves y agradables son los colores del propio grupo" (*Ibid.* 50). Siguiendo en gran medida los lineamientos teóricos de Elias, Bauman incorpora el papel de las actitudes y las emociones que se manifiestan entre *nosotros* y *ellos* (*Ibidem*; Zabłudovsky; 2007: 150):

Los términos "nosotros" y "ellos" no representan sólo dos grupos separados de personas, sino la distinción entre dos actitudes muy diferentes:

89. Véase Zabłudovsky, 2007: 149-177.

entre la vinculación emocional y la antipatía; la confianza y la sospecha; la seguridad y el miedo; la colaboración y la competencia (Bauman, 1994: 44).

En tal sentido, para Bauman la figuración entre establecidos y marginados de Elias da cuenta de cómo el ingreso de quien es considerado de "afuera" provoca la intensificación de todas esas emociones y sentimientos negativos de quienes pretenden mantener los límites de su grupo. Detalles insignificantes que habrían pasado desapercibidos si miembros del *nosotros* los realizaran, cobran relevancia para mantener la distinción de los grupos tales como la vestimenta, rituales, aspecto físico, prácticas culturales, adscripciones políticas, etc. De manera que para el sociólogo polaco los pronombres posesivos *nosotros* y *ellos* sólo tienen sentido juntos.

El *extraño* en cambio es quien niega la oposición entre *nosotros* y *ellos*, incursiona en el mundo del *nosotros*, atraviesa la membrana que separa el adentro y el afuera, pues no es necesariamente un enemigo: "Hay amigos y enemigos y también *extraños*". En ese sentido, la figura del extraño tiene la cualidad de ser un "tercer término":

[...] a diferencia de los enemigos convencionales, el extraño no se mantiene a distancia segura, tampoco al otro lado de la línea de batalla [...] Si le imprimiéramos la oposición amigo/enemigo, supondría simultáneamente su infradeterminación y su sobredeterminación. De hecho, pondría de manifiesto el fracaso de la oposición en sí misma (Bauman, 2005a: 92).

Así, el extraño entonces no es necesariamente un enemigo, tampoco es un desconocido sino todo aquél o aquellos que han entrado "sin ser invitados" al "mundo de la vida" del *nosotros*. Con una notable jerga simmeliana, insiste Bauman:

El extraño es aquel que se niega a permanecer confinado en tierras lejanas o abandonar las nuestras, de ahí que desafie *a priori* la simple estrategia de separación espacial y temporal. El extraño entra en el mundo de la vida y se establece, de modo que —a diferencia del caso de los meros des-

120 *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño*

conocidos— pasa a ser relevante sea como amigo o adversario (Bauman, 2005a: 92).

En ese sentido, la presencia del extraño altera las distinciones espaciales, porque como en el caso del razonamiento simmeliano, está cerca y lejos:

El extraño socava el ordenamiento espacial del mundo: la coordinación, al fin lograda, entre la proximidad moral y topográfica [...] El extraño perturba la resonancia entre la distancia física y psíquica: está físicamente cerca mientras que se mantiene espiritualmente muy lejano. Él trae consigo el círculo interior de la proximidad, el tipo de diferencia y otredad que son anticipados y tolerados sólo en la lejanía —donde pueden ser rechazados como irrelevantes o repelidos como hostiles (Bauman, 2005a: 93).

En tales términos, la característica más relevante del extraño es su ambivalencia, es decir la posibilidad de significar *esto y lo otro*. Por ello para Bauman el extraño se relaciona con los problemas hermenéuticos, Maribel Núñez lo ha sintetizado claramente:

[...] para Bauman el propósito de la comprensión es sólo una de las formas posibles de posicionarse frente a lo distinto, lo confuso o lo extraño. Surge entonces un problema hermenéutico sólo ahí donde se ha enunciado eliminar la incertidumbre o salvar un obstáculo por la vía de la violencia o la imposición. Según Bauman, la hermenéutica se ofrece como una manera de lidiar con las diferencias que resultan angustiantes, las presencias que parecen amenazantes, como un modo de enfrentar todos aquellos problemas de significado que resulten perturbadores (Núñez, 2008: 79).

En casos extremos, cuando no hay comprensión de ese otro su indeterminación puede colocarlo en el lugar de lo monstruoso, pues en tal condición, los extraños no sólo son inclasificados sino "inclasificables" (Bauman, 2005a: 91):

Los seres ambiguos son "monstruos", a diferencia de los demás seres cuyo trato no causa confusión ni vacilaciones. No se puede tratar a dichos "monstruos" como se hace con los otros, con los seres "normales", es decir, aquellos que encajan limpiamente en una, y en sólo una, de las clases en las que se escinde le mundo fenoménico (Bauman y Tester, 2002: 112).

De tal suerte que en tanto fuente de ambivalencia, el extraño cuestiona la claridad e incluso la misma acción clasificatoria, es por ello que "Ser extraño significa, ante todo, la *no-naturalidad*" (Bauman, 2005a: 111). Él mismo establece que todas las sociedades ha construido enemigos y extraños, no obstante, el principal "referente empírico" que Bauman tiene en mente son sin duda los judíos:

En *Modernidad y Holocausto* sugería que, en el interior de la cristiandad, los judíos eran uno de tales monstruos: atravesaban la sacrosanta frontera entre los católicos y los paganos, con lo cual señalaban implícitamente la arbitrariedad del límite (Bauman y Tester, 2002: 112).

En tal sentido, es preciso señalar que en cuanto a herencias intelectuales, el tratamiento del extraño en Bauman tiene dos vetas nutrientes. Para el caso de las definiciones y principios analíticos que explican la figura del extraño, el autor recurre permanentemente a Simmel y a Schütz (aunque no siempre explícitamente). En cambio, en el rastreo de la configuración histórica de un tipo particular de extraño, el sociólogo polaco se asemeja más a los esfuerzos weberianos y eliasianos. Si bien Bauman insiste en cómo "todas las sociedades producen extraños", a éste le interesa particularmente la relación del extraño y la modernidad, y concretamente el caso de los judíos. La experiencia del Holocausto hace que Bauman sea increpado por la figura del Otro. En este sentido su adscripción intelectual se remonta a los debates filosóficos-morales y otras herencias como la de Emmanuel Lévinas (*Vid.* Bauman y Tester, 2002; 1998: 279).

En *Modernidad y Holocausto* [1989] Bauman muestra cómo el caso de los judíos en la Alemania nazi es el caso prototipo de la figura del "extraño ambivalente" que reunía *esto y lo otro*. Para los nativos los judíos

eran extranjeros, para los pobres y explotados eran millonarios, para los patriotas, apátridas. Al mismo tiempo, la categorización 'judío' remontaba a los agentes bolcheviques, pero también era considerado como el liberal que defendía la corrompida democracia occidental (1998: 55). En tal sentido, ataja el autor: "Dependiendo del lado desde el que se mirara a los judíos, éstos, igual que los prismas, refractaban inconscientemente distintas visiones: una de clases inferiores, groseras, brutales y sin refinar y la otra de superiores sociales despiadados y altaneros" (*Ibid.* 57).

La intención de Bauman consiste en dar una explicación sociológica al genocidio de esta figura radical de extraños y mostrar que tal acontecimiento histórico no fue un asunto de judíos perseguidos eternamente, ni alemanes desquiciados, sino de ciertas condiciones sociales propias de la modernidad. Para éste, la aversión y el desprecio a estos extraños no eran en sí mismos recursos explicativos. Tampoco lo fue el dictamen que sentenció que sólo se trató de un episodio que supuso una vuelta a la barbarie. Contundentemente, Bauman afirma que el Holocausto guarda una "afinidad electiva" con la modernidad en la medida en que "Sin ser causa suficiente del genocidio, la modernidad es su condición necesaria" (Bauman, 2005a: 80). El asesinato en masa fue el resultado eficiente de un logro tecnológico y organizativo (burocrático), se trató de "un ejercicio racional de ingeniería" posible sólo en la sociedad moderna. Ello habría sido impensable sin la articulación de formas de organización modernas como la medicina y el Estado moderno, que operaban bajo las metáforas de la jardinería (podar a "hierbas malas").

Tales formas societales significaron convertir la cohabitación en objetos de *planificación y gerencia*. Cual si se tratara de un jardín u organismo vivo a los que había que extirpar "tejidos cancerosos" y "malas hierbas", estas formas administrativas operaron bajo la lógica de: "separar y aislar los elementos útiles destinados a vivir y desarrollarse de los nocivos y dañinos, a los que hay que exterminar" (*Ibid.* 93). En esa medida, en el episodio de la Segunda Guerra Mundial abundaron las metáforas corporales:

Tanto la retórica como la forma de hablar de Hitler estaban cargados de imágenes de enfermedad, infección, putrefacción, pestilencia y llagas. Comparaba la cristiandad y el bolchevismo con la sífilis o la peste.

Hablaba e los judíos como de los bacilos, de gérmenes de descomposición o de parásitos (*Ibidem*).

La estrategia precedente no era particular del Estado alemán, sino del Estado moderno, cuya ambición en todo momento consistió en combatir de manera encarnizada la ambivalencia, es decir, procurar las "plantas cultivadas" y deshacerse de las "malas hierbas":

Las ambiciones jardinerías-cultivadoras-quirúrgicas no fueron de ninguna manera específicamente alemanas. Incluso la más siniestra de las expresiones de la grandiosa ambición de ingeniería social, la eugenesia – "ciencia de la herencia humana y el arte del cultivo humanos"– nació fuera de Alemania (Bauman, 2005a: 58).

Para este autor, en la medida en que la sociedad moderna tiene una sed insaciable de legislación, de definición de normas, de fijación de criterios y parámetros respecto a la belleza, la bondad, la verdad, la propiedad, la utilidad y la felicidad, la emergencia y el combate de extraños ha resultado una constante. La obsesión clasificatoria de la modernidad y su obsesión por establecer cuadrículas ha devenido en emergencia constante de extraños. De esta manera la "ingeniería social" moderna fue la condición de posibilidad de construcción y destrucción de éstos, a partir de sus manifestaciones prácticas y discursivas.

En tiempos recientes Bauman ubica el problema del extraño en el marco de la modernidad líquida. La ausencia de vínculos sólidos a niveles estructurales y biográficos da lugar a la ausencia de arraigo, con manifestaciones diversas y que van de manifestaciones como las de los "turistas" de las grandes metrópolis, hasta la tendencia actual a reducir el derecho de asilo político o el rechazo a los inmigrantes, los pobres y/o los jóvenes marginales. Así, en los últimos años Bauman hace a otra de las figuras simmelianas protagonista del papel de extraño en la "modernidad líquida": el pobre.

El pobre urbano es aquella figura que constituye la encarnación de los demonios internos de la era del consumidor. No obstante, a diferencia de las condiciones sociohistóricas del pobre simmeliano cuya relación de reciprocidad se basaba en la asistencia institucionalizada, la figura del

pobre baumaniano –que no es otra cosa que el desempleado, paria y excluido en tiempos de la globalización– carece de la asistencia y en su lugar, aparecen el odio y la condena:

Cada vez más, *ser pobre* se considera un crimen; *empobrecerse*, un resultado de predisposiciones o intenciones criminales: el alcoholismo, juego, drogas, gandulería y vagabundeo. Los pobres, lejos de ser dignos de atención y asistencia, merecen odio y condena (Bauman, 2001: 59).

En este sucinto recorrido, es posible advertir cómo Bauman establece una serie de criterios útiles para el caso de la relación entre la sociología y el fenómeno de la alteridad.

1. Pensar sociológicamente los criterios de identidad y pertenencia, implica el juego permanente de éstos con criterios de exclusión. La constitución del *nosotros* y *ellos* se encuentra recíprocamente condicionada. En segundo lugar, esta línea divisoria y el quebrantamiento de la misma hace posible la emergencia del extraño, aquél que no es nosotros y ha llegado a invadir nuestra parcela de seguridad y confianza.
2. De modo que las distinciones de demarcación entre personas y grupos son a la vez criterios emocionales y sentimentales que se incardinan afectivamente en la certeza y seguridad que significa pertenecer a un *nosotros* frente a la incertidumbre y miedo que provocan *ellos*. Al mismo tiempo el extraño genera las emociones y metáforas corporales propias del intruso en las coordenadas del *nosotros*: tejido canceroso, pestilente, infección, enfermedad.
3. El extraño en Bauman no es una persona o un grupo en particular. Al de-sustancializar al Holocausto judío, el autor establece cómo la emergencia y aniquilación de éstos no se relacionaba con un grupo "inherentemente" condenado, sino con condiciones sociales modernas que posibilitaron llevar a cabo tal trágico acontecimiento, incluso contra otros grupos minoritarios.

*

El recorrido por algunas de las figuras límite en la sociología fue necesario en la medida en que posibilitó enfatizar y ubicar ciertos niveles de análisis y dimensiones para la construcción del extraño que nos interesa. A propósito, cabe señalar que dicha construcción abreva esencialmente de los autores previamente esbozados. A todos ellos prevalece un razonamiento teórico primordial decisivo en este planteamiento, a saber, que cada una de estas figuras más que a personas remite a *relaciones* que se explican a partir de los significados sociales atribuidos en determinadas situaciones y bajo ciertas condiciones de relación. Para este caso ha llegado el momento de plantear cómo el cuerpo puede convertirse en un recurso de sentido que permite construir zonas de familiaridad y extrañeza, haciendo posible la emergencia del extraño.

III. EL PROBLEMA DEL EXTRAÑO DESDE EL SENTIDO Y EL CUERPO

He conservado hasta hoy el interés por las relaciones entre músculos, huesos, nervios y vísceras y, como sociólogo, aún no consigo imaginar la posibilidad de hacerse una idea apropiada del ser humano sin esta clase de conocimiento.

Norbert Elias

[...] los agentes sociales, y los dominados mismos, están unidos al mundo social, (incluso al más repugnante e indignante) por una relación de complicidad sufrida que hace que algunos aspectos de ese mundo estén siempre más allá o por debajo del cuestionamiento crítico. Es a través de esta relación oscura de adhesión cuasi corporal que se ejercen los efectos del poder simbólico. La sumisión política se inscribe en las posturas, en los pliegues del cuerpo y los automatismos del cerebro.

Pierre Bourdieu

1. Extraño como diferencia de sentido ante lo familiar y propio

Según el *Diccionario* de Joan Corominas y José Pascual, la palabra extraño proviene del latín *extraneus* que significa exterior, ajeno, extranjero. Esta es una palabra derivada del prefijo *extra*, mismo que significa 'fuera de'. Como vemos, etimológicamente la palabra extraño no remite a una persona en particular, puede tratarse de un objeto, una experiencia o incluso una condición que alude a una forma de estar y de ubicarse afuera de algo. Lo relevante radica en decantar esta relación de exterioridad y preguntarse ¿'fuera de' qué está lo extraño?

Una de las tradiciones de pensamiento que ha explorado el problema del extraño ha sido la tradición fenomenológica. Desde dicho horizonte, lo extraño o el extraño es una experiencia y cómo cualquier experiencia

es vista a través del Sentido (*Sinn*) que otorgan las personas al mundo que viven y habitan. De modo que más allá de una definición, la fenomenología ha apostado por establecer cómo es posible dicha experiencia.⁹⁰ Para ésta, lo extraño no es algo que esté afuera sino *está en nuestro mundo* pero no es accesible a nuestra "comprensión". Así, la experiencia de *lo extraño* es posible en tanto se trata de una diferencia de Sentido frente a lo propio y familiar. Es decir, no puede hablarse de *lo extraño* si no es en contraste con el mundo *familiar*.

De esta manera, lo extraño y la experiencia de tal acontecimiento la extrañeza, son una constante en la humanidad, no obstante el sentido y las reacciones frente a ello han variado a lo largo de la historia. Así, la experiencia de *lo extraño* forma parte de nuestro *ser en el mundo*:

Lo extraño está emparentado con lo no familiar. En parte tentador, en parte amenazador, pertenece a los permanentes desafíos de la experiencia humana que nunca está completamente familiarizada con su mundo. Se puede reaccionar de diversas maneras ante lo extraño: es posible huir o buscarlo, rechazarlo o tenerlo en alta estima (Waldenfels, 1992a: 2).

Según Bernhard Waldenfels, fue Edmund Husserl quien abrió la reflexión sobre la experiencia de lo ajeno/extraño (*Fremdheit*), cuyo contraste con el mundo de lo familiar (*Heimwelt*) resulta una diferencia de Sentido. Es decir, la experiencia de *lo extraño* emerge en el momento en que percibimos que el mundo no es familiar, esto es, cuando aparece un problema de incompreensión. De este modo, Husserl definió la experiencia de lo extraño como "la verificable accesibilidad de lo originalmente inaccesible". Con esta idea, nos dice Waldenfels:

Husserl no pregunta en primer lugar qué es lo ajeno puesto que así lo subordinaría a un orden ontológico ya existente. Tampoco pregunta cómo nosotros podemos conocer lo ajeno, lo que sería una pregunta secundaria

90. Tras el razonamiento de Bernhard Waldenfels es necesario señalar cómo el análisis categorial de lo extraño es sólo un primer paso para llegar al problema de la constitución de tal experiencia (*Vid.* Waldenfels, 1992: 5). Si se retoma este procedimiento metodológico, podemos decir que sociológicamente no sólo basta con definir al extraño sino es necesario establecer las condiciones sociales de posibilidad que expliquen su emergencia.

[...] Más bien se define lo ajeno por medio de una forma de acceso; también lo ajeno es lo que es, mostrándose de una u otra forma –o no mostrándose [...] Por lo tanto, lo ajeno se presenta aquí como lo originalmente *inaccesible y no perteneciente a mí*, al contrario de lo propio, que es lo accesible y perteneciente a mí (1992a:2).

Así, para Husserl la característica de la experiencia de lo extraño es que no es accesible al Sentido con el que interpretamos nuestro mundo, en otras palabras, no es accesible a nuestra "comprensión":

[...] no que nos está cerrada la puerta a una realidad sino que el sentido de ésta no se hace accesible. Nuestros ojos ven y sin embargo no ven, nuestros oídos escuchan y sin embargo no escuchan. La extrañeza no es una propiedad de las personas y cosas en el mundo sino un aspecto del mundo en cuyo horizonte nos salen al encuentro de tal o cual manera (Waldenfels, 1992b: 5).

Es decir, no es que existan cosas, experiencias o personas ajenas en sí, sino que son inaccesibles al Sentido de *alguien*. Sólo desde esta cualidad los objetos, culturas, personas, acciones e incluso el propio yo⁹¹ pueden ser referidos como extraños. Esto no significa que lo extraño sea un *sin sentido*, sino que "se constituye dentro de y con los medios de lo que me es propio" (*Ibid.* 12). Lo propio de mi mundo se refiere a aquello que me pertenece y por ello me da certeza y confianza porque igualmente lo considero apropiado:

"Propiedad" se entiende aquí en sentido amplio como pertenencia, confiabilidad, disponibilidad, sea la propiedad el cuerpo, de los vestidos, de la cama, de la vivienda, de los amigos, de los hijos, de la generación, de la patria, del oficio o de cualquier cosa que sea (Waldenfels, 2001: 122).

91. No se olvide que la experiencia de lo extraño puede darse con uno mismo. Cuantas veces no nos reconocemos en lo que hacemos o dejamos de hacer. Con Freud fue posible establecer la ajenidad del propio yo: "Se debe agregar que no sólo existe la ajenidad del otro sujeto, sino también ajenidad *de mí mismo*. Como toda experiencia, también la autoexperiencia está limitada por ciertas condiciones" (Waldenfels, 1992a: 2, Dosse, 2004).

En tanto experiencia, lo extraño deviene de todo aquello que no pertenece a mi mundo familiar, trátese por ejemplo de la aparición repentina de una enfermedad *extraña* al cuerpo o cualquier otra cosa que *no pertenece* al ámbito de lo que me es accesible, confiable, y *disponible*. De esta forma, para la tradición fenomenológica, *lo extraño* lejos de encontrarse en una relación de exterioridad: "habita en medio de nuestro mundo y no fuera de él" (*Ibid.*120). Es algo que *aparece* en la experiencia propia y en ese sentido, es algo que inquieta. No obstante, el grado de inquietud que puede provocar radica justamente en la intensidad y jerarquización en la que se coloca la presencia de algo o alguien extraño. En algunos casos, por ejemplo: "Lo ajeno nos parece tanto más tentador y amenazador cuanto más se nos acerca" (Waldenfelds, 1992a: 2).

Baste lo anterior para señalar que *lo extraño* no es *externo* ni ninguna entidad *en sí*; se trata de la experiencia en la que determinado acontecimiento, persona o condición, no logra encajar en los marcos interpretativos del mundo familiar, original, disponible y accesible. En pocas palabras, es una *relación* y por lo mismo es *relativa*. Recuperemos las palabras del propio Husserl:

Esto salta a la vista tan pronto como tratamos de compenetrarnos, p. ej., con la historicidad india con sus múltiples pueblos y formaciones culturales. En esta esfera existe, por su parte, la unidad de un parentesco familiar pero extraña a nosotros. Por otro lado, los hombres de la India nos sienten como extraños, y solamente a sí mismos, entre ellos, como procedentes de un hogar común (Husserl, 1998: 84).

Es decir, extraño puede resultarnos un grupo, del mismo modo en que nosotros le resultamos ajenos a los miembros del grupo que comparten un hogar común. Ahora bien, conviene preguntarse ¿cómo se configura ese mundo de la accesibilidad, disponibilidad y confiabilidad? ¿Cómo es posible la certeza de dicho hogar común? Para responder a ello tenemos que acudir a lo que Husserl denominó "mundo de la vida".⁹² Éste es el

92. Las implicaciones de este concepto en el pensamiento social son copiosas. En este sentido, aquí sólo se abordará cómo este nivel analítico puede abrir vetas para la comprensión del "Sentido" relacionado con la corporalidad. Para una revisión detallada del concepto y sus implicaciones en la teoría social puede verse Habermas, 1987; Estrada, 2000; Gil Villegas, 2005.

"trasfondo" (Husserl, 1984: 128) de toda praxis, el horizonte desde el que se piensa, se actúa, se sueña, se experimenta y *se siente*, es en suma el *horizonte de sentido*:

[...] es el suelo de toda praxis real y posible, como horizonte, y lo es – para nosotros, sujetos despiertos y constantemente de alguna manera interesados prácticamente– no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente (*Ibid.* 146).

En tanto condición de la práctica, en el "mundo de la vida" damos todo por sentado, dado y natural. Es en éste donde somos y nos sentimos inmersos en la familiaridad, lo accesible y lo coherente. El "mundo de la vida" es pues "comprensible de suyo":

El mundo vivido ¿no es acaso lo más conocido, aquello que en toda vida humana es siempre lo ya comprensible de suyo, lo que en su tipicidad es ya siempre familiar por experiencia? ¿No son todos sus horizontes meras familiaridades imperfectas, es decir, familiaridades de antemano según su tipicidad más general? Ciertamente, a la vida precientífica le basta esa familiaridad [...] Esa familiaridad es suficiente para la praxis cotidiana (*Ibid.* 127-128)

Ese mundo "comprensible de suyo" es posible en tanto la modalidad de la conciencia es la de una "actitud natural": "En esta actitud el mundo es para nosotros el universo de las realidades que existe de modo comprensible de suyo, pre-dado constantemente en un incuestionable estar ahí delante. Es así el campo general de nuestras actividades prácticas y teóricas" (Husserl, 1998: 52).

Al señalar que en el "mundo de la vida" damos todo por sentado, dado y natural, Husserl planteaba el problema de *otra forma de conocimiento* que permitía a los seres humanos *ser en el mundo* y actuar de forma práctica en éste. La experiencia de lo extraño (como vivencia del cuerpo, objetos o personas) cuestionaría la naturalidad y la *forma práctica* de proceder en el mundo. En otras palabras, desde la tradición fenomenológica puede decirse que el *horizonte de familiaridad* resulta truncado por la experiencia de lo extraño.

Dicha tesis abriría vetas de investigación sociológicas relevantes para la comprensión del extraño como un problema de Sentido. Así por ejemplo, seguidor de esta tradición Alfred Schütz mostraría cómo el forastero experimenta un quiebre de sus propias pautas interpretativas frente a las ajenas. Como se vio previamente, dicho autor aducirá concretamente a la incompatibilidad de determinadas pautas culturales entre el forastero y el endogrupo. Uno de los referentes paradigmáticos de esta experiencia es el uso de la lengua del grupo que el forastero desconoce.⁹³ En tanto el lenguaje no consiste solamente en los símbolos lingüísticos catalogados en el diccionario, el forastero requiere aprender el *uso práctico* del mismo. Para poder dominar con soltura un idioma —señala Schütz— el forastero tendría que haber escrito cartas de amor, saber rezar y maldecir en él, así como decir cosas adecuadas para la situación. Desde esta perspectiva puede decirse que conocer un idioma, supone haberlo incorporado a nuestro *sentir* y pensar habitual.

Lo anterior inaugura un problema en el que el propio Alfred Schütz no repara lo suficiente, pero que junto con su maestro Husserl nos permite formular e indagar a partir de otros autores. ¿Desde dónde se constituye ese *otro tipo de conocimiento*? ¿Cuál es el *suelo* a partir del cual es posible una orientación práctica en el mundo? En función de ambas cuestiones, se verá cómo el papel de la *práctica* y su relación con la corporalidad nos lleva a la comprensión de otro sentido del Sentido, que es la piedra de toque para la comprensión de la condición social de extrañeza que aquí se suscribe.

2. La complicidad del Cuerpo con el "Mundo de la vida"

Tras las huellas de Husserl, Alfred Schütz el padre de la sociología fenomenológica establece cómo en el "mundo de la vida cotidiana" la

93. Como se vio, el mismo Max Weber refiere a cómo el problema de la diferencia entre comunidades étnicas es, más que una diferencia racial, una diferencia de Sentido. Concretamente se trata de la ausencia de una "comunidad de comprensión" (Weber, 1974: 317). Así, las diferencias de hacer y ser pueden ser radicalmente diferentes, pero la importancia de ello es que no son accesibles a la comprensión: "A menudo es decisivo, al lado del carácter insólito de los usos de grupo, que la costumbre diferente no sea comprendida en su "sentido" subjetivo porque falta la clave para ello" (*Ibidem.*).

conciencia adopta una "actitud natural", es decir, el mundo está dado y no es necesario reparar en cada parcela de Sentido, sino sólo en las que son válidas para la operación práctica. Así, para Schütz el hombre realiza una *epojé* pero diferente a la del fenomenólogo, el hombre de la vida cotidiana no pone entre paréntesis el mundo, pone entre paréntesis la duda de su existencia.⁹⁴ Lo anterior es porque los seres humanos se apropian del mundo y operan prácticamente en éste. Ello requiere que no sean cuestionables ciertos aspectos de la vida cotidiana para seguir adelante y al mismo tiempo, que exista un tipo de conocimiento disponible cuya disposición sea automática:

[...] la persona que vive con ingenuidad [...] automáticamente tiene a mano, por así decir, los complejos provistos de sentido que son válidos para él. A partir de las cosas heredadas y aprendidas, de las múltiples sedimentaciones que la tradición y las costumbres, y de sus propias constituciones previas de sentido, que pueden ser conservadas y re-efectuadas, se construye su acervo de experiencia de su mundo de la vida como un complejo cerrado provisto de sentido (Schütz, 1995: 139).

De este modo, el mundo nos es dado por este acervo de conocimiento en el que cada objeto aparece situado en un *horizonte de familiaridad* (Schütz, 1995:39). Al igual que Husserl, Schütz reitera que este horizonte funciona a partir de un conocimiento práctico necesario para operar en el "mundo de la vida" y seleccionar las parcelas de Sentido necesarias:

Como ya dijimos este mundo es para nuestra actitud natural, en primer lugar no un objeto de nuestro pensamiento sino como un campo de dominación. Tenemos para él un interés eminentemente práctico, causado por la necesidad de satisfacer los requerimientos básicos de nuestra vida. Pero no estamos igualmente interesados en todos los estratos del mundo del ejecutar. La función selectiva de nuestro interés organiza el mundo en ambos aspectos —el espacial y el temporal, en estratos de significatividad variable (*Ibid.* 213).

94. "Lo que coloca entre paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen. Proponemos denominar a esta *epojé*, la *epojé de la actitud natural*" (Schütz, 1995: 214).

Al ser el suelo de la práctica, en el "mundo de la vida" la racionalidad del actor no está orientada en función de los medios y los fines para alcanzar algo, sino por un interés práctico. De manera que en éste:

[...] cada uno de nosotros los seres humanos, ya ha llevado a cabo esa tarea en el simple vivir, sin planificarla y sin haberse esforzado por efectuarla. No nos guían, para hacerlo, consideraciones metodológicas, ni un esquema conceptual de las relaciones entre medios y fines, ni idea alguna acerca de valores que debamos concretar [...] el único principio pertinente para la construcción de la estructura de perspectivas es el interés práctico (Schütz, 1974: 76).

Ahora bien, si no nos guían consideraciones metodológicas, ni un esquema conceptual de las relaciones entre medios y fines, ni tampoco orientaciones normativas⁹⁵ específicas ¿qué nos orienta prácticamente en el mundo? La respuesta de Schütz es que son las pautas interpretativas que acumulamos en un acervo de conocimiento a lo largo de nuestra biografía y que funcionan como 'recetas de cocina' para la operación práctica en el mundo de la vida cotidiana. En última instancia nos dirige el uso social del Sentido que hemos aprehendido por la herencia de nuestros *predecesores* y en el intercambio con nuestros *contemporáneos*. De ahí que para Schütz el problema del extraño es un problema de Sentido, pues la emergencia de éste bajo la figura del forastero se relaciona con la carencia de pautas de interpretación compartidas entre éste y el mundo cultural del grupo al que se acerca.

No obstante, bajo tal supuesto quedan aún preguntas que no se resuelven del todo con la perspectiva de Schütz, por ejemplo: ¿Cómo es que la persona que "vive con ingenuidad" tiene a mano automáticamente los "complejos provistos de sentido" que son válidos para cada situación? ¿Cómo es que el tipo de conocimiento práctico no aparece en la conciencia de las personas ordenado bajo el esquema de medios y fines? ¿Por qué pese a ello resulta eficaz y con Sentido? ¿Cómo se sedimenta –para utilizar las mismas palabras de Schütz– ese conocimiento?

95. Hay que recordar que Schütz veía en Talcott Parsons a uno de los principales blancos de crítica, dado el énfasis de este último en la dimensión normativa, a partir de la cual se fundamentaba su teoría de la acción.

Y es que como se verá adelante, aquello que nos orienta prácticamente en el mundo también se encarna y se convierte en parte del propio cuerpo. Para el abordaje del extraño tal incardinación corporal es de vital importancia, pues aquello considerado como *ajeno* al mundo familiar no sólo es un asunto de pautas interpretativas descorporeizadas sino de vivencias, percepciones, sensaciones, estados emocionales y afectivos.

Aunque embrionariamente, la relación de la práctica con el cuerpo la establece el propio Husserl, ya que para éste la corporalidad se convierte en posibilidad de orientación en el "mundo de la vida". Como señalan Duch y Mélich, el "mundo de la vida" husserliano es de alguna manera el mundo de la corporalidad. El cuerpo no es sólo un objeto sino que nos apropiamos del mismo y somos con él en el mundo, de ahí que conviene hablar más bien de corporalidad, pues en ésta se deposita una indudable *capacidad orientativa*, un *saber* moverse hacia finalidades concretas y establecidas con antelación. Por eso, para el filósofo judío alemán el cuerpo es "el mediador y el mensajero imprescindible de la existencia humana, ya que posibilita su instalación espacio temporal en el cosmos" (Duch y Mélich, 2005: 143).

En tal medida esa otra forma de conocimiento que anota Husserl y el propio Schütz, supone la in-corporación de un saber hacer. Por ejemplo, el conocimiento práctico de un transeúnte que requiere arribar a la escuela o al trabajo, difiere del conocimiento científico o técnico que puede tener el topógrafo o el arquitecto que trazó los mapas de la ciudad. Incluso este tipo de conocimiento será distinto al del forastero que llega a esa misma ciudad y tiene que aprender a orientarse en ella:

Para él, nada se explica por sí mismo, y para aprender cómo ir de un punto a otro se ve obligado a consultar a un experto; en este caso a un habitante de la ciudad. Puede, por supuesto recurrir a un mapa, pero hasta para utilizarlo con eficacia debe conocer el significado de sus signos [...] (Schütz, 1974: 72).

Pero no sólo ello, además requiere poseer la capacidad interpretativa para moverse en la calle, necesita saber orientarse corporalmente en la ciudad e incluso precisa saber, por ejemplo, qué tanta proporción del asiento del transporte público puede y debe utilizar (Vid. Sennett, 1994).

Tal capacidad orientativa no es ciega o fisiológica, sino supone la incorporación (in-corporación) de pautas interpretativas en el cuerpo.⁹⁶

Erving Goffman realizó brillantes explicaciones de cómo en las grandes urbes los peatones utilizan formas de moverse para no chocar entre ellos e incluso diseñan una disciplina ocular que impide mirar directamente a quienes pasan frente a éstos (Goffman, 1979:62). Las pautas interpretativas no sólo se canalizan en la conciencia sino en la propia corporalidad y ello implica un tipo de racionalidad práctica que las personas no se cuestionan, en tanto es condición de posibilidad de seguir adelante. Sería "disruptivo" en el sentido de Harold Garfinkel, preguntarle a alguien *por qué camina así* en la calle.⁹⁷

De la misma manera se reacciona con desasosiego ante quien camina diferente a la forma a la que nos hemos acostumbrado a caminar. Edward Said plantea el tipo de representación negativa que los diplomáticos ingleses tenían de Oriente y destaca la extrañeza y desprecio que a éstos provocaba —entre muchas otras cosas— su forma de caminar. Así se expresaba un diplomático: "[...] los orientales no son capaces de andar por un camino o una acera, sus mentes desordenadas se confunden cuando inten-

96. Al respecto, Richard Sennett señala que a partir del siglo XIX el asiento para viajar se diseñó en términos de una "comodidad individualizada" y "[...] la gente comenzó a considerar un derecho personal el que los extraños no le hablaran" (1994:366). Este tipo de conocimiento es variable, *aprendemos a movernos* en el transporte público según los lugares. En la Ciudad de México, en las denominadas "horas pico" —aquellas horas con mayor afluencia de usuarios en el transporte público— en algunas estaciones del metro las personas se empujan unas a otras por la espalda para poder entrar a los vagones atiborrados de gente. Esta práctica que en horario "normal" sería violatoria de lo que en alguna ocasión Goffman denominó "territorio del yo", en horas pico es una práctica aceptada y efectiva para abordar el tren subterráneo.

97. Los "experimentos de ruptura" del citado autor pretendían hacer evidente el desasosiego emocional que implica poner en duda las rutinas de la vida diaria (Giddens, 1995: 114). Con éstos se irrumpía de forma violenta en la dinámica rutinaria y cotidiana de las personas. Lo que le interesaba a este autor era hacer evidentes los métodos que emplean las personas para restablecer el orden social (Coulon, 1998: 63 y ss). Así instruía Garfinkel a sus alumnos: "Les dije que se comportaran de una manera circunspecta y educada. Debían evitar el contacto personal, y les aconsejé que se dirigieran a sus miembros de una manera formal y que hablaran solo cuando les hablaran. En la inmensa mayoría de los casos los miembros de la familia se pasmaban ante su comportamiento: Sus trabajos estaban llenos de descripciones de asombro, desconcierto, sorpresa, ansiedad, incomodidad, indignación y de insultos por parte de varios miembros de la familia que calificaban al estudiante de mezquino, desconsiderado, egoísta, desagradable o maleducado" (Ritzer, 1997: 294). En pocas palabras, lo que Garfinkel pedía a sus alumnos era que se portasen como forasteros.

tan comprender lo que el europeo lúcido entiende inmediatamente: que los caminos y las aceras están hechas para andar" (*Cit. en Said, 2002: 67*). En la medida en que nuestro *horizonte de familiaridad* tiene cierta complicidad con un conocimiento práctico que no sólo está en las conciencias interpretativas sino también en los cuerpos, la disrupción de dicha membrana genera emociones y juicios como el caso referido. En esta imagen las apreciaciones son negativas, para los ingleses los orientales no sólo hacen algo diferente, además, a partir de ello su ser total es considerado desordenado.

El carácter automático con el que comprendemos una situación particular es posible porque un vehículo del Sentido es el cuerpo. Entendido este último no como una entidad biológica y fisiológica, sino como la manera en que el Sentido se ha instalado en lo más aparentemente natural y dado de las personas. Dar cuenta de ello en el caso de la forma social del extraño obliga a detenerse en un problema esencial de este trabajo, la relación entre Sentido y cuerpo.

Otro sentido del Sentido.

La historia del pensamiento occidental ha llevado durante mucho tiempo un pesado lastre muy difícil de arrojar, a saber, aquél que está constituido por la dicotomía Mente y Cuerpo y otras duplas que se desprenden de esta matriz.⁹⁸ Al mismo tiempo esta distinción ha estado imputada por un fuerte contenido axiológico, es decir, por cargas valorativas en clave negativa y positiva asignadas a cada uno de los referentes que la constituyen. Supuestos como los siguientes fueron enunciados desde diversas perspectivas tanto discursivas como prácticas: el cuerpo engaña, la mente alcanza la verdad; el cuerpo peca, el alma puede enlazarse con la divinidad; o bien, la mente debe dominar al cuerpo. Lo anterior no sólo tuvo exponentes en discursos filosóficos, religiosos o científicos sino que también se manifestó en las prácticas cotidianas de las personas.⁹⁹ Si bien es cierto que diversas tradiciones de pensamiento hicieron más compleja e intrincada esta dupla, lo incuestionable es que se creó un gran abismo entre la Mente y el Cuerpo, los Afectos y la Razón, la Cultura y la Naturaleza.

98. Véase, Duch y Mélich, 2005: 35 y ss.

99. Véase, Le Goff y Troung, 2005: 33 y ss.

La distinción entre Sentido y cuerpo tiene sus fundamentos en tales oposiciones que durante mucho tiempo establecieron una separación insalvable entre lo simbólico y lo material, lo ideal y lo material, la razón y la pasión.¹⁰⁰ Cómo ya lo ha señalado García Selgas, tal cesura se incorporó en las categorías básicas de la teoría social escindiendo lo mental, conceptual y cognitivo por un lado, y lo físico, conductual, perceptivo y corporal por otro. De manera que el Sentido originalmente estaría relacionado con el ámbito de la conciencia, la representación, lo simbólico, plegándose a la dimensión mental.¹⁰¹

Uno de los referentes más ilustrativos en la teoría sociológica es el modelo teórico parsoniano que en su última etapa —fincada en un razonamiento cibernético—, establecía distinciones entre los condicionamientos materiales de la acción (cuyo referente más alto en energía era el organismo conductual) y los condicionamientos ideales (con el sistema cultural en el pináculo de la información) (Parsons, 1974: 19; Galindo, 2008: 38).¹⁰² Así, en este modelo lo material y lo ideacional estaban claramente distinguidos. Modelos como éste no hacían sino cristalizar la escisión entre Mente y Cuerpo, Conciencia y Organismo, Cultura y Naturaleza. Actualmente es posible trazar otro sentido del Sentido, dónde el ámbito corporal no sea un mero soporte o condición de éste, sino también productor del mismo. En la discusión sociológica ello ha sido posible con el arribo de la concepción del "Sentido práctico" desarrollado por Pierre Bourdieu, misma que abreva en gran medida de algunas corrientes de la fenomenología, y encuentra eco en otros razonamientos de la sociología, tal y como veremos.

100. Desde la Antigüedad esta dupla ha orientado al pensamiento occidental (*Vid.* Duch y Mélich, 2005, Synott, 2003). Conviene reparar en que la filosofía moderna, heredera del pensamiento de la Antigüedad, el cuerpo se concibió como un mero instrumento mecánico receptor de sensaciones; así desde Descartes el cuerpo escindido de la "mente" era sólo una máquina que permitía al ser humano relacionarse con el mundo (Le Breton, 1995).

101. En este sentido el trabajo de García Selgas resulta muy sugerente en tanto propone una teoría de la acción que recupere al cuerpo como "base del sentido de la acción" (1994:41-83).

102. Aunque sin duda, incluso podría decirse que ya desde Parsons estaba la intención de aludir a los "condicionamientos recíprocos" entre ambos niveles. Por ejemplo, el lenguaje alto en información, no puede explicarse sin un organismo conductual cuya anatomía le permita emitir pautas sonoras. Un argumento similar lo desarrolla Norbert Elias en *Teoría del símbolo* (Elias, 1991b: 56).

Lo anterior ha significado plantear no sólo otra idea de Sentido, sino otra explicación del proceso de "comprensión" propio del "mundo de la vida". Para entender dicho trazo, es preciso señalar que por Sentido (*Sinn*) generalmente se alude a aquella dimensión que sociológicamente ha estado asociada a la "comprensión interpretativa" de la acción humana¹⁰³ y parte del supuesto de que el mundo en el que viven los seres humanos, es construido por los significados que éstos le atribuyen.¹⁰⁴ El Sentido ha sido entendido como aquella capacidad interpretativa de los agentes (o sistemas psíquicos y sociales) para asignar y construir socialmente significados en el mundo en el que viven. Sus manifestaciones pueden concretarse en símbolos particulares o "universos simbólicos" como el mito, la religión, el arte, la ciencia o determinadas pautas culturales, donde los esquemas interpretativos compartidos son condición de posibilidad para la comprensión de los mismos.¹⁰⁵ Bajo tal plexo de referentes, el ámbito corporal, la sensibilidad y los estados afectivos generalmente han sido cuestiones infravaloradas. No obstante, con la resignificación de determinados autores y sus respectivos niveles analíticos, es posible advertir cómo en tales esquemas interpretativos también se instalan en el cuerpo y producen Sentido.

Vale la pena señalar que Edmund Husserl amplió el ángulo de visión sobre el Sentido como interés práctico ligado a la capacidad orientativa del cuerpo. Lluís Duch y Joan-Carles Mélich lo expresan así:

Propiamente Husserl caracteriza al cuerpo humano como el "lugar de intercambio" (*Umschlagstelle*) entre la naturaleza y la cultura en el sentido de que, para el ser humano, nunca es posible la una sin la otra. En este

103. Hay que señalar que esta dimensión no es exclusiva de "teorías de la acción". Por ejemplo, en perspectivas que se alejan de la "comprensión interpretativa" como la de Niklas Luhmann, la sociedad entendida como sistema de comunicación opera en el ámbito del "Sentido" (1998b: 77-112).

104. La identificación de los significados con el ámbito de las intenciones, motivaciones y proyectos exclusivamente subjetivos ha sido cuestionada desde Max Weber pasando por Alfred Schütz hasta Anthony Giddens, de manera que uno de los "consensos" al que ha arribado la sociología es que el significado siempre es social (*Vid.* Girola, 2000). Incluso, aún de manera más tardía, la sociología coincide con la hermenéutica contemporánea de Hans Georg Gadamer en que el estudio de la "forma de vida" es el estudio de su lenguaje "ordinario" y que: "la comprensión es de carácter lingüístico" (Núñez, 2008: 124), es decir, social.

105. Pensemos por ejemplo en los contenidos de identificación que supone una "comunidad imaginada" como la nación: lenguaje, religión, símbolos nacionales como la bandera o el himno nacional, etc.

contexto "lugar de intercambio" significa que siempre nos movemos activamente, es decir, históricamente, entre las dos mencionadas esferas, y, por eso mismo, el filósofo habla de la naturaleza que actúa (*fungiert*). [...] El cuerpo humano está dotado de una indudable capacidad orientativa, de un saber moverse hacia finalidades concretas y establecidas con antelación (2005: 42).

En la tradición fenomenológica, otras vertientes expandieron este razonamiento a ligar, cuerpo, experiencia y Sentido. Es Maurice Merleau-Ponty quien abarca a cabalidad tal objetivo, para quien el cuerpo es el centro de su análisis de la percepción sensible (Entwistle, 2002: 45; Duch y Mélich, 2005: 144).¹⁰⁶ A diferencia del maestro, para este autor el punto de partida no es un ego trascendental sino los "sujetos encarnados" (Merleau-Ponty, 1957: 169). Bajo tal supuesto, los seres humanos no responden a una constitución trascendental de carácter metafísico, sino están encarnados, es decir, tienen cuerpo y son sensibles. Lo anterior significó la reincorporación de las personas en el mundo con sus cuerpos y sus movimientos en éste, además de precisar que éstas *son con otras* en el tiempo y el espacio, *cohabitan el mundo y constituyen su corporalidad en la coexistencia*, pues su mundo no es etéreo sino histórico.

Otros autores han señalado cómo en lugar de tomar la categoría de "intersubjetividad" husserliana, Merleau-Ponty hace referencia a la interrelación entre sujetos encarnados en términos de intercorporalidad (Crossley, 1995: 57-58; López, 1996: 210; Duch y Mélich, 2005: 150). Para Merleau-Ponty, la noción de intercorporalidad denota un vínculo carnal primordial entre los seres humanos (Crossley, 1995: 57). De esta manera, la experiencia en el mundo implica ser y sentir con otros: "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).

Uno de los ángulos de lectura que resultan sumamente significativos a la luz de la propuesta de Merleau-Ponty, es que su razonamiento permite dar anclaje a la existencia en el cuerpo. Para éste, las personas tienen cuerpo y están ubicadas con otras en situación, es decir, en determinadas coor-

106. Filósofo que por lo demás tendrá una influencia decisiva en autores como Pierre Bourdieu y el concepto de *habitus* (Crossley, 1995; 2001)

denadas espaciotemporales. De manera que existe un engranaje entre conciencia, cuerpo y sociedad en la medida en que "tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo" que también está con otros:

[...] hay que comprender nuestra condición de seres encarnados reduciéndola a la estructura temporal de ser en el mundo. En tanto que tengo "órganos de los sentidos", un "cuerpo", "funciones psíquicas" comparables a los de otros hombres, cada uno de los momentos de mi experiencia deja de ser una totalidad integrada, rigurosamente única, en que los detalles no existirían sino en función del conjunto, y me convierto en un lugar en que se entrecruzan una multitud de casualidades (*Ibid*: 90).¹⁰⁷

Alejándose de la herencia cartesiana, para este fenomenólogo el cuerpo no es un objeto que recibe impresiones del mundo exterior sino es un agente (Crossley, 1995: 44). El cuerpo deja de ser visto como un objeto biológico y deviene en condición existencial y social fundamental para estar en el mundo: "El hombre es una idea histórica y no una especie natural" (Merleau-Ponty, 1957: 187). Más no sólo ello, el filósofo francés manifiesta un rechazo abierto al dualismo mente y cuerpo e insiste en que el cuerpo nunca es tan sólo un objeto físico, sino y principalmente: "El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo" (*Ibid*. 88). En otras palabras, el cuerpo es la condición de posibilidad de ser y está arraigado en el mundo y su historicidad.

El cuerpo es entonces corporalidad en la medida en que a la vez que es producto de los significados sociales que se le atribuyen, es posibilidad de significar el mundo, pues éste tiene "capacidades perceptivas". De modo que "Nuestro acceso al mundo es a través de las percepciones que nos habilitan los sentidos corporales" (Duch y Mélich, 2005: 146). Dicha percepción sensible del mundo no es ciega sino atribuye Sentido. Con el cuerpo y su capacidad perceptiva se seleccionan aspectos significativos del mundo, por ejemplo, cuando vemos una película y la cámara enfoca

107 Así, en tanto ser encarnado, la condición del ser humano es histórica: "El hombre es una idea histórica y no una especie natural. En otras palabras, no hay en la existencia humana ninguna posesión incondicionada y, sin embargo, tampoco ningún atributo fortuito. La existencia humana nos obligará a revisar nuestra idea habitual de la necesidad y de la contingencia, porque la existencia es la conversión de la contingencia en necesidad en el acto de asumirla" (Merleau-Ponty, 1957: 187).

alguna parte u objeto, sólo en tanto el lente vaya alejándose podremos distinguir si se trata de un cenicero o la mano de un personaje, esto es porque la cámara "no tiene horizontes", en cambio mi *mirada* se fija en un fragmento del paisaje (Merleau-Ponty, 1957: 74). La mirada, a diferencia de la cámara tiene un horizonte de Sentido, y es por ello que para este autor: "Mirar un objeto es habitarlo" (*Ibidem*).

Desde tal perspectiva, mirar es algo más que una reacción fisiológica a la luz, pues los seres humanos sienten el mundo y no reaccionan ciegamente a éste. En otras palabras, son las personas las que ven y no sus ojos.¹⁰⁸ Al respecto la percepción de los colores resulta significativa, antropólogos de los sentidos han destacado cómo la sensibilidad cromática depende de muchos factores que no se ciñen exclusivamente a la fisiología.¹⁰⁹ David Le Breton lo expresa con claridad: "El hombre interpreta los colores, no los registra. Son ante todo categorías de Sentido y no resultan percibidos del mismo modo en las distintas sociedades humanas" (Le Breton, 2007: 80). En suma, el ámbito de análisis de Merleau-Ponty será justamente el de la percepción, y de ahí se desprende que los sentidos corporales son generadores de significados en el sentir, pues mirar, escuchar, tocar, oler y oír no son sólo reacciones físicas al entorno sino también formas de dar Sentido al mundo.

El razonamiento previo resulta fundamental en aras de explicar cómo se percibe sensiblemente a los extraños. Lo relevante de la argumentación merleau-pontyana es que el cuerpo y en particular su capacidad perceptiva, no recibe al mundo pasivamente, sino a partir de esquemas culturales que ha adquirido (Crossley, 1995: 47). La percepción es entonces una experiencia corporal, pero no física, sino se trata de una "experiencia sig-

108. Aunque en otro campo de discusión, igualmente para la nueva filosofía de la ciencia la visión no es solamente el hecho de tener una experiencia visual fisiológica sino una experiencia significativa: "La visión es una experiencia. Una reacción de la retina es solamente un estado físico, una excitación fotoquímica. Los psicólogos no siempre han apreciado las diferencias existentes entre las experiencias y los estados físicos. Son las personas las que ven no sus ojos. Las cámaras fotográficas y los globos del ojo son ciegos" (Hanson, 1967: 81).

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

nificativa" (*Ibidem*). Desde una perspectiva aparentemente distante de dicho ángulo, el estructuralismo de Mary Douglas coincide con la idea de que la percepción sensible está mediada por esquemas clasificatorios o *schemas*:

Percibir no consiste en permitir pasivamente a un órgano —digamos la vista o el oído— que reciba de afuera una impresión prefabricada, como paleta que recibiese manchas de pintura. [...] En tanto que perceptores seleccionamos de entre todos los estímulos que caen bajo el área de nuestros sentidos aquellos que únicamente nos interesan y nuestros intereses están regidos por la tendencia a hacer configuraciones a veces llamados *schema* (Douglas, 1973: 55).

En el mismo sentido David Le Breton arguye cómo:

Si las percepciones sensoriales producen sentido, si cubren el mundo con referencias familiares, es porque se ordenan en categorías de pensamiento propias de la manera en la que el individuo singular se las arregla con lo que ha aprendido de sus pares, de sus competencias particulares de cocinero, de pintor, de perfumista, de tejedor, etc., o de lo que sus viajes, sus frecuentaciones o sus curiosidades le han enseñado (2007: 24).

Así, un razonamiento que arranca con Merleau-Ponty posibilita abandonar el lugar neutro de los sentidos corporales que le había otorgado la epistemología clásica.¹¹⁰ Esta visión postulaba que los sentidos eran únicos, como si entre la realidad y el sujeto de conocimiento no hubiese ningún tamiz cultural, social e histórico. Con Merleau-Ponty podía afirmarse que la percepción no es la correspondencia directa del sujeto con la realidad, la percepción no es ajena a la *interpretación* pues al percibir, también atribuimos significados, no vemos, *miramos*:

La percepción no es la huella de un objeto en un órgano sensorial pasivo, sino una actividad de conocimiento diluida en la evidencia o fruto de

110. La perspectiva epistemológica más representativa la encabeza el empirismo inglés, para el que las cosas son cognoscibles sólo gracias a la percepción de los sentidos (Locke, 1982; Hernández, 2005: 56-66).

la reflexión. Lo que los hombres perciben no es lo real, sino ya un mundo de significados (Le Breton, 2007: 22).

Además, según Nick Crossley otro de los aportes de esta perspectiva es que nos permite identificar dos aspectos del cuerpo, éste es sintiente y sensible. Es decir, *mira y toca*, pero también puede ser *mirado y tocado*. Es más que un objeto al que se miramos, es a la vez un sujeto que mira (1995: 46). Tomando una fórmula simmeliana podemos decir que el cuerpo *hace y padece*: miro el andar extraño de los otros y ello altera mi sensibilidad. Dicho referente será fundamental a la hora de abordar la copresencia situacional donde los cuerpos y los afectos se condicionan recíprocamente y permiten la emergencia del extraño.

En el caso de la forma social del extraño que aquí se suscribe, el cuerpo es afectado a través de los sentidos corporales por la presencia de aquél que no comparte e incluso violente, ciertas expectativas de percepción; las consecuencias de ello serán las de un extrañamiento sensible en la interacción. Y es que la percepción sensible del mundo se convierte en sensibilidad y ello supone, tal y como se verá más adelante, que la sociedad constituye la membrana que establece qué es lo que se considera bueno, agradable, respetable y tolerable. En otras palabras: *siempre existe una carga de Sentido al sentir, cuando sentimos también significamos al mundo.*¹¹¹

La relación entre Sentido y cuerpo, se cristaliza en una forma de conocimiento del mundo que, como vimos con otros autores, puede denominarse conocimiento práctico. En el cuerpo se condensa un tipo de saber, una "perspectiva preobjetiva que es justamente lo que llamamos ser en el mundo" (Merleau-Ponty, 1957: 86), pues mediante él nos sabemos en el mundo. De la misma manera que a partir del acto de *epojé* schutziano no se cuestionan las parcelas de la vida cotidiana ni se pone entre paréntesis el mundo, para Merleau-Ponty tampoco en relación al cuerpo se necesita una percepción clara y articulada del mismo, simplemente hacemos uso de nuestro cuerpo. No es necesario decir "pienso que tengo un cuerpo" sino simplemente se tiene, el cuerpo "se nos da de golpe", a menos que

111. "En realidad, los reflejos mismos nunca son proceso ciegos: se ajustan a un "sentido" de la situación, expresan nuestra orientación hacia un "medio de comportamiento" (Merleau-Ponty, 1957: 85-86).

exista una enfermedad neuromotora.¹¹² Nos basta con tenerlo "a disposición" (*Ibid.* 88), nos basta ser con el cuerpo y existir con éste: "el cuerpo es la existencia coagulada o generalizada, y la existencia una encarnación permanente" (*Ibid.* 182). Esta encarnación permanente se manifiesta en las actividades realizadas cotidianamente, pues ahí, en el "mundo de la vida cotidiana" no tenemos un cuerpo sino la "situación del cuerpo frente a sus tareas" (*Ibid.* 108). Es por lo anterior que tal y como señala Crossley, la percepción del mundo no es algo pasivo sino está involucrado en la práctica (1995:48).

En tales términos puede decirse que en el cuerpo se sedimenta ese conocimiento práctico que ya habían enfatizado otros fenomenólogos: de esta manera puede advertirse que el *suelo a partir del cual es posible una orientación práctica en el mundo, es el cuerpo entendido como corporalidad*. Es a partir de éste donde se dibuja el *horizonte de familiaridad* con que contamos, es el *lugar* y la condición de posibilidad para la práctica misma. Puede 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 (*Ibid.* 114).

Tal *saber hacer* intencional pero sin intención, que se manifiesta con los movimientos del cuerpo implica, lo que Pierre Bourdieu llamará "conocer por el cuerpo" (1999b). De este modo, en el cuerpo está encarnado un tipo de saber, que nos inscribe en la familiaridad del mundo:

De esta manera hay también un "mundo de los pensamientos", es decir, una sedimentación de nuestras operaciones mentales, que nos permiten

112. Merleau Ponty establece el contraste que puede existir entre una persona común y corriente y quien padece enfermedades del sistema nervioso y la coordinación corporal. Para realizar los movimientos el enfermo explica "esta es mi mano derecha", etc. En cambio para un "normal" el cuerpo se nos da de golpe (Merleau-Ponty, 1957: 140).

poder contar con nuestros conceptos y nuestros juicios adquiridos, como con cosas que están allí y se dan globalmente, sin que tengamos necesidad a cada paso de rehacer su síntesis (Merleau-Ponty, 1957:141).

La sedimentación corporal de estas operaciones puede ilustrarse con el hábito, es decir, con aquello que se realiza "como un saber que está en las manos" y sin cavilación alguna. El hábito señala Merleau-Ponty no es una actividad ni instrumental ni reactiva sino *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" (*Ibid.* 157).

Como se ve, a la pregunta de ¿cómo es posible que se tenga a mano los complejos provistos de Sentido? Puede responderse que no es por un automatismo (ciego) físico, sino por un *saber* que está en el cuerpo, metafórica y literalmente en las manos. El movimiento en el espacio es primordial ya que las personas no solo tienen cuerpo sino se mueven con éste, y a partir de dichos movimientos es que tienen una percepción particular del mundo, una experiencia contextual de éste. Así, entender la familiarización con el mundo a través del cuerpo lleva a Merleau-Ponty a darle otro significado a la noción de Sentido:

Lo que hemos descubierto por el estudio de la motricidad, es en resumen, un nuevo sentido de la palabra "sentido" [...] La experiencia del cuerpo nos ha obligado a reconocer una imposición de sentido que no es la que ejecutaría una conciencia constituyente universal, sino que se trata de un sentido que se adhiere a determinados contenidos (*Ibid.* 160-161).

El cuerpo comprende, organiza y ordena el mundo. Los canales de comprensión del mundo no pasan por una suerte de conciencia a-histórica, sino por el cuerpo frente a sus tareas, en éste se deposita un tipo de saber que orienta en el mundo y familiariza con el mismo:

Decíamos más arriba que es el cuerpo quien "comprende" en la adquisición del hábito. Esta fórmula parecerá absurda, si comprender es subsistir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero preci-

samente el fenómeno del hábito nos invita a rectificar nuestra idea de "comprender" y nuestra idea de cuerpo. Comprender es experimentar el acuerdo entre aquello a que apuntamos y aquello que nos es dado, entre la intención y la efectuación —el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo" (*Ibid.* 158).

Con Merleau-Ponty, entender la "comprensión" desde la corporalidad se convierte en una posibilidad teórica. Aún cuando puede decirse que con las nociones de "actitud natural" y conocimiento práctico propuestas por Alfred Schütz, se había recuperado cierto interés por re-plantear el problema de la "comprensión", dicha perspectiva no contribuyó directamente en señalar su incardinación corporal (in-corporación). En este sentido, el sujeto de la comprensión era la conciencia socialmente informada de las personas. Gracias a Merleau-Ponty, la "comprensión" que originalmente aparece como un ejercicio de la conciencia descorporeizada trasciende sus fronteras para incluir otras formas de Sentido: "Mi cuerpo tiene su mundo, o comprende su mundo, sin tener que pasar por "representaciones", sin subordinarse a una "función simbólica" u "objetivante" (*Ibid.* 153).

Con las consideraciones precedentes queda claro que el problema no radica en negar la dimensión simbólica, lo que se establece es, que ésta no opera en el vacío sino en complicidad con la propia corporalidad. Incluso, como dirá Bourdieu, las representaciones para ser operativas requieren de su instalación en el cuerpo:

La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física; pero esta magia sólo opera apoyándose en unas *disposiciones* registradas, a la manera de unos resortes, en lo más profundo de los cuerpos (Bourdieu, 2003: 54).¹¹³

113. Por ejemplo, la idea de femineidad en la sociedad occidental supone, entre otras cosas, la "técnica corporal" de "aprender a andar con tacones". Al mismo tiempo, moverse y caminar de cierto modo puede no coincidir con lo que los otros esperan en términos de sus propias disposiciones, como veíamos con Said, la "representación" de Oriente que tenían en Occidente, suponía que el "andar oriental" era desordenado y sin sentido.

En el mismo sentido razonaba Merleau-Ponty: "La función simbólica o la función de representación está, desde luego, por debajo de nuestros movimientos, pero no es un término último de análisis, descansa a su vez, sobre cierto suelo, y el error del intelectualismo es dejarla reposar sobre sí misma" (1957: 134). Así, la dimensión material/corpórea de las pautas interpretativas nos lleva a afirmar que el cuerpo funciona como recurso de Sentido. Bajo esta perspectiva es posible identificar los siguientes aspectos de la relación entre Sentido y cuerpo:

1. El cuerpo es más que un referente fisiológico con vísceras y nervios, también es corporalidad. Lo anterior significa que si bien tenemos un cuerpo que en última instancia muere —pues como dice Alain Corbin todos somos "cadáveres venideros" (Corbin, 2005: 15)—, con la tradición fenomenológica es posible trascender una concepción estrictamente instrumental del cuerpo como algo que se tiene, sino afirmar que *somos* con el cuerpo en el mundo, y más aún, interpretamos y le atribuimos significados al mundo. Con Merleau-Ponty es posible considerar que la percepción sensible es una experiencia corporal pero no física sino significativa.
2. La "comprensión" del mundo es posible desde la corporalidad. Pues en el cuerpo se inscribe una capacidad de orientación que permite movernos en una situación determinada y con un Sentido. Ello es algo que no cuestionamos ni hacemos parte de un discurso que indique por qué orientamos al cuerpo de cierta forma y no de otra. Nadie señalaría el tipo de cálculo realizado para no chocar con las personas en la calle. Tampoco podría señalarlos cómo midió la distancia prudente para preguntar la hora a un transeúnte anónimo. Sin embargo estos recursos de Sentido son eficaces y oportunos en la vida cotidiana, quebrarlos pone en evidencia la construcción social de su aparente naturalidad.
3. El cuerpo comprende al mundo en la medida en que la "comprensión" requiere de un conocimiento práctico y tiene en éste a uno de sus principales soportes, su más fecundo suelo a partir del que se siembra el Sentido. Si lo cuestionáramos o pusiéramos, en duda no podríamos actuar prácticamente en el mundo. Además, a la vez que producto del

Sentido, el cuerpo produce Sentido. En dicho tenor podemos decir que la relación entre Sentido y cuerpo es una relación de condicionamiento recíproco, en la medida en que es *causa y efecto* al mismo tiempo. Por ejemplo, la percepción sensible del mundo es mediadora en la generación de significados: mirar, escuchar, tocar, oler y oír no son sólo reacciones físicas al entorno sino producen y determinan duramente el Sentido de las interacciones.

En consecuencia, el cuerpo tiene un papel capital en la relación que se desarrolla con los otros y más específicamente con los extraños, ya que estos últimos son posibles en la medida en que suponen una perturbación de los *horizontes de familiaridad sensibles*. Tal perturbación representa una irritación al sentido práctico con que operamos en el mundo. Ahora bien, si con Merleau-Ponty podemos afianzar la relación entre la generación de experiencias con Sentido y el cuerpo, cabe avanzar todavía más y preguntarse por las condicionantes sociales que lo hacen posible.

El Sentido social del cuerpo

Si en la vida diaria las personas se orientan a partir de las pautas interpretativas, es preciso señalar cómo es que éstas se arraigan en los cuerpos y están a *disposición* más allá de las biografías particulares. Para ello he considerado la referencia a un orden analítico que puede ser denominado "orden de las disposiciones", en éste se enfatiza cómo los modos de ser permanecen de forma soterrada pero *disponible* para las personas en su diario acontecer. Ciertos marcos sociológicos han develado cómo es que lo social opera de forma duradera, subterránea, pero eficaz y práctica una vez que llega al cuerpo. En tal sentido, el término "disposiciones" abreva de la definición de *habitus* de Pierre Bourdieu, entendido como un "sistema de disposiciones duraderas y transferibles" (1991: 92). En tanto dimensión constitutiva del *habitus*, por disposiciones podemos entender las inclinaciones, tendencias e inercias a percibir y sentir de una manera y no de otra. Dichas inclinaciones, tendencias y formas de ser, han sido modeladas e incorporadas por las personas dependiendo de sus condiciones objetivas de existencia y su trayectoria social (Corcuff, 1998: 33; Bourdieu, 1991, 2003, 2004).¹¹⁴

Este nivel permite comprender por qué las personas *sienten de una forma y no de otra* y cómo ello se deriva de un proceso sociohistórico que constituye ciertas *formas de sentir y percibir con el cuerpo*. Tal y como veremos más adelante aún cuando Bourdieu resulta esclarecedor en la explicación de los procesos arriba señalados, la lectura en clave corporal a la obra de Norbert Elias igualmente posibilita la explicación de la modelación del cuerpo como algo socialmente diferenciado y automáticamente disponible para cada una de las personas. Frente a la escisión entre el *cuerpo* y la *mente*, y sus derivados,¹¹⁵ Elias propone estudiar la correlación entre las *estructuras de la sensibilidad* y las *estructuras sociales* (Vid. León, 2005: 101). A partir de su conocida teoría de la civilización, Elias señala cómo para el caso de la sensibilidad en Occidente, tanto las transformaciones del comportamiento, el aumento de la sensibilidad, el autocontrol de las emociones, así como el decoro del cuerpo, implicaron un correlato con ciertas condiciones y transformaciones sociohistóricas. Estas últimas permiten comprender por ejemplo, que Luis XIV pudiera recibir a sus ministros sentado en el inodoro sin sentir vergüenza. Con tal estudio se hace evidente cómo la administración de las funciones corporales, el ocultamiento de nuestros olores, la vergüenza y el pudor, son aspectos que no han estado de una vez y para siempre en la vida de las personas, ni en las "expectativas" de sensibilidad (Vid. Galindo, 2002: 232).

Aún cuando no puede considerarse que Elias tematizó específicamente el problema del cuerpo y su papel en el *horizonte de familiaridad* de la vida cotidiana, su sociogénesis y psicogénesis del proceso civilizatorio plantea la interrelación de los modos de comportamiento con ese saber práctico, cuyo ejercicio define los límites de lo que es propio y extraño. Por ejemplo, el hecho de que una princesa bizantina en el siglo XI hubie-

se sido duramente cuestionada por el uso del tenedor, suponía un práctica extraña ante lo que podemos llamar, *horizonte de familiaridad sensible* de la época. Tuvieron que pasar cinco siglos para que ello se convirtiera en una necesidad social que se manifestaba en los manuales del buen comportamiento en la mesa (Elias, 1994: 114).

En este sentido puede decirse que Elias da cuenta de un fino mecanismo mediante el que la sociedad se instala en el "orden de las disposiciones", esto es en la sensibilidad, incluso en la apreciación generada por los sentidos corporales como el olfato y las emociones construidas socialmente. Es decir, más allá de las biografías y la interacción se constituye un conocimiento social de cómo debe comportarse nuestro cuerpo, un *conocimiento práctico* transmitido por los *predecesores* y que se *inscribe* en el propio cuerpo. Sentimos vergüenza si en una comida un bocado cae accidentalmente de nuestras comisuras, pero las formas de comportamiento en la mesa, así como el conocimiento de aquello por lo que debemos tener o no vergüenza, no emergen de dicha interacción sino de una economía emocional compartida que se va adecuando según las generaciones, posiciones y de forma paralela a los reacomodos y transformaciones sociales. En suma, la perspectiva eliasiana permite establecer cómo las referencias aparentemente subjetivas no dependen sólo de las biografías y las interacciones. Para este autor, el desprecio, el asco, la vergüenza y el miedo, no son emociones innatas o sólo situacionales, sino obedecen al paso lento de la historia instalada en el orden sensible de las personas, en el estómago, el corazón o los músculos faciales (Vid. Elias, 1990; León, 2005).

Pese a dichas contribuciones, es gracias a Pierre Bourdieu que puede afinarse la reflexión respecto a cómo es que más allá de la biografía y la interacción, se constituye un conocimiento social que indica cómo debe comportarse nuestro cuerpo. Sin negar sus filiaciones con la fenomenología, Bourdieu hace una lectura crítica de ésta y da cuenta de la relación entre cuerpo y Sentido más allá de la experiencia subjetiva. Para ello, revalora el papel del conocimiento práctico y la certeza del mundo ordinario:¹¹⁶

114. Una exposición sucinta de este nivel aparece en Sabido, 2010.

115. En *Teoría del símbolo* este autor señala que: "Los procesos biológicos y sociales muestran una dependencia mutua; se encajan uno en otro cuando los seres humanos aprenden por primera vez un lenguaje" (Elias, 1991b: 56). Para hablar, los seres humanos requieren de un desarrollo anatómico específico. Lo interesante es que esas pautas sonoras emitidas por el aparato vocal se captan como símbolos, se producen, comunican y transmiten como conocimiento por generaciones. Es decir, en términos evolutivos el aparato vocal humano se desarrolló de tal modo que anatómicamente un sujeto puede producir pautas sonoras. Pero el hecho de que los lenguajes puedan cambiar nos hace ver que el desarrollo social no está determinado por el acontecimiento evolutivo.

116. Como bien señala Moreno Pestaña, para interrogar sociológicamente al cuerpo Bourdieu transformó aquellos conceptos heredados de su formación filosófica en instrumentos de producción y organización científica de datos empíricos (Moreno, 2004:

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).

Desde un ángulo de lectura sociológico, para este autor el déficit del enfoque fenomenológico consiste en que si bien puede dar cuenta de la experiencia ordinaria, no establece las condiciones sociales de posibilidad de la misma:

[...] 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 (*taken for granted*): 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 (*Ibidem*).¹¹⁷

143; Bourdieu, 2006: 75). En ese contexto no es casual la influencia de la fenomenología en su propuesta —si bien existe un fuerte cuestionamiento a las filosofías del sujeto en las que incluye la fenomenología—, ya que Bourdieu reconocerá la obra de Husserl, Schütz y Merleau-Ponty en tanto plantearon por primera vez la experiencia ordinaria de lo social (Bourdieu, 2000: 18, 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 entre de la relación entre el agente y el mundo" (*Ibid*: 23).

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

Las preguntas que Bourdieu hace a la fenomenología son: ¿Cómo es posible que el "mundo de la vida" sea el mundo donde todo es *disponible*? ¿Desde dónde y cómo es posible tal disponibilidad? Este autor 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. El mundo resulta dado, supuesto y natural, y por lo mismo *disponible*, en la medida en que la experiencia ha sido formada de determinada manera y no de otra.¹¹⁸ Al igual que Elias, Bourdieu es muy preciso al afirmar que aceptamos como natural, dado y familiar un olor, el acento de una lengua, un movimiento, un gusto, porque se han convertido en una "segunda naturaleza"¹¹⁹ y coincide con lo que socialmente esperamos:

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, 1999b: 180).

Las repercusiones de tal razonamiento posibilitan que este autor de un viaje al problema de la acción social y al Sentido como algo práctico y socialmente constituido. Desde su enfoque se destaca que la comprensión inmediata del mundo está dada en la predisposición del agente que comprende, pues desde que nace ha estado expuesto al mundo social. Así, el concepto de acción social puede ser releído desde otra idea de Sentido que Bourdieu denominada Sentido práctico y que implica sin más, el

118. Aquí cabe recordar cómo Max Scheler ya había acuñado el término de "concepción del mundo relativamente natural" (*relativnatürliche Weltanschauung*) para remarcar el hecho de cómo el conocimiento se da en la sociedad y en circunstancias históricas específicas que orientan la experiencia individual, sin embargo, para el individuo este conocimiento asume la apariencia de una manera "natural" de contemplar el mundo (Berger y Luckmann, 1995: 22).

119. El término "segunda naturaleza" también tiene relación con aquello que Hegel denominó "eticidad" (*Sittlichkeit*) es decir, cierta forma en la que las costumbres se inscriben en las formas de ser de una sociedad y se convierten en disposiciones: "En la simple identidad con la realidad de los individuos lo Ético aparece como el modo universal del obrar de los mismos —como costumbre—: el hábito de lo Ético se convierte en segunda naturaleza" (Hegel, 1980: 153, Parágrafo § 151; Bourdieu, 1996: 25; Elias, 1998: 202).

Sentido del cuerpo. Tras las huellas de Merleau Ponty, 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 intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión" (*Ibid.* 180).¹²⁰ En tal sentido Bourdieu afirma que:

El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia 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 (*Ibid.* 188).

La percepción de naturalidad del mundo familiar es posible en tanto que todo lo que se hace en éste es razonable, necesario y con Sentido. La apariencia de tal naturalidad se relaciona con la forma en que arbitrariamente la sociedad se ha incardinado y sus regularidades se han vuelto parte de nuestro cuerpo, de nuestras disposiciones:

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 elaboradas por el mundo (*Ibid.* 180).

Las repercusiones de la argumentación de Bourdieu son notables, pues cuestiona a toda la tradición de pensamiento iniciada por René Descartes que consideró al cuerpo como un obstáculo para el conocimiento y al

120. Esto no significa que las acciones sean "irracionales", 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).

mismo tiempo un accesorio secundario para la generación de Sentido.¹²¹ Al igual que la tradición fenomenológica, Bourdieu establece un distanciamiento frente a las distinciones cuerpo y mente (*Vid. Ibid.* 76-177), así reivindica al conocimiento práctico vs. la visión mentalista del conocimiento. Sin embargo, más allá de la fenomenología, Bourdieu establece la condición social de dicho conocimiento práctico. Las categorías con las que pensamos y conocemos el mundo, están inscritas en el cuerpo y en nuestro sentir, en un tipo de orden que es corpóreo-afectivo porque las hemos incorporado desde el nacimiento, a partir de aprendizajes lentos e imperceptibles. Lo anterior permite dar un paso adelante de Merleau Ponty, pues desde tal razonamiento se establece no sólo que existe una percepción de la realidad con Sentido, sino una percepción social que implica la incardinación de clasificaciones y jerarquías sociales en los esquemas de percepción de las personas. La sedimentación de ese saber está depositada en el cuerpo y se relaciona con una sociedad diferenciada, clasificada y jerarquizada que trasmite dichos esquemas de percepción desde el nacimiento de cuerpos igualmente diferenciados. De esta manera subraya el autor:

El sentido práctico, necesidad social que deviene naturaleza, convertido en principios [*schemes*] motores y 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 relevan 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)

Así, las prácticas se orientan exitosamente en la vida social en tanto se ha *incorporado* de una manera no consciente lo que es pertinente hacer según determinadas situaciones: cómo comer, pararse, saludar, responder, presentarse, alejarse o reaccionar ante lo que socialmente se ha definido como anormal, anti-natural y repugnante Las regularidades establecidas

121. Desde la perspectiva cartesiana se consolida la dicotomía mente/cuerpo que el pensamiento Occidental hereda de los griegos. Además con el modelo de Descartes el cuerpo resulta ser un epifenómeno indigno siquiera de ser pensado (*Vid. Le Breton*, 1995: 68-72).

socialmente se infiltran hasta en los músculos, los nervios y las emociones. Como diría Elias, las regularidades y coacciones sociales se convierten en automatismos corporales que establecen no sólo qué debe hacerse o decirse en determinada situación, sino qué sentir y cómo debe portarse el cuerpo. En este sentido tanto con Norbert Elias como con Pierre Bourdieu es posible ver cómo existen ciertas "disposiciones duraderas", esto es inclinaciones, a pensar, sentir, actuar de cierta manera y no de otra. Para sintetizar este apartado, puede decirse que:

1. Si tras el aporte de la fenomenología ha podido suscribirse cómo el cuerpo no es algo dado de manera natural, con una criba sociológica es posible afirmar que el cuerpo es una especie de tiro al blanco en el que se naturaliza lo social. En el cuerpo y sus automatismos, se activan sin intención, las atribuciones y lógicas que han sido construidas y que por ello son arbitrarias, pero aparecen como si fueran naturales, dadas e inamovibles. En el cuerpo se inscriben de forma duradera y a muy largo plazo, las estructuras sociales con sus jerarquías y valoraciones. Ello es lo que posibilita que las diferencias sociales aparezcan como si se tratasen de cosas de la naturaleza.
2. La comprensión del mundo es posible también desde la corporalidad tal y como advierte la fenomenología, más no por algo inherente al sujeto, sino porque desde su nacimiento el cuerpo ha estado expuesto al mundo que le proporciona tales esquemas interpretativos corporeizados. Éstos últimos han sido constituidos por cadenas generacionales que transmiten como *ser y hacer*, como establecer "umbrales de sensibilidad" así como la intensidad, duración y expresividad de diversas emociones y estados afectivos, tales como el agrado, desagrado, desprecio, repulsión, orgullo, vergüenza o asco.
3. Producto del Sentido y productor del mismo, lo social se convierte en *segunda naturaleza* en el cuerpo y mediante este proceso se afirman o se (re)producen formas de relación con los otros. De modo que aquello que se realiza de manera no pensada y que nos hace sentir inmersos en la familiaridad del mundo, es la reactualización de formas sociales de sentir.

Hasta aquí, la tesis a desarrollar consiste en ver cómo para el caso de la experiencia de lo extraño, ésta trastoca lo que puede denominarse un *horizonte familiar sensible*. Una de las mediaciones para llegar a ello se hace posible con la categoría propuesta por León "ontología cultural", que armoniza no sólo con la idea de la constitución sociohistórica de la sensibilidad sino y principalmente, con el papel de ésta en la constitución del problema del sentido ajeno. Al respecto León señala:

Con el término "ontología cultural" se está pensando en una serie de cosas como las siguientes. En primer lugar, en un tipo de fenómenos y experiencias que no se refieren a tramas "simbolizadas" y de interpretación tales como la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, el universo, el cosmos o las fuerzas numinosas. Se trata más bien de la forma cómo dichas situaciones pasan por el tamiz de una estructura de sensibilidad, que una comunidad y sus miembros *vivencian en sí mismos*, como parte de sus propia consustancialidad (León, 2005: 99).

Así pues, con esta noción se hace referencia a los *modos de ser* culturalmente hablando, que suponen formas de *saber sentir, estar, saber hacer, saber vivir*, donde: "A través de ellas [de las competencias ontológicas] se expresan los procesos de modelación cultural de los sentidos físicos y demás mecanismos somáticos, fisiológicos que intervienen en los procesos perceptuales y respuestas emocionales y afectivas" (*Ibid.* 101). Bajo tal perspectiva se explicita que aquel *saber hacer* del que hablaba Merleau-Ponty es sin más un saber hacer culturalmente constituido. Más no sólo ello, en términos de cómo este determina en gran medida la relación con lo *ajeno*, la autora remarca cómo:

[...] el manejo de mecanismos de interpretación, es insuficiente para poder penetrar el ámbito de sentido de un campo vital ajeno al nuestro, ya que podemos no tener la capacidad y competencias necesarias para colocarnos en otra estructura de sensibilidad y configuración ontológica" (*Ibid.* 114).

Si el cuerpo produce Sentido de lo familiar, cualquier persona que se coloque fuera de este horizonte familiar, ya sea por su comportamiento o

aparición, no sólo trastoca el nivel simbólico, sino irrumpe el orden de la sensibilidad. Por ejemplo, tal y como se verá más adelante, la manifestación del desagrado y repulsión se relaciona con aquel o aquellos que han roto las expectativas de sensibilidad. Ahora bien, llegados a este punto cabe ahora preguntarse si el horizonte de familiaridad sensible trastocado sólo supone el desagrado o si también involucra procesos de evaluación más complicados. Es decir, ¿Qué significa sentir en el marco de la forma social del extraño? ¿Cómo se relaciona la sensibilidad con los valores? Lo anterior nos permite avanzar en el siguiente apartado para encarar dichas cuestiones.

3. Sentido, sentir y sociedad

Generalmente la palabra *sentir* hace referencia a la capacidad de percibir sensaciones con los sentidos o alteraciones del cuerpo relacionadas con uno mismo; también es la capacidad de emocionarse así como ser afectado con y por los otros. Decimos siento frío, miedo, resentimiento, asco, vergüenza, o bien, atribuimos tal sentir a un estado propio, como cuando señalamos me siento triste, avergonzada, asqueada. Como han señalado Marina y López, etimológicamente el verbo sentir (del latín clásico *sentire*) significa percibir con los sentidos o ser afectado por algo. Sin embargo, la palabra sentir tiene un participio complejo "Sentido", y éste a su vez puede significar: a) un órgano sensorial (por ejemplo el sentido del olfato, la vista, el tacto), b) el significado de algo (el sentido de un gesto), c) dirección hacia algo (el sentido de la calle) (Marina y López, 2005: 51). Además de ello la palabra sentir se relaciona con toda una "familia léxica" que incluye percepciones sensibles, sentimientos, sensaciones, sensibilidades, afectividades, emociones (*Ibidem*).

Bajo toda esta gama de posibilidades semánticas se requiere delimitar un recorte analítico que responda a la pregunta: ¿Cómo puede acotarse sociológicamente el problema del sentir? Como se ha establecido en páginas anteriores, es preciso acudir a un descentramiento del sujeto y mostrar no lo que los hombres sienten sino, parafraseando a Goffman, lo que las situaciones hacen sentir (*Cfr.* Goffman, 1991; Collins 2009). Sabemos que sólo las personas sienten, sin embargo para que un sentimiento sea

experimentado y expresado, dependerá no de un solo individuo sino de un saber afectivo socialmente condicionado (Le Breton, 1999: 117). Este saber afectivo lo otorga el grupo, la posición que se ocupa al interior de éste, la cultura y/o el género al que se pertenece. Maurice Halbwachs lo expresó con singular maestría:

Somos nosotros quienes los experimentamos [los estados afectivos]; pero en un mundo en el que vivimos sin cesar en contacto con los demás, dichos estados afectivos sólo pueden perdurar y desarrollarse a condición de presentarse bajo formas que les permitan ser comprendidos, si no aprobados y alentados, por los medios sociales de los que formamos parte. De ahí deriva que su intensidad, su naturaleza y su orientación estén más o menos modificadas (Halbwachs, 2008: 36).

Más allá de nuestras biografías se constituye un conocimiento social de cómo debe comportarse nuestro cuerpo y además, aprendemos 'normas emocionales' que presentan cómo y qué debemos sentir en cada situación social: "Las normas [emocionales] indican la *intensidad*, la *dirección* y la *duración* del sentimiento" (Bericat, 2000: 160). Inclusive es posible sentir una emoción intensamente y al mismo tiempo, saber autocontenerse en la interacción, de manera que nuestros rostros no revelen ni una sombra de determinadas emociones (Elias, 1996: 142). No somos "idiotas emocionales" que repetimos las normas del sentir grupal, pero la cultura afectiva de la que disponemos brinda esquemas de acción y experiencia afectiva de cierto modo y no de otro.

Parafraseando a Karl Mannheim, puede decirse que es indiscutible que sólo el individuo es capaz de sentir. No existe una entidad metafísica, como sería el "sentir del grupo" que siente por encima y por debajo de los individuos o cuyos sentimientos el individuo se limita a reproducir. Sin embargo, sería un error deducir de esto que todo lo que un individuo *siente* tienen origen en él mismo y que pueden explicarse adecuadamente a base sólo de la experiencia de su propia vida (*Cfr.* Mannheim, 2004:34). Es por ello que cualquier contenido del sentir "[...] solamente puede ser comprendido en referencia a algún modo de sociedad" (Fernández, 2000: 23).

Durante mucho tiempo –al igual que el estudio del cuerpo– las emociones y en general los estados afectivos, quedaron al margen de la socio-

logía o posicionados de manera residual; como es el caso del tipo de "acción afectiva" en la sociología de Max Weber, la "vida del espíritu" en las ciudades de Georg Simmel, la "efervescencia colectiva" en Émile Durkheim o la "orientación catéctica" en la propuesta de Talcott Parsons. Actualmente esta situación ha cambiado y somos testigos de cómo el análisis sociológico de las emociones y la afectividad adquiere cada vez más consistencia y está en diálogo permanente con otras disciplinas e inaugura campos de investigación notables.

En aras de establecer un recorte analítico en este escrito, por sentir se hace referencia a la "percepción social sensible" de los otros, posible por los sentidos corporales y su afectación en la copresencia de dos o más personas en determinada situación social. En otras palabras, el ámbito del sentir se limita a la copresencia de cuerpos, misma que permite intercambios y formas de relación afectivas ("valencias afectivas") derivados de dicha conjunción de la presencia y reciprocidad mutua. Tal experiencia sensible no es neutra ni pura, ni es mera reacción sin Sentido ante la presencia de los demás. Es preciso establecer cómo es su Sentido, cómo algo aparentemente individual y personal se relaciona con jerarquías sociales, y cómo se articula con el problema del extraño que hemos planteado.¹²²

Sentir con Sentido.

En el desfile de antinomias del pensamiento occidental, si el cuerpo contaba con poderosos rivales como la conciencia, el espíritu o la mente, para el caso del sentir, el contrincante efectivo era la razón. En la semántica del proyecto racionalista cartesiano, el ámbito afectivo y emocional se plegaba a la irracionalidad, y además de ello al espíritu femenino (Williams y Bendelow, 1996: 127). Sentir era el lugar del sin Sentido, la sin razón y de paso, también de la "inferioridad" femenina.

122. He agrupado bajo el término afectividad a los términos 'emociones', 'sentimientos', 'afectos' o 'pasiones'. Si bien son términos distintos y sus definiciones son variadas, en lo particular interesa establecer el tipo de *vínculo afectivo* que la copresencia genera. La posibilidad de pensar en las emociones, sentimientos y afectos como posibles *vínculos* más allá de estados subjetivos, fue desarrollada por Norbert Elias bajo la noción de "valencias afectivas". El objetivo de esta categoría se relaciona con el intento por acabar con la imagen de un homo clausus y mostrar el carácter abierto y co-dependiente de las personas: "Sólo se adquiere una visión más completa cuando se integra en el ámbito de la teoría sociológica las interdependencias personales y sobre todo las vinculaciones emocionales de los hombres como eslabones de unión de la sociedad" (Elias, 1999a: 165).

Si Merleau-Ponty cuestionaba la antinomia entre Sentido y cuerpo para establecer cómo la corporalidad es un vehículo del Sentido, en la misma sintonía Jean Paul Sartre –fenomenólogo al fin–, rebatía cómo si bien para algunos el ámbito afectivo "suele ser considerado como un desorden sin regla", poseía en realidad "[...] un significado propio y no puede aprehenderse en sí mismo sin la comprensión de ese significado" (1973: 130). Igualmente, desde una antropología filosófica particular, Max Scheler apuntalaría un proyecto similar cuyo objetivo consistía en demostrar que el sentir tiene Sentido.¹²³ Conviene tener en cuenta alguna de sus consideraciones para comprender el Sentido del sentir.

Sentir no es algo sin Sentido, recalca Max Scheler.¹²⁴ Sentir no es sólo una reacción orgánica, sino es al mismo tiempo un acto cognitivo y evaluativo, es decir: "El "sentir" es así un acontecer con sentido y por ello susceptible de ser "satisfecho" o "insatisfecho"" (Scheler, 2003: 32-33). Para Scheler la experiencia de sentir se relaciona con los valores.¹²⁵ No es casual que Scheler recupere la metáfora pascaliana de las "razones del corazón", para explicar cómo el sentir supone un ámbito de producción de Sentido con derecho propio, pues con esta frase –interpreta Scheler–

123. La fenomenología no ha sido la única tradición filosófica que ha tratado de conciliar las dupla mente/emociones. Existen diversas posturas filosóficas que señalan cómo las emociones son complejos estados mentales y no meramente fisiológicos; algunos autores hablan de cinco tipos de enfoque: a) las teorías de la sensación (David Hume), b) las teorías fisiológicas (René Descartes y William James), c) las teorías conductuales (Charles Darwin), d) las teorías evaluativas (Brentano y Max Scheler), y e) las teorías cognoscitivas (Vid. Calhoun y Solomon, 1996: 7-48). Respecto a estas últimas también puede consultarse a Olbeth Hansberg quien muestra cómo las emociones son "estados mentales" relacionadas con creencias, deseos, evaluaciones y también, pero sólo en segundo término, con estados fisiológicos (Hansberg, 1996).

124. No cabe duda que la herencia fenomenológica tiene que ver en gran parte con la relación entre Sentido, emoción y corporalidad. Para el caso de las emociones, por ejemplo: "En las teorías de Brentano, Scheler, Sartre y Solomon, por ejemplo, es básica la idea de que las emociones están dirigidas "intencionalmente" hacia los objetos del mundo. O sea, puesto que las emociones se sienten en relación con las cosas del mundo, no son simplemente "sentimientos" brutos, como una punzada o un dolor agudo; son una forma de estar conscientes del mundo" (Calhoun y Solomon, 1996: 23).

125. Ya que la presente reflexión se orienta a la construcción social de los extraños hacemos a un lado la premisa metafísica de Scheler que apunta al nivel de trascendental de valores *a priori*. Sin embargo, es preciso señalar cómo para este autor "Los valores forman un orden de instancias objetivas y absolutas, ajenos a cualquier relativización y contingencia. El espíritu, por su parte, se puede definir por su capacidad para volverse hacia ese mundo especial constituido por los valores y las esencias" (Lamo, González y Torres, 1994: 294).

Pascal pretendía destacar que:

[...] hay un tipo de experiencias cuyos objetos se cierran completamente al "entendimiento"; para los que éste es tan ciego como lo son las orejas y los oídos para los colores. Un tipo de experiencia, no obstante, que nos proporciona objetos auténticamente objetivos y un orden entre ellos, a saber, los valores y el orden jerárquico entre ellos (*Ibid.* 29).

Así pues, en el *sentir*, entendido como acto material de la experiencia para tomar palabras de Merleau-Ponty, se recogen los modos más primarios de la modelación social que una sociedad particular es capaz de establecer para sus miembros en un momento dado (*Vid.* León, 2005). Por ello cabe bien el señalamiento fenomenológico de Scheler, a saber, que la experiencia de sentir no supone un sentir sin más, sino un verdadero ordenamiento de lo que se siente.

Para el caso de las emociones, Scheler mostró cómo lo que sentimos respecto a personas, acontecimientos, situaciones u objetos indican a su vez el tipo de valor que les asignamos. De manera que si sentimos desagrado, existe una valoración negativa de dicha experiencia sensible y de aquello que la genera. Esto coincide con una "sociología de los sentidos" que ha llegado a establecer por ejemplo, cómo si alguien huele mal y sentimos desagrado por su olor, muy probablemente también es considerada mala persona (*Vid.* Simmel, 1986a; Synott, 2003). En otras palabras, tras un individuo que siente se encuentran complicados mecanismos que lo hacen sentir y valorar lo sentido de una manera y no de otra.

En ocasiones, dichos dispositivos forman parte de los prejuicios conservadores que nos dan paz y tranquilidad. Así, reaccionar con agrado o desagrado implica una jerarquización de valores inscrita en el sentir¹²⁶ que –con Bourdieu podemos decir– no responde a una cualidad metafísica universal sino a jerarquías sociales. Aquello que prefiero, elijo, considero aceptable, certero o bien aquello que rechazo, detesto y me causa aversión, dependen de un orden particular de valores socialmente construidos,

126. Cuando algo me agrada o desagrada, siento gusto o asco por ella, tales acontecimientos "no son primero concebidos, sino que más bien se encuentran previamente ante mí, no solo los he percibido sino que ya están presente en los predicado de valor que se dan al sentir" (Scheler, 2003: 33). Es decir, lo que sentimos responde a ciertos "predicados de valor" que para Scheler son *a priori*, para nosotros son sociales.

pues los valores son en gran medida "cogniciones embebidas de emoción" (Collins, 2009: 141).

De lo anterior se desprende que sentir es atribuir significados, valores y jerarquías entre éstos, al mundo y a las personas en el marco de una situación determinada. No vemos neutralmente a los otros, los miramos de cierta forma a partir de los esquemas que hemos incorporado a lo largo de nuestras vidas y a partir de la situación en la que nos encontramos. Incluso nunca miramos cuerpos en abstracto (Le Breton, 2002: 25), sino hombres, mujeres, niños, niñas, bebés, jóvenes, ancianos, ancianas, es decir miramos "cuerpos socialmente diferenciados" y a éstos los jerarquizamos en categorizaciones como son: bonitos, finos, vulgares, gruesos, gordos, entre otras (Bourdieu, 2003:38). Igualmente establecemos vínculos afectivos y ello genera "enlaces" o "valencias afectivas", es decir, formas de ser y sentir con los demás que pueden ser positivas (amor, ternura, solidaridad) o negativas (odio, resentimiento, desprecio). De manera que sentir supone tanto la percepción social sensible del mundo y los demás, así como el tipo de valencias afectivas que la vivencia interactiva nos hace sentir.

Ahora bien, *sentir* al extraño posibilita la emergencia del *desagrado*, *repulsión* y *asco*, en tanto éste irrumpe y desdibuja los límites sociales que han establecido *horizontes de familiaridad sensibles*. Ello hace necesario atender la problemática evaluativa que se incluye en el desarrollo de relaciones con los extraños en términos negativos, lo que permite preguntarnos ¿cómo es posible jerarquizar en el sentir?

Sentir jerarquías

El ámbito de la afectividad y particularmente del sentir, es un recurso significativo para marcar jerarquías morales y sociales, es decir, así como las palabras clasifican a las cosas y a la gente, también lo hacen las emociones. El desprecio por ejemplo, es una emoción jerarquizante y funciona como mecanismo para clasificar a la gente que consideramos inferior (Miller, 1998: 209). Al respecto, la experiencia del desprecio puede manifestarse en al menos dos formas, 'hacia arriba' y 'hacia abajo'. El desprecio 'hacia arriba' es aquél que sienten los inferiores hacia los superiores. Las burlas, los chistes, los chismes, los carnavales, la sátira y todas las formas que buscan colocar en ridículo al poderoso, son formas sociales en los que se manifiesta

ese tipo de desprecio (*Ibid.* 310; Scott, 2000: 35).¹²⁷ El desprecio 'hacia abajo' es aquél que sienten los que sustentan o creen sustentar una relación de superioridad frente a los inferiores.¹²⁸ En algunos casos este tipo de desprecio se acerca a la indiferencia en la medida en que se considera que las personas inferiores no merecen una emoción fuerte y en ocasiones son consideradas tan poco valiosas que resultan invisibles.¹²⁹

Algunas emociones funcionan como dispositivos para mantener la jerarquía de determinadas estructuras sociales ¿cómo es posible? Para dar cuenta del ordenamiento de valores y sus relaciones con el sentir Max Scheler se refirió la noción agustiniana de "ordo amoris"¹³⁰ que constituye un marco de referencia que da Sentido a las experiencias del sentir, mismas que no dependen de las preferencias individuales sino de valores. Cada individuo, cada grupo, cada sociedad tienen un sistema articulado de estimaciones y preferencias, es decir, un *ethos* cuyo núcleo se encuentra precisamente en tal ordenamiento (Scheler, 1998: 22). El "ordo amoris" es por así decirlo, el núcleo duro de un sistema de preferencias de valor, que determina qué es aquello que puede ser odiado o amado, lo que se quiere y lo que no se quiere, lo que se prefiere o detesta:

Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto

127. El desprecio "hacia arriba" puede ser de dos formas: "Una constituiría en que los inferiores comparten valores que propugnan los superiores y se sienten ofendidos por la incapacidad y deshonestidad de éstos a la hora de respetarlos; la segunda constituiría en que los inferiores consideran que esos valores son ridículos" (Miller, 1998: 310).

128. Cabría preguntarse si sentir desprecio por alguien significa considerarlo "inferior" o si por ser "inferior" es que lo consideramos despreciable. En este sentido, Ian Miller nos ayuda a entender la doble dinámica entre causa y efecto de esta emoción: "El desprecio constituye el complejo emocional que articula y mantiene la jerarquía, el estatus, la categoría y la respetabilidad. Y el estatus y la categoría diferenciadas son las condiciones que dan lugar al desprecio. De modo que estamos ante una especie de efecto de retroalimentación en el que el desprecio ayuda a crear y sustentar las estructuras que generan la capacidad de mostrarlo" (Miller, 1998: 304).

129. Norbert Elias se refería al caso de los sirvientes frente a los que los cortesanos, maestros del desprecio, no se avergonzaban por su desnudez porque eran invisibles (Elias, 1994).

130. Es importante señalar que Scheler en ningún momento pretende establecer una sociología de las emociones, su propósito es explicar cómo existe una forma del *recto ordo amoris* cuyo prototipo se halla en Dios. Su heterodoxa adscripción religiosa (del catolicismo al panteísmo) se relaciona con dicha propuesta. Al respecto puede verse Lamo, González y Torres, 1994: 293-312.

los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato dependen del juego de ese movimiento de mi corazón (*Ibid.* 21).

Tomando distancia de las pretensiones filosóficas de Scheler, resulta relevante ver cómo su argumentación da cuenta de cómo las jerarquizaciones de los valores están entrañadas en lo más profundo del sentir: "[...] constituyen un habitáculo en que anda el hombre, que arrastra consigo dondequiera que va, y del cual no puede librarse por muy de prisa que corra" (*Ibid.* 28). Es evidente la importancia que cobra esta formulación para comprender el tipo de relaciones entre los seres humanos, en términos de sus filias y sus fobias, ya que estas se ven determinadas por ese "ordo amoris" que establece los tipos, las "clases" de aquello que preferimos y aquello que odiamos, de aquello que nos repugna y aquello que nos atrae (*Ibidem*). Se trata justamente de un orden, de lugares en el sentir específicamente ordenados: "Si 'damos' con este lugar, amamos recta y ordenadamente, de lo contrario, es sentir se convierte en algo "indebido" y "desordenado" (*Ibid.* 65-66).

El "ordo amoris" puede ser resignificado como un "orden de disposiciones" inscritas en el sentir, es decir, en las preferencias y los rechazos vueltas sensaciones y afectos. Sin embargo, la necesidad de articular dichos ordenamientos axiológicos del sentir con la sociedad hace pertinente virar hacia la sociología. Particularmente con Pierre Bourdieu es posible establecer cómo las preferencias y aversiones, las filias y las fobias, atracciones y repulsiones, se relacionan con categorías de percepción y apreciación que son resultado de las jerarquías del mundo social que estructuran nuestra subjetividad y se han instalado en la misma corporalidad (Bourdieu, 2002). Respecto al sociólogo francés no deja de llamar la atención cómo en relación al sentir y las jerarquías, hay para quienes *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* [1979] es quizá "la primera sociología de los sentimientos" (Lamo, 2001: 28).¹³¹

131 En una interpretación similar pero para el caso del cuerpo Scott Lash arguye cómo *La distinción* de Bourdieu no es sólo un estudio sobre la estratificación social del consumo, sino "Es una sociología de nuestras categorías no pensadas pero inscritas en el cuerpo" (Lash, 1997: 192).

Así, para entender las condiciones sociales de posibilidad del sentir, el concepto de *habitus* resulta primordial.¹³² Si bien el *habitus* se inserta en un proyecto de discusiones sociológicas mucho más amplio (Cfr. Bourdieu, 2000; Corcuff, 1998) lo cierto es que como vimos, representa una herramienta heurística importante para destacar la centralidad del cuerpo y lo que éste siente bajo ciertas condiciones sociales. Como el mismo Bourdieu reconocerá:

Ésta es precisamente, la función de la noción de *habitus*, que restituye a la gente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado (Bourdieu, 1999b: 181).

Con base en esta postura puede sostenerse cómo los ordenamientos con que se clasifican las cosas del mundo deben su papel constitutivo no a una jerarquía ontológica universal del sentir, sino a procesos de socialización históricamente determinados por condiciones objetivas particulares, mediante los que se constituye la sensibilidad y se delimitan las emociones y afectos de cierta manera y no de otra. En este contexto, Bourdieu desdibuja la línea entre un orden natural y un orden cultural, pues con el *habitus* la cultura se convierte en natura. Frente al constructivismo simple que señala cómo todo es construcción incluyendo la naturaleza, Bourdieu da un salto cualitativo porque remite al sociólogo a la explicación de cómo es que se ha naturalizado lo arbitrario. El sociólogo francés daba una respuesta fehaciente a la advertencia de Michael Taussig:

Cuando fue señalado de modo entusiasta en nuestra actual Academia que la raza, o el género, o la nación [...] eran otras tantas construcciones sociales, invenciones o representaciones, se abrió una ventana, se ofreció una invitación a comenzar la perspectiva crítica de análisis y reconstruc-

132. En ese sentido no deja de llamar la atención que para referirse a éste, Bourdieu acude a una metáfora pascaliana para decir que: "Somos tanto autómatas como espíritu" (Bourdieu, 1991: 85) o que el ser humano es un "autómata espiritual" (*Ibid.* 99), en otras palabras, el Sentido social se instala en el cuerpo y la afectividad. El *habitus* es un sistema de disposiciones o inclinaciones a percibir y sentir, así como pensar y actuar de cierta manera y no de otra que narra la historia hecha cuerpo.

ción cultural [...] La brillantez del pronunciamiento resultó cegadora. Nadie se preguntó ¿cuál es el próximo paso? ¿Qué hacemos con este viejo descubrimiento? Si la vida es una construcción, ¿cómo es que se ve tan inmutable? ¿Cómo es que lo cultural se ve tan natural? (Cit. en Gumbrecht, 2005: 73).

La obra de Bourdieu tomó esa estafeta al establecer cómo aquello que realizamos con naturalidad, todas las preferencias y los gustos que parecieran responder a elecciones individuales y subjetivas, como preferir cierta comida y no otra, disfrutar cierto tipo de música y rechazar otra, son resultado de una serie de disposiciones sociales que han formado el *habitus*, que es en última instancia: "Historia incorporada, naturalizada y por ello, olvidada como tal historia, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto, es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato" (Bourdieu, 1991: 99).

Así, la función del *habitus* consiste en adaptar las acciones de los agentes a las situaciones socialmente estructuradas en las que se encuentran, pues con el *habitus* lo que no es natural aparece como si lo fuera. Por lo anterior es que con esta categoría Bourdieu remite no a un sujeto descorporeizado sino a un cuerpo socializado, ya que es en este último donde la sociedad tiene una duración eficaz y con Sentido. Las expresiones empíricas del *habitus* pueden darse de muchas maneras, una de éstas tiene que ver con la "héxis corporal" entendida como: "[...] la mitología política realizada, incorporada, convertida en disposición permanente, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar, y por ello, de sentir y de pensar" (Bourdieu, 1991: 119). Así, las disposiciones como formas de percibir, apreciar, evaluar y clasificar se delatan gracias a la *héxis* corporal, es decir, a la manera en como se expresa el cuerpo. Con dicha operación, la sociedad –sus jerarquías y conflictos– funciona más allá del discurso y se hace parte del porte, los gestos, los modales, e incluso la pronunciación.¹³³

133. Por ejemplo, individuos "escolarmente equivalentes" pueden estar profundamente separados desde el punto de vista de la *hexis* corporal manifiesta en su pronunciación, en su acento (Bourdieu, 2002: 90n).

A partir de una simple mirada o gesto se expresan y sienten jerarquías sociales. Algo que Elias captó con anterioridad al estudiar a las cortes y la "psicologización de las relaciones" entre éstas, que implicaba una constante atención al sí mismo y al efecto de las acciones sobre los otros a partir de las apariencias y las miradas, los modales, la gestualidad e inclusive, la entonación de la voz. Todo ello no eran caprichos de los miembros de la sociedad cortesana sino necesidades sociales de distinción inscritas en la forma de ser de éstos (Elias, 1996: 89-90). Con este repertorio corporal de distinción, los cortesanos se sentían y hacían sentir su superioridad en la jerarquía social del Antiguo Régimen. Para decirlo con Bourdieu, se trataba de necesidades hechas virtud. En abierta sintonía con lo descubierto por Elias, para Bourdieu el *habitus* no sólo tienen capacidad de generar exitosamente las prácticas, sino también de diferenciar, clasificar/enclasar, en suma, de distinguir (Bourdieu, 2002: 169). Por eso mismo es que "la *hêxis* corporal es, ante todo, *signum* social" (Bourdieu, 2003: 115). Así, las posturas, gestualidades, entonaciones de voz, formas de mirar, y apariencias, constituyen todo un entramado de señales e indicaciones para *enclasar* y establecer jerarquías.

Ello no es casual si consideramos que el *habitus* está influenciado por un sinnúmero de autores, incluso por el mismo Elias (Vid. Zabłudovsky, 1999, 2007).¹³⁴ El punto central de convergencia entre ambos radica en cómo fundamentan que lo que aparenta naturalidad es socialmente adquirido y jerárquicamente estructurado por referencias a la clase social, los ordenamientos étnicos o incluso relaciones entre los géneros. Así, en las formas de caminar o dirigirse al otro para platicar, nos topamos con un ordenamiento social jerarquizado, como el que narra Elias a partir de un recuerdo de sus caminatas londinenses. Éste solía encontrarse a una pareja, se trataba de un anciano caballero hindú y su esposa. Ella vestía con un sari a la usanza hindú y caminaba recatadamente dos o tres pasos atrás de él. Parecían conversar ávidamente, pero Elias marca el hecho de que

134. Gina Zabłudovsky ha advertido cómo mucho antes que Bourdieu, Elias propone el concepto de *habitus* en una dimensión social e individual, donde, el *habitus* social "se expresa en los códigos de conducta y de sentimientos individuales, cuyos patrones sociales se transforman con el cambio de las generaciones [...] Los *habitus* individuales se refieren a las disposiciones emocionales y de conducta específicos de una persona" (Zabłudovsky, 1999: 169-170). Otros conceptos semejantes en cuanto a su función teórica se utilizarán en distintos autores tal y como fue señalado en la nota 118.

éstos no se miraban. Él le hablaba en voz baja sin volver la cabeza, como si se dirigiera al aire vacío que tenía enfrente, mientras que ella le respondía sin alzar los ojos. Al respecto el autor señala:

Como yo lo veía, éste era un ejemplo viviente de un equilibrio desigual entre los sexos [...]. En particular, este caso muestra que nos enfrentamos a un tipo desigual codificado por la sociedad en cuestión en tal forma que se ha convertido no sólo en costumbre sino también en hábito, en parte de los hábitos sociales de los individuos. La coerción ejercida por la costumbre social se ha convertido en una segunda naturaleza y, por tanto en autocontrol. Un hombre y una mujer educados en esa tradición no pueden romper fácilmente con ella sin perder el respeto a sí mismos así como el respeto de su grupo: aunque en las hacinadas calles londinenses esa costumbre parezca algo arcaica (Elias, 1998: 201-202).

En esta imagen se advierte una figuración que avisa un desequilibrio de poder en la división entre sexos. Por otra parte, los participantes han incorporado —han hecho parte de una "segunda naturaleza"— estos desequilibrios de poder que se manifiesta en formas aparentemente fortuitas y 'naturales' como una simple caminata y una conversación más en sus vidas. Pero dicho caminar no forma parte de un repertorio fisiológico universal sino de "técnicas corporales específicas". Marcel Mauss —otro de los referentes ineludibles para entender la categoría de *habitus* (Vid. Galindo, 2008: 93)— enfatizó cómo los hombres hacen uso de su cuerpo según la sociedad en que se han formado. De modo que el uso del cuerpo, requiere cierto aprendizaje y repeticiones adquiridas bajo la forma de hábitos, que no sólo son individuales sino relacionados con la sociedad en curso:

Durante muchos años he pensado sobre esta idea de la naturaleza social del "habitus" 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 [...] Éstos "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).

En amplia concordancia con lo que planteaba Merleau-Ponty, para Mauss los movimientos del cuerpo no son meras inercias, repeticiones mecánicas de las personas, sino en ellos les va la sociedad y la manera práctica en la que se orientan en ella. El sociólogo y antropólogo francés señala justamente una anécdota respecto al constructo que atraviesa el simple andar de las personas:

Estaba enfermo en Nueva York y me preguntaba dónde era donde yo había visto andar a las mujeres como a mis enfermeras. Por fin me di cuenta que era en el cine. Cuando volví a Francia me di cuenta, sobre todo en París, de lo frecuente que era esa forma de andar; las chicas eran francesas pero andaban del mismo modo. La moda de andar americana nos estaba llegando a través del cine (*Ibid.* 339).

Las maneras de caminar, dormir, asearse, amamantar, nadar y un número significativo de actitudes corporales son resultado de formas en las que la sociedad ha implementado usos particulares del cuerpo. Mauss enfatiza en cómo dichas técnicas para tener éxito deben ser eficaces y prácticas, pues suponen que con estas "sabemos" sin reflexionar suficiente que estamos haciendo lo adecuado en determinada situación. En otras palabras, con ellas nos orientamos prácticamente en el mundo. Ese conocimiento obedece a una suerte de razón práctica que aprendemos de forma imperceptible a lo largo de nuestras vidas y desde los procesos de socialización más tempranos. Pero su constitución trasciende la biografía de las personas, aunque requiere de un proceso biográfico de disciplina y constancia para aprehenderlas. Así, el cuerpo y sus técnicas se orientan por un sistema práctico de acción, por ello produce Sentido sin "saberlo" conscientemente. Bajo la influencia de Mauss, para Bourdieu:

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 denomi-

naría 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 las construcción y de la evaluación del mundo social (Bourdieu, 2002: 477).

Bourdieu añadirá, como se dijo antes, que en este aprendizaje social las clasificaciones con las que se estructura y jerarquiza la sociedad se inscriben en el cuerpo, es decir en los gestos, posturas, modales, técnicas corporales, e inclusive en la sensibilidad. El cuerpo orientado por un sistema práctico de acción produce un Sentido que jerarquiza. Como vimos, bajo la construcción que hicieron discursos occidentales de Oriente el andar de éstos últimos era considerado desordenado e inferior, los orientales reproducían (sin saberlo y sin intención) un Sentido que para Occidente era considerado inferior. Al mismo tiempo la sensibilidad de los occidentales era afectada por este caminar sin Sentido. En consecuencia, si el sentir y sus funciones jerarquizantes tienen una relación constitutiva con valores, ahora podemos agregar que los valores sociales mismos atraviesan aquellos gestos o técnicas del cuerpo aparentemente insignificantes. Los valores se hacen cuerpo, de ahí la carga semántica de imperativos en torno a "andar derecho", "mantener la frente en alto", "ir derecho", "la cabeza de la familia" o expresiones como "se le pasó la mano", "es un mano larga", pues relacionan la manera en la que el cuerpo puede ser símbolo de metáforas sociales que reflejan jerarquías sociales.

Sentir extraños

Pierre Bourdieu dio cuenta de un amplio abanico de matices analíticos a partir de una aguda investigación socioetnográfica que podemos rescatar en este momento para destacar el tipo de imágenes que muestran la estructura del *habitus* haciendo énfasis en sus dimensiones corpóreas, en sus ajustes y desajustes. Además de ello, el siguiente referente resulta significativo en tanto ilustra los encuentros entre personas con *habitus* diferentes. Es decir, plantea los mecanismos que se activan cuando en un determinado contexto alguien no encaja con lo que se espera en determi-

nada situación. Aspecto contundente en el momento de trazo de zonas de familiaridad y extrañeza.

La escena acontece en una campiña francesa, se trata del baile anual de Navidad. A éste asisten los jóvenes del pueblo y visitantes de la ciudad. En el centro de la pista se observan jóvenes urbanos bailando con soltura, con ellos las muchachas campesinas comparten un espacio de contacto corporal permisivo por una comunidad con valores tradicionales correspondientes al campo. Un grupo de hombres de más edad, se encuentra en la parte del fondo, bromean, platican, cotillean, pero no bailan. Son los solteros de Béarn, los primogénitos que no han logrado entrar en el mercado matrimonial y que esperan disimuladamente el que alguien acepte bailar con ellos en tal ritual.

Una serie de aspectos pluricausales (económicos, sociales y culturales) posibilitan que el otrora valorado soltero campesino entre en categorizaciones de menosprecio y burla.¹³⁵ Las jerarquías sociales que daban un lugar afianzado al hombre de campo habían cambiado y ahora la *figura* del señorito urbano con porte femenino que en otros momentos fue despreciada —en el momento en que acontece la escena— es admirada y altamente valorada por las casaderas. Estas clasificaciones colocan al hombre rudo y tosco del campo y al hombre educado y refinado de la ciudad en un desequilibrio que favorece al joven urbano. Al mismo tiempo, condicionan las elecciones y los sentimientos de las muchachas del campo, y lo más relevante, dichos desequilibrios se in-cardinan, se in-corporan, se hacen parte del cuerpo en el mismo acontecimiento del baile.

En la copresencia de tales personas irrumpía en un momento fugaz de la vida campesina todo el mundo de la ciudad con sus modelos culturales

135. Bourdieu analiza la lógica del sistema de intercambios matrimoniales de la comunidad francesa de Béarn en Francia. Ahí da cuenta de cómo la lógica predominante consistía en realizar los casamientos en aras de una prioridad máxima: conservar el patrimonio familiar. De modo que los casamientos era antes que un asunto de individuos, una cuestión familiar. Eso no impedía que la "maquinaria" del intercambio simbólico funcionara sin suturas, en ocasiones, irrumpían renuencias afectivas y personales para cumplir con la lógica. Una serie de factores pluricausales trastocarían este modelo, aspectos económicos como el periodo post-inflacionario de la Primera Guerra Mundial; el proceso de modernización del campo; la escuela y el impacto de ésta en los esquemas de percepción de las chicas rurales; la seducción de modelos urbanos de vida; la emigración de las mujeres a la ciudad; la valoración simbólica del "señorito" urbano, en otros momentos despreciado por su porte "femenino"; todos estos referentes dieron al traste con el campesino primogénito, fuerte, rudo y trabajador.

y sus "técnicas corporales" de baile (Bourdieu, 2004: 113).¹³⁶ En el baile de Béarn los ritmos, la música y la letra de las canciones traídas del contexto urbano no coincidían con los bailes campesinos de antaño, de modo que la "técnica corporal" para bailar de los campesinos les hacía verse pesados, lentos y torpes. Esa forma de verse ante los otros se introduce en la propia evaluación de los campesinos, así, la imagen del *sí mismo* coincide con la que los otros se han formado de él. Del mismo modo que los Burakumin, aquel grupo de "intocables" japoneses a los que se refiere Elias, los solteros de Béarn han hecho suya la imagen inferior que los otros les atribuyen. En este caso, se sienten incómodos con su cuerpo, les resulta un estorbo:

Porque lo que concibe como cuerpo de campesino tiene una percepción negativa. Porque lo concibe como "acampesinado" tiene conciencia de ser un campesino "acampesinado". No es exagerado afirmar que la toma de conciencia de su cuerpo es para él, la ocasión privilegiada de la toma de conciencia de su condición campesina (Bourdieu, 2003: 117).

El andar con las piernas arqueadas (que es la postura del cuerpo del segador *ante sus tareas*, dirá Merleau Ponty), la marcha de las botas pesadas del trabajo, se traslada a la pista de baile. Pedirles a los solteros la adopción de nuevos usos corporales es exigirles que cambien esa "segunda naturaleza" in-corporada, es demandarles que muden de *habitus*. Pero a diferencia de la ropa el *habitus* está en el cuerpo, de modo que pedirles aquello es como si se les solicitase que se arrancaran la piel. Así, los solteros se sienten incómodos con su propio cuerpo, lo que los inclina a una actitud introvertida y tímida. Esta auto-percepción coincide con la forma en que son percibidos por los agentes del género opuesto. Las muchachas prefieren a los jóvenes de ciudad, pues para ellas el referente urbano se relaciona con liberación. De forma que su "umbral de sensibilidad" frente a la *héxis* corporal de los campesinos (sin rasurar, desliñados, toscos) es sumamente aguda, pues ésta solo confirma la desacreditación del soltero en el mercado matrimonial.

136. Bajo la influencia de Mauss, Bourdieu señala que "Las técnicas corporales constituyen auténticos sistemas, solidarios de todo un contexto cultural" (Bourdieu, 2003: 113).

Por su parte, las jóvenes campesinas adoptan una *héxis* corporal relacionada con una serie de referentes urbanos como el peinado, la indumentaria y las "técnicas corporales" del baile ciudadano. De este modo "Éste modesto baile campestre es, pues, el escenario de un verdadero choque de civilizaciones" (Bourdieu, 2003: 113). Es el encuentro de *habitus* que no coinciden. Ello tiene repercusiones no sólo momentáneas, sino genera una crisis en la forma de organización social basada en las alianzas de matrimonios del lugar. Frente a un escenario social como el baile, el campesino se siente ajeno y experimenta una extraña sensación de incompetencia en su propio cuerpo. Las "técnicas corporales" que demanda el baile no coinciden con los movimientos de sus labores cotidianas y familiares, el campesino soltero es un *extraño* que adquiere visibilidad en el baile.

Sin duda cabe aquí la vuelta a una de las afirmaciones eje de este trabajo, a saber, que el extraño no refiere a una persona en particular sino que es el resultado de una serie de posiciones en que se juega el "orden de la interacción". Así puede decirse que el campesino y su baile cobran su ajenidad y su extrañeza no en virtud de que sean desconocidos sino porque el contexto en que se desenvuelve está atravesado por una disparidad entre lo campesino y lo urbano. En este marco se hace evidente la jerarquización de valores relacionada con las formas de sentir y evaluar, favorables para la corporalidad urbana, negativos y desagradables para la campesina (incluyendo a sus mismos portadores).

Por otra parte, este desfase entre experiencia corporal y espacio social agrega un elemento al concepto de *habitus* que es fundamental para el problema del extraño, que éste no es una "especie de instinto infalible" capaz de adaptarse en todo momento a las situaciones que se le presentan (Bourdieu, 1999b: 209): "La concordancia anticipada entre el *habitus* a las condiciones objetivas es un *caso particular*, particularmente frecuente sin duda (*en los universos que nos son familiares*), pero que no hay que universalizar" (*Ibidem*). De este modo, el *habitus* de los solteros puede servir para mostrar el desajuste en su desenvolvimiento en situaciones ajenas al comportamiento habitual y familiar, es un *habitus desgarrado* (*Ibid.* 210).¹³⁷

137. Al respecto señala Bourdieu: "Además, aunque las disposiciones pueden deteriorarse o debilitarse debido a una especie de "desgaste" relacionado con la ausencia de

Los campesinos devienen extraños en su propia tierra familiar, pues son ajenos al baile urbano en el marco de las "técnicas corporales" implicadas. Además, la presentación de su propia corporalidad, su *héxis* corporal resulta menospreciable pues la apariencia tosca, burda y pesada de su aspecto, coincide con un lugar negativo en la jerarquía de valores de las jóvenes casaderas. Lo que en otros momentos habría sido considerado "afeminado" como el cuidado de la apariencia y la soltura en el baile, cambió en la jerarquía de valores y resulta apreciable y grato.

En el baile es notable este entrecruce de sentir y jerarquizaciones, pero también podríamos citar otros ejemplos, como el uso del lenguaje colonial, donde la lengua extranjera se superpone a la lengua propia, y en ese sentido la paradoja radica en que la lengua propia se vuelve extraña y menospreciable. Un sistema de signos se hace cuerpo en la medida en que no sólo pensamos signos, sino los hablamos, gesticulamos y entonamos. El lenguaje tiene cuerpo porque tiene voz. Así, Bourdieu refiere cómo la violencia simbólica asociada a la dominación lingüística permanece en Nigeria ahora independiente, donde los nigerianos mantienen una relación de rechazo hacia su lengua indígena al adoptar la *hexis* corporal de los ingleses y mantener lo que ellos consideran el *acento nasal inglés* (2003: 54n). En este sentido, la propia lengua nigeriana resulta extraña y despreciable en el marco de la lengua extranjera.

Para anudar lo dicho, conviene recuperar el núcleo analítico de este apartado. Para ello retomaré el enriquecimiento que las perspectivas y autores señalados han establecido en torno a la relación Sentido y cuerpo pero ahora desde el problema del extraño, así puede advertirse que:

1. La forma de ser con otros que ha sido enunciada en este escrito, tiene en el cuerpo a su más fiel aliado. En éste, la lógica social de las desigualdades y las jerarquías encuentra una prueba de la naturaleza inferior de los otros. Así, la torpeza, tosquedad, suciedad, lentitud, fealdad, mala pronunciación o inmundicia de los otros ponen de manifiesto la

actualización (correlativa, en particular, con un cambio de posición y condición social), o debido al efecto de una toma de conciencia asociada a una labor de transformación (como la correlación de los acentos, de los modales, etcétera), hay una inercia (o una histéresis) de los *habitus* que tienen una tendencia espontánea (inscrita en la biología) a perpetuar estructuras que corresponden a sus condiciones de producción" (Bourdieu, 1999: 210).

'naturaleza' de su poca valía. El cuerpo enmascara el artificio, es la evidencia "positivista" en el más burdo de los sentidos.

2. Así, el extraño *aparece* como tal en la experiencia interactiva, en la medida en que trastoca *horizontes de familiaridad sensibles* que se han nutrido de *saberes y haceres* constituidos a largo plazo. Desde el nacimiento se ha dado un moldeamiento particular a los sentidos corporales con los que *percibimos socialmente* al mundo, por ello nuestra soltura en éste. De esta manera hemos hecho parte de nosotros estructuras sensibles que nos señalan qué es lo agradable, desagradable, preferible, detestable, apreciable, despreciable. El extraño se convierte en tal, no porque lo que haga, diga o deje de hacer sea *distinto*, sino porque en el "orden de la interacción", desestabiliza lo propio, normal, apropiado, bueno y adecuado de tales estructuras sensibles. En un instante fugaz y contingente puede poner en jaque a generaciones *pasadas* que han constituido la forma en la que *sentimos* en el *presente*.

3. El cuerpo y la afectividad tienen una relación de condicionamiento recíproco respecto a las formas sociales que los hacen posible. Producto de la sociedad, el agrado y desagrado, aprecio y desprecio *producen sociedad*. El *efecto histórico* de las experiencias sensibles y afectivas produce formas de *ser con otros* que a la vez hacen posible *sentir*. Es decir, sensibilidades y emociones crean y sustentan a las mismas estructuras que las hacen ser. Así, si bien el *desagrado* y *desprecio* evocan la transgresión de los *horizontes familiares sensibles* al mismo tiempo funcionan como barreras afectivas y sensibles que mantienen al extraño en el lugar que le corresponde, a raya de la pista de baile. Así, *sentir* al otro es apreciarlo, jerarquizarlo y evaluarlo. Por ello es posible que devenga en extraño, es decir, ajeno al mundo familiar en el que se está inmerso y al mismo tiempo colocarlo en un ordenamiento que le asigna inferioridad.

IV. EL EXTRAÑO COMO FORMA SOCIAL SENSIBLE

Cuando todas las clases se aproximan y se entremezclan, sus miembros se miran con indiferencia, como extraños entre sí.

Alexis de Tocqueville

En todo esto se muestra un rasgo de la sensibilidad cuya degeneración patológica es el "miedo al contacto", es decir, el miedo a entrar en contacto demasiado estrecho.

Georg Simmel

1. El extraño una *forma de ser con otros*

Una forma de ser con otros

A la pregunta ¿qué es un extraño? puede responderse, no es una persona sino una forma social, una *forma de ser con otros*.¹³⁸ En este caso, el extraño no es un estado sino un acontecimiento en el que intervienen las personas y las pautas interpretativas instaladas en el cuerpo. La emergencia de tal figura supone los efectos recíprocos de las percepciones y apreciaciones ordenadas y jerarquizadas que entran en juego en el "orden de la interacción". En otras palabras, cuando las personas se encuentran, se topan con la sensibilidad configurada socialmente de sus cuerpos, dichos contactos pueden llegar a convertirse en verdaderos 'choques' sensibles que posibilitan que alguien o algunos resulten contrarios a la familiaridad y naturalidad con la que se justifica nuestro mundo; en tales momentos emerge la figura del extrañamiento. Al "orden de la interacción" se lleva pues el "orden de las disposiciones". Si como decía Goffman, "la sociedad establece los medios para categorizar a las personas", en el caso de la

138. Aquí se recupera el sentido clásico de las "formas" sociológicas de Georg Simmel en la medida en que éstas permiten registrar las "acciones recíprocamente orientadas" (*Wechselwirkung*) que hacen de la sociedad no algo fijo sino *siendo*.

forma social del extraño, tales medios encuentran en el cuerpo a un cómplice principal.

Quiero detenerme en el potencial heurístico de las "formas" pues este trabajo recoge en gran medida dicha lógica argumentativa. En el marco del razonamiento simmeliano, ni individuo ni sociedad son punto de partida de la sociología sino las *acciones* y los *efectos* de éstas entre seres humanos. De este modo, el pensador berlinés enfatizó el *grado de reciprocidad* entre individuos o grupos para distinguir las "formas" sociales de los contenidos psíquicos, siendo estos últimos aquellos instintos, intereses, fines, y en ocasiones inclinaciones fisiológicas, que orientan o motivan las *acciones recíprocas*.¹³⁹ En otras palabras, los contenidos son una suerte de gatillos que nos disparan a relacionarnos con los otros.¹⁴⁰

Así por ejemplo, la ira u odio de las personas las lleva a relacionarse de determinada manera con otras, como puede ser la forma *conflicto* o la *subordinación*; el interés o la ambición de una empresa orienta en términos de la forma *competencia* con otras empresas; la atracción hacia ciertas personas puede llevarnos a establecer la forma *matrimonio* o la juguetona *coquetería* que recurre al uso del *adorno* que capta la mirada o el *perfume* que seduce al olfato. El resentimiento o los celos nos llevan a guardar *secretos*, la culpa o la lástima puede devenir en la *dádiva* de limosnas, la cercanía física puede llevarnos a mantener una *distancia* socioafectiva con el que es anónimo. La sociología simmeliana se encarga de ilustrar todas estas formas *posibles de ser con otros*, en particular, se ha destacado cómo la forma social que supone el extraño es pues una forma de *ser con otros*.

En tal sentido y siguiendo dichas consideraciones, el extraño aquí es considerado como "forma social", como una forma particular de ser con

139. Para el caso de las inclinaciones fisiológicas, Simmel desarrolla una "Sociología de la comida" donde distingue al hambre como contenido, mientras de la comida implica formas de estar unidos con otros, o distinguirnos de otros por la forma de comer (Simmel, 1986b).

140. Entre algunas de las resignificaciones de la sociología contemporánea que acuden al potencial heurístico de las "formas" destaca la lectura de Michel Maffesoli para quien "Tiene interés que G. Simmel, al mismo tiempo que efectúa un análisis de las formas, sea el protagonista de la "Sociología de los sentidos". En efecto, para él, el carácter esencial del formismo, igual que el marco de una pintura, es el de destacar el valor de los colores [...] en una palabra, la profunda apariencia de la vida cotidiana" (1993: 92). Igualmente Scott Lash subraya cómo la "forma" simmeliana permite captar los aspectos fluidos de lo social y su plasticidad (Lash, 2003).

otros. Considerarlo de tal manera implica que las personas no son extrañas por sus contenidos, que podrían ser el género, la edad, el *status*, la clase, religión, etnia, raza o nación, sino por un particular *tipo de relación* que se establece con éstos o con los que se definan en el "orden de la interacción". Si bien los contenidos que he señalado no son como los aspectos psíquicos que define Simmel, lo que se quiere es radicalizar el principio de que *no son por las cualidades que poseen los individuos por las que son considerados extraños* sino por la forma en que nos relacionamos con éstos.

La forma *extraño* es una relación social que encuadra a las personas bajo esta *condición*. En este sentido, el extraño es una construcción en la medida en que con ello se enfatiza que es algo arbitrario, pues no está contenido en ninguna realidad sino más bien depende de posiciones que lo constituyen como tal. *Son determinado tipo de relaciones sociales las que colocan a las personas o en ocasiones a los grupos, en una situación de extrañamiento*. En este caso, no se trata de cualquier tipo de relación sino de aquella que supone –siguiendo el razonamiento de las formas sociológicas– un *grado de reciprocidad asimétrica*.

Como ya ha sido señalado, existen muchas posibilidades de considerar y experimentar la extrañeza de los otros, desde la atracción por su condición exótica, hasta el respeto o subordinación que ésta puede generar. En casos extremos es posible experimentar la negación radical de sus características humanas o bien la indiferencia ante su presencia. Es necesario advertir que en el caso del extraño me estoy refiriendo a una forma social asimétrica y ello quiere decir, que quien es considerado de dicho modo es evaluado como alguien inferior y al mismo tiempo, despreciado, rechazado, degradado y en ocasiones deshumanizado por el desagrado que provoca su presencia.

Una figuración desequilibrada

En dicho sentido, la forma social extraño adopta una *figuración desequilibrada* para decirlo con Norbert Elias. Tras la herencia simmeliana, retomo el término de figuración de Elias dado su alto contenido semántico para pensar relaciones y condicionamientos recíprocos. Una figuración es una "cadena de interdependencias con remisión mutua". En toda figuración, trátese de personas, grupos o Estados nación, se establece una

"balanza de poder" que se inclina a favor de unos y en detrimento de otros según sea el caso, pero éstos nunca dejan de condicionarse recíprocamente, quienes se consideran superiores requieren afirmarse enfatizando la inferioridad de otros. El desequilibrio se advierte en la medida en que la *reciprocidad* coloca a unos en desventaja frente a otros (Elias, 1992b: 86-112). Los recursos que inclinan la balanza de poder pueden ser de diferente tipo: raciales, género, clase, etarios o los que se definan en el "orden de la interacción". En este caso, quien es clasificado como extraño se sitúa en un nivel de inferioridad y genera emociones como asco, repulsión, desagrado y desprecio, que afirman la superioridad de la contraparte.

Como pudo apreciarse en el segundo capítulo, de Max Weber a Erving Goffman, pasando por Howard Becker y Norbert Elias, se recupera el razonamiento que establece que para que las personas instituyan diferencias y criterios axiológicos en sus distinciones frente a otros, es necesario considerar los componentes de poder implicados en dichos procesos. Como sabemos, las jerarquías no son fijas ni estables y menos si pensamos en el "orden de la interacción" donde existe una enorme fluctuación entre el mito que imagina el enfrentamiento de dos contendientes poderosos vs. dominados y lo que sucede en las interacciones. Las perspectivas relacionales del poder —de Weber a Elias pasando por Foucault— establecen la amplia variabilidad y movilidad de las jerarquías según la situación. Incluso en las relaciones de dominación, el *ridículo* puede poner al más poderoso en situaciones de inferioridad moral conforme a la expectativa de comportamiento que de éste se tiene.¹⁴¹ Es por ello que siguiendo una perspectiva goffmaniana podemos decir que este enfoque no apuesta por los "Extraños" y sus interacciones, sino por las "Interacciones" y la emergencia de éstas figuras. Parafraseando a Goffman puede decirse que el más familiar y apreciado de los familiares puede convertirse en extraño y despreciable en cualquier momento de su vida.

Así, definir a las personas como extrañas implica una distribución desigual de la balanza de poder. El contenido de las pesas que inclinan la balanza de un lado u otro se precisan en el "orden de la interacción". Lo

141. Pueden consultarse referentes concretos en Scott, 2000:35 y Miller, 1998: 309.

que resulta contundente es que la posición del extraño es desventajosa frente a las posiciones que así lo identifican, o en otras palabras, resulta marginal frente a lo establecido. La degradación del otro que se considera extraño no está relacionada con la diferencia en sí, sino con el hecho de que existen condiciones sociales de posibilidad que permite a ciertas personas sentirse superiores frente a éstos. Veremos cómo manifestaciones de ello posibilitan estados corpóreo-afectivos como la vergüenza, el desagrado, la repulsión, el asco, que emergen en las interacciones. De este modo, no basta con que la apariencia, la gestualidad, o las estructuras sensibles que porta una persona sean distintas o diferentes para que nos causen repulsión o desagrado, es necesario que esa diferencia desestabilice una lógica del sentir, un *ordo amoris*, es decir las expectativas de lo que consideramos normal, correcto, permitido, necesario y mejor.

Ahora bien, lo anterior no significa que en los desequilibrios de poder el menos favorecido resulte un agente totalmente pasivo. En última instancia toda relación asimétrica es una relación recíproca, lo que significa que no hay posibilidad de superioridad sin la subordinación de otros o la definición de éstos como inferiores.¹⁴² Así, la presencia del extraño resulta necesaria para afirmar la superioridad en cuestión. En ocasiones, aquellas personas que pueden ser consideradas extrañas son a la vez necesarias para la estabilidad del orden jerárquico, como el caso de los pueblos parias a los que se refería Max Weber o como cuando un grupo requiere mantener el honor a contra-imagen del deshonor de los otros. De manera que sin la presencia del extraño sería imposible la afirmación y construcción de la rectitud, normalidad y naturalización de nuestro mundo.

En este proceso el cuerpo resulta un componente sumamente eficaz. La distinción entre lo propio y lo extraño permea el sentir de las personas como se vio en el capítulo previo. Y ello es porque los criterios de identificación que nos definen marcan la piel y en ocasiones la hieren. El aprendizaje de quien se es y quien se *debe ser* llega a los afectos y el cuerpo. En el proceso biográfico una persona va adoptando el papel de los demás y la mirada de los otros en torno a sí mismo y así construye su propio *self*

142. Para el caso de la forma subordinación la reciprocidad se establece en la medida en que el mandato se obedece y en ese sentido se ejerce sobre otros: "Así, pues tras la aparente superioridad total de uno de los elementos y la obediencia pasiva del otro, escóndese una acción recíproca muy complicada, cuyas dos fuerzas espontáneas adoptan diversas formas" (Simmel, 1986a: 147).

(Vid. Mead, 1993). Así su idea de *quién* es condicionada (más no se determina) por *cómo*:

Los demás le hacen sentir, con sus palabras o sus miradas, que es pobre, o cojo, o bajo, o "patilargo", o moreno de tez, o demasiado rubio [...] Son esas heridas las que determinan, en cada fase de la vida, la actitud de los seres humanos con respecto a sus pertenencias y a las jerarquías de éstas. Cuando alguien ha sufrido vejaciones por su religión, cuando ha sido víctima de humillaciones y burlas por el color de su piel o por su acento, o por vestir harapos, *no lo olvida nunca* (Maalouf, 2005: 33-34 Las cursivas son mías).

Cuando emerge la figura del extraño es porque se perturban límites sociales, distinciones que adquieren manifestaciones afectivas y corporales; pues como se ha insistido, los límites de la sociedad se instalan en los cuerpos y afectos de las personas. El desagrado y la repugnancia que puede generar el otro se convierte en un indicador de que el límite social se ha trastocado y es necesario erigirlo de nuevo, pues *los límites de la sociedad son también los límites del cuerpo*. Ahora es el momento de trascender las metáforas y plantear las dimensiones analíticas y los referentes empíricos que posibilitan dichos registros en un discurso disciplinar como la sociología.

2. El extraño y la dimensión corpóreo-afectiva

Orden de la interacción: fugacidad, proximidad sensible y emociones

En la figura sociológica del extraño, el ámbito corpóreo-afectivo resulta ser una condición social de posibilidad por el que destila la asimetría de la relación. Una vez que es posible sostener que el cuerpo es también un recurso de Sentido, ha llegado el momento de explicar en detalle cómo se articulan la corporalidad y la afectividad en la construcción social del extraño. Concretamente, quedará más claro cómo se combinan la dimensión del cuerpo y la afectividad en el análisis sociológico. Y particularmente, se abundará en cuáles son las directrices que permiten aludir a la emergencia del extraño bajo dichas condiciones.¹⁴³

En el "orden de la interacción" se dan particulares condiciones de lo social. En aras del propio recorte analítico que he realizado, destacaré y abundaré en aquellas características que intervienen en el proceso de construcción del extraño, que son:

- * La fugacidad del encuentro, y
- * La *copresencia* situacional.

*Fugacidad: entre la necesidad y la contingencia*¹⁴⁴

En la sociología el estudio de las relaciones en el "orden de la interacción" permite retratar cuadros en miniatura, *imágenes momentáneas* donde la sociedad *acontece*, es *siendo*. Y es que en la interacción el encuentro tiene un carácter fugaz y contingente, es decir, las interacciones se dan en lapsos breves y en ocasiones de manera fortuita. Sin embargo, los encuentros no están sujetos a la simple arbitrariedad y libertad. Tras la argumentación de Randall Collins —que a su vez es un seguidor goffmaniano contemporáneo— puede decirse que si bien en una interacción acontecen cosas inéditas e imprevistas siempre existe cierto grado de construcción en ese microrden (Vid. Collins, 2009: 194; Goffman, 1991). Ello se debe principalmente —ahora recuperamos a Simmel—, a que en una interacción siempre existen *acciones recíprocamente orientadas*, esto quiere decir que el curso de las mismas en muy pocas ocasiones obedece a los deseos individuales de las personas sino a las acciones y los efectos que cada uno de los implicados *hacen y sufren, dan y reciben* de los otros (Simmel, 2002b).

En una interacción, las personas se presentan ante los otros y tratan de adquirir información acerca de la situación o ponen juego la que ya poseen, por razones prácticas *definen una situación* y actúan en consecuencia

143. Veremos cómo los aportes sociológicos en torno al cuerpo y las emociones no sólo pueden servir como "subespecializaciones" de la disciplina, sino como auténticos recursos explicativos de cómo dicho ámbito es un elemento constitutivo de lo social y para este caso, de la emergencia del extraño.

144. El título de este apartado debe mucho a Jorge Galindo quien con su proyecto de una teoría de la programación ha propuesto que el problema de la necesidad y la contingencia pueden constituirse como una nueva "distinción directriz" en la teoría sociológica (Galindo, 2008: 153-162).

(Vid. Goffman, 1997:13).¹⁴⁵ Las personas definen fundamentalmente "marcos de sentido"¹⁴⁶ con los que responden a la pregunta "¿Qué es lo que está pasando aquí?" (Goffman, 2006: 11), y con ello establecen cómo deben comportarse y cómo los otros tendrían que actuar. Como vimos, en este proceso intervienen dimensiones cognitivas, emocionales y corporales pues, las pautas de actuación se definen en función del conocimiento práctico de la situación, la congruencia del cuerpo y los estados afectivos que se viven *in situ*.

Ahora, si bien es cierto que en las interacciones puede "definirse una situación" y negociarse las reglas (es decir, prevalece la contingencia y la posibilidad de que las cosas puedan ser de otro modo), el margen de *agency*¹⁴⁷ no supone el libre arbitrio de las personas:

Presumiblemente, hay que buscar casi siempre una "definición de la situación", pero por lo general aquellos que intervienen en esa situación no crean la definición, aun cuando a menudo se pueda decir que sus sociedades sí lo hacen; normalmente, todo lo que hacen es establecer correctamente lo que debería ser la situación para ellos y actuar después en consecuencia (Goffman, 2006: 1).

145. El término "definición de la situación" fue planteado inicialmente por el sociólogo William Isacc Thomas, para quien: "Previamente a todo acto de conducta auto-determinado existe un estado examen y deliberación que podemos llamar la definición de la situación" (Thomas, 2005: 28). Lo relevante para este autor es que no solo los actos dependen de esta definición de la situación, sino: "toda una política de vida" proviene de estas definiciones, mismas que no emergen en el sujeto sino en agentes colectivos, como la familia, el grupo, la comunidad. De esta manera, señala el autor, cuando al niño se le dice "suéñate la nariz", "lávate la cara". "escucha a tu madre": "[...] sus deseos y actividades empiezan a verse inhibidos a través de definiciones en el interior de familiar, entre los compañeros, en el colegio, en la escuela dominical, en la comunidad, a través de la lectura, de la educación formal, de los signos informales de aprobación o desaprobación, el crecido integrante de la sociedad aprende su código" (*Ibid.*: 29).

146. La noción de marco (*frame*) alude a aquello que Erving Goffman fue refinando a lo largo de su obra al pasar de "definición de la situación" a "marco de sentido" para hacer referencia a la existencia de "encuadres" sociales que organizan el significado de nuestra experiencia y que tienen tanto una dimensión cognitiva como práctica, es decir, nos informan qué y cómo conducimos en una situación determinada (Goffman, 2006: 11; Herrera y Soriano, 2004:59-79).

147. El concepto de *agency* en Giddens remite a aquella capacidad del actor de incidir en el mundo social de manera diestra, como "teórico social práctico" o "agente competente" (Vid. Giddens, 1995; 1997; García, 2003).

Así, ante la labilidad y flexibilidad de las interacciones, se agrega una dosis de *permanencia* de ciertas condiciones sociales de posibilidad,¹⁴⁸ por ejemplo, las posibilidades de encuentro y recurrencia a un mismo lugar dependen de adscripciones a ciertos círculos sociales y en ocasiones del acceso simbólico y material a los mismos.¹⁴⁹ Así, desde este punto de vista pensar en el "orden de la interacción" como referente analítico implica considerar además de lo posible, lo probable.

Bajo este ángulo de lectura, el cuerpo ocupa dicho lugar protagónico, pero a diferencia de aquellos enfoques que aluden al cuerpo como el oasis de la contingencia (la posibilidad de diseñarlo, reinventarlo, construirlo)¹⁵⁰ desde esta perspectiva, es en el cuerpo donde *permanecen* las jerarquías sociales que permiten la emergencia del extraño. Pues en el cuerpo está inscrito el "orden de las disposiciones", los modos de ser y hacer que no se inventan de la noche a la mañana. Así, ese microcosmos se regula por expectativas de comportamiento en las que el cuerpo es uno de los principales referentes. Las desviaciones de dichas expectativas producen un mundo de análisis en la investigación sociológica de las que la emergencia del extraño forma parte.

Copresencia, proximidad sensible y afectividad

El cuerpo y la afectividad se convierten en la clave de bóveda para la comprensión del "orden de la interacción". Recientemente las perspectivas relacionadas en torno al estudio del cuerpo y las emociones en la sociología han revitalizado un supuesto que en la obra de algunos autores está presente, a saber, que si las personas tienen cuerpo éstas sienten. Pero la manera en la que sienten, así como las formas en las que deben expre-

148. En un tono de ironía el propio Goffman señala: "El mundo no es sólo un escenario: tampoco el teatro lo es del todo. Tanto si hay que organizar un teatro como una fábrica de aviones se necesitan espacios para aparcar los coches y guardar los abrigo, espacios que sería preferible que fueran reales y además estuvieran dotados de seguro antirrobo" (Goffman, 2006: 1).

149. Por ejemplo, para el caso de los bienes culturales, Bourdieu analiza cómo las personas pueden tener acceso a los mismos y a las interacciones con otros pares, no sólo por el capital económico sino el cultural y el social e incluso por la disposición geográfica socialmente determinada (Bourdieu, 2002).

150. El estudio de la apariencia, los tatuajes, moda, construcción de estereotipos, por lo general se colocan en este nivel analítico. En torno a la maleabilidad del cuerpo véase Giddens, 1995; Le Breton, 2007.

sar dicho sentir, depende un saber afectivo socialmente configurado. De tal suerte que ello ha posibilitado incorporar el ámbito de la afectividad (sentimientos o emociones) pero en el marco del significado sociohistórico que éstos tienen y los vínculos que generan. Cómo ha señalado Goffman, a la interacción siempre llevamos el cuerpo y este siempre es vulnerable en la copresencia con los demás. Al respecto conviene establecer una distinción más fina respecto al tipo de relaciones que se dan en el "orden de la interacción". Analíticamente es posible aludir a interacciones focalizadas y no focalizadas siguiendo a Goffman (*Vid.* Joseph, 1999: 73 y ss):

a) Las interacciones pueden ser focalizadas. La interacción focalizada supone que se acepta en un momento determinado mantener juntos un mismo foco de atención visual y cognitivo. Por ejemplo, una conversación o un juego de mesa son interacciones focalizadas, porque hay una actividad en común y compartida.

b) Las interacciones pueden ser no focalizadas. En estas no es necesario compartir un mismo foco de atención visual y cognitivo, basta con que las personas se sepan presentes en un mismo espacio. De esta manera las interacciones no focalizadas son formas de interacción donde existe simplemente la copresencia, no hay necesariamente una actividad común y compartida. En este sentido se trata de interacciones en las que se hace perceptible la postura, los movimientos, la actitud y el vestido de aquellos que probablemente ni siquiera conozco. Las interacciones anónimas del espacio público son ejemplos de ello.

Lo significativo consiste en que como bien señala Collins: "Dos o más personas se encuentran físicamente en un mismo lugar; de modo que su presencia corporal, esté o no en el primer plano de su atención consciente, les afecta recíprocamente" (2009: 72). Se trate de interacciones focalizadas o no focalizadas, el cuerpo funciona como un referente notable de orientación recíproca, desde la reacción que provoca una mirada retadora hasta el ojeo discreto o "cortés inatención" de las personas en la calle.

Esta dimensión de análisis supone la *copresencia* de las personas y ello implica que: "Las características sociales de una *copresencia* anclan en la

espacialidad del cuerpo, en una orientación hacia otros y hacia el propio ser vivenciante" (Giddens, 1995: 99). Es decir, en la interacción las personas comparten y significan un espacio y tiempo específicos a través de su corporalidad y la vivencia del mismo, tal y como vimos en el capítulo previo.¹⁵¹ Lo que esto significa es algo menos banal que decir que la gente interactúa mejor cuando está cerca corporalmente, además de ello "significa enfáticamente que la sociedad es, ante todo y por encima de todo, una actividad corporal" (Collins, 2009: 56). Una perspectiva como la anterior resulta sumamente significativa, en la medida en la que el cuerpo no es sólo un atavío o variable explicativa de cualquier enfoque sociológico, sino que hace un señalamiento relacionado con el cuerpo como elemento en la constitución de la sociedad.

Un nivel analítico desde el que puede apreciarse el supuesto anterior, es cómo se ha señalado con Goffman y Simmel principalmente, el "orden de la interacción". En las interacciones esperamos que el *cuerpo* de nosotros y de los otros se presente y se comporte de cierta manera. Lo anterior, supone asumir que las interacciones se realizan por personas de carne y hueso, seres corporeizados que no pueden hacer *epojé* de su corporalidad ni de los trazos de la sociedad en ésta. Y ello se debe a que en las interacciones el cuerpo siempre dice algo, es información y al mismo tiempo, posibilita y da lugar a determinadas manifestaciones emocionales. Por ejemplo, "Una mirada indiscreta, un cambio momentáneo en el tono de voz, una posición ecológica adoptada o no adoptada, pueden impregnar una conversación de la significación de juicios" (Goffman, 1970: 37). En una conversación no sólo lo que decimos adquiere significado, las pausas, silencios, entonaciones, muecas, actitudes, gesticulaciones y rituales del cuerpo organizado (saludos, ademanes, portes), conforman y en ocasiones se superponen a la producción de Sentido, para decirlo con Georg Herbert Mead: "Todo lo que sucede en el cuerpo es acción" (1991:67) y siempre comunica algo.¹⁵²

151. Cuando Giddens hace referencia al concepto de "copresencia" 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, 1995: 99). Como se advierte, existe en gran medida una dosis de fenomenología merleau-pontyana en el razonamiento.

152. Ya Georg Herbert Mead apuntó la "expresividad corporal" del lenguaje al referirse a éste como el conjunto de gestos vocales (Mead, 1991; Joas, 2002). Además de las palabras, siempre atribuimos significado al cuerpo, su aspecto, signos y gestos y ello

En una interacción el uso del cuerpo tiene que ser congruente con la expectativa que se define por quienes interactúan. El mandato de un general no puede estar acompañado de tartamudeo y nerviosismo. En caso contrario, el desconcierto, la burla y el ridículo de los otros y la vergüenza, la tensión y angustia de éste, son posibilidades que pondrían en duda el desenvolvimiento natural de la interacción y la "cara" que éste representa,¹⁵³ el general se convertiría en un extraño en el mundo de la virilidad marcial. Toda una suerte de registros corporales coadyuvan a definir una situación en las que ciertas personas caen en una posición de desventaja y de extrañamiento:

Las risitas, los encogimientos de hombros, la risa abierta, los movimientos de cabeza, las sonrisas de superioridad, la altanería, la frialdad, "parar los pies al otro" son también definiciones de la situación a través de lenguajes y son sentidos dolorosamente como reconocimientos desfavorables. La sonrisa de superioridad, por ejemplo, es un *gesto de incipiente vómito, que significa "me pones enfermo"* (Thomas, 2005: 31. Las cursivas son mías).

Andamiajes de lo social sumamente sutiles como una sonrisa o el significado socialmente atribuido a algunos gestos determinan el curso de la interacción. Una arcada puede ser solamente un gesto ritualizado (es decir, convencional) que provoca una reacción en el otro al significar: "me pones enfermo". Para el caso de las interacciones focalizadas como las conversaciones donde existe una balanza desigual en el equilibrio del poder, resulta significativo ver cómo dicha posición tiene efectos corpóreo-afectivos en quienes ahí participan. Por ejemplo, algunos autores

determina posibles cursos de acción: "Hay una indefinida cantidad de signos o símbolos que pueden servir para el propósito de lo que llamamos lenguaje. Estamos leyendo la significación de la conducta de otras personas cuando, quizá, éstas no tienen conciencia de ello. Hay algo que nos revela cuál es el propósito: una mirada, la actitud del cuerpo que lleva a la reacción. La comunicación establecida de tal modo entre los individuos, puede ser perfecta. Puede efectuarse una conversación por medio de gestos, que no es posible traducir en lenguaje articulado" (Mead, 1991: 60-61).

153. Para Goffman, la cara no es algo que se encuentra ubicado en el cuerpo, sino algo construido en el encuentro de dos o más actores. La cara es el "valor social positivo" que una persona reclama para sí. Así pues, trabajar la cara sirve para contrarrestar 'incidentes' es decir, sucesos cuyas consecuencias simbólicas ponen en peligro la cara (Goffman, 1970: 19).

señalan cómo en las interacciones entre hombres y mujeres donde predomina la dominación masculina:

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

Se advierte cómo las personas se sienten incómodas y actúan en consecuencia, en su postura corporal puede advertirse dicho encogimiento simbólico y gestual. Una postura erguida, movimientos precisos y seguros denotan quién tiene el control de la interacción, mientras que los movimientos vacilantes, tímidos o torpes expresan la carencia de contrapesos en la balanza de poder interaccional (Cfr. Collins, 2009: 186). Lo mismo sucede en una interacción no focalizada como el baile de los solteros que veíamos en el capítulo previo. Los solteros se sentían incómodos con su propio cuerpo, su actitud introvertida y tímida no era más que la auto-imposición de la mirada externa que los encontraba subvalorados en el mercado matrimonial. Un simple baile —resumía Bourdieu— nos mostraba todo un "encuentro de civilizaciones", y para este caso, la emergencia de extraños.

En la interacción nuestro cuerpo siempre es vulnerable en la medida en que no es algo *dado* y constituido desde el nacimiento sino que *nos vamos haciendo cuerpo*. Bajo este supuesto se asume que si partimos de seres corporeizados para el análisis de las formas de extrañamiento, es necesario considerar el carácter *sintiente* de las personas. De modo que una fina membrana se destaca en la interacción, el cuerpo no sólo produce sentido mediante los gestos y demás movimientos sino además, el *impacto sensible de la presencia del otro* a través de los *sentidos corporales* está cargado de significados. Simmel aludía a la "proximidad sensible" como una dimensión todavía más sutil en el marco del "orden de la interacción":

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, 1986a: 675)¹⁵⁴

En las interacciones no sólo significamos al cuerpo sino que *sentimos y percibimos sensiblemente* al mundo con éste. Se ha dicho que la percepción sensible no es tal a secas, sino percepción social sensible. La categoría sociológica "proximidad sensible" permite realizar este registro. Ésta remite al problema fundamental de que los seres humanos ocupan un lugar en el espacio pero el sentido que se asigna a quien está próximo o lejano se entreteje por dimensiones sociales que atraviesan al propio cuerpo. La construcción social de los sentidos corporales y la forma en que a partir de éstos podemos relacionarnos con otras personas, posibilita establecer si alguien está insoportablemente cerca como el caso de la figura de extrañamiento.

Como ha señalado Le Breton, la "sociología de los sentidos" de Simmel, dejó una línea de investigación abierta y un "campo ambicioso y original, que todavía sigue virgen" (2002: 57).¹⁵⁵ La mirada, el oído, el olfato y el "sentido genésico"¹⁵⁶ se convierten en *formas* en que nos relacionan con otros. Por ejemplo, pueden existir relaciones en los que la mirada "recíprocamente orientada" es la única condición de posibilidad de las mismas y en tanto ésta desaparece termina la relación. El contex-

154. En la antropología, Edward Hall abrió el campo de investigación de la "proxémica" como el estudio de las diferentes experiencias sensibles que las culturas tienen del espacio (Hall, 2001).

155. La "Sociología de los sentidos" es una digresión derivada de las reflexiones en torno al Espacio redactado en 1903 e incorporado a la *Sociología* de 1908. Ahí el sociólogo berlinés da cuenta de cómo las relaciones que se dan en la proximidad espacial se vinculan a formas de captar sensiblemente a los otros mediante los sentidos corporales (Vid. Simmel, 1986a: Sabido 2007b y 2009).

156. Referido a la 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 cercanía de los otros, la sociedad ha dado lugar a la reglamentación de la coexistencia espacial. Lo anterior adquiere soporte sociohistórico en la obra de Norbert Elias, quien advierte cómo en sociedades individualizadas la privatización de actividades y prácticas sociales tiene manifestaciones espaciales (Vid. Elias, 1998).

to de la interacción determina dicho significado, mirar fijamente a alguien puede significar grosería, coquetería, halago o burla según el contexto. De modo que con una sola mirada pueden emerger figuras de extrañamiento.

Del mismo modo, otras relaciones sociales pueden descansar alrededor del oído formando una "comunidad de sentido" en torno a lo que se escucha *con otros*. No obstante, este entrelazamiento puede ser quebrantado en la medida en que existen diferencias culturales y en ocasiones, atribuciones de sentido deshumanizantes frente a aquello que no suena familiar. 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" (2003: 25). Así, el sentido asignado a un sonido puede estar cargado de prejuicios y jerarquías vueltas "segunda naturaleza" que permiten en algunos casos afirmar la extrañeza.

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: "La cuestión social no sólo es una cuestión moral, sino también nasal" (Simmel, 1986a: 687).¹⁵⁷ Muchos grupos sociales han sido caracterizados por sus "malos" olores, como los negros, los judíos y los obreros (*Ibidem*) En ese sentido veremos cómo la olfacción puede convertirse en un recurso primordial en el momento de la definición de extraños.

A partir de los sentidos corporales la experiencia del otro adquiere una presencia inquietante o atractiva. En este marco es posible enriquecer los atisbos simmelianos con las reflexiones que señalan cómo los sentidos corporales no registran física y ciegamente al mundo, sino que existen

157. Lo relevante es cómo la jerarquía del olor se asocia a jerarquías morales: los "malos" además de ser malos "huelen". En Occidente siempre que aparece el diablo o los condenados muestran su condición apestando (Miller, 1998: 117). El olor a santidad constituye el reverso del mal, en el cristianismo se dice que una bella fragancia acompaña a los santos después de muertos. Synnott señala cómo algunos médicos sugieren que la "existencia" de estos olores: "pueden haber sido causados quizá por una sobredosis de medicamento o, en el caso de Santa Teresa de Ávila, por la diabetes. En este caso, concluye, el olor a santidad tiene la fórmula CH₂ COCH₂ COOH" (2003: 444). Como se advierte, son marcos de significación los que determinan el olor y la experiencia sensible.

atribuciones de sentido y valoraciones distintas a cada uno de ellos según la sociedad (Classen, 1997).¹⁵⁸ Los sentidos no son *tabula rasa* sobre las que se escriba el mundo, sino filtros diseñados por la urdimbre sociohistórica y biográfica de las personas: cada sociedad elabora su "propio modelo sensorial" (Le Breton, 2007: 15) y cada individuo aprehende a sentir el mundo según su sociedad y su posición.

Una resignificación de la categoría simmeliana nos obliga a 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 (Vid. Sabido, 2008b: 636-637). Así, el carácter negociado de la interacción no altera la constitución sociohistórica de los esquemas sensibles que se han incorporado y que como bien marca Scheler, constituyen un *habitáculo* del que las personas no pueden librarse de la noche a la mañana.¹⁵⁹

Del mismo modo, los significados imputados a determinadas experiencias sensoriales están cargados de juicios y jerarquías, un olor no sólo es agradable sino *bueno* y *mejor*, de manera que enaltecen criterios de pertenencia que remiten al *Yo/Nosotros/Familiares* y degradan los conteni-

158. En algunas sociedades, el sentido del olfato es fundamental para el conocimiento y clasificación del mundo (Classen, 1999: 269-280), en contraparte, en la historia de Occidente la vista se ha constituido como el sentido privilegiado en los procesos de conocimiento. Desde la Antigüedad se ha establecido una jerarquía de los sentidos en la que el olfato "cae siempre a los infiernos". Aristóteles señalaba que la vista y el oído se encontraban en primer lugar pues conducían a la admiración de la belleza y la música; abajo estaban los sentidos "animales" como el gusto y el tacto que podían llevar a la gula y la lujuria, y en el último peldaño estaba el olfato (Synnott, 2003: 435). El olfato fue considerado como sentido del deseo, apetito e instinto, de modo tal que tenía un dejo de animalidad (Corbin, 2002: 13) y también era el sentido por excelencia del Diablo (Vid. Muchembled, 2002: 117-130) o el mal del cuerpo como la enfermedad, pues según determinadas representaciones y algunos saberes del cuerpo, la enfermedad atacaba por la emanación de "malos" olores y el miasma (Vid. Porter y Vigarello, 2005; Corbin 2002). Igualmente Synnott refiere cómo no existe una estética del olor en la tradición occidental. Aún cuando Hegel llega a mencionarlo en su *Estética*, lo considera el más bajo de los sentidos corporales (op. cit.).

159. En ese orden de problemas, los aportes sociológicos al estudio de la sensibilidad aparece en algunas obras como *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* [1939] donde Norbert Elias dio cuenta de cómo el agrado y desagrado se relacionan con "estructuras de sensibilidad" que a su vez tienen vínculos con las "estructuras sociales". (Elias, 1994; León, 2008: 104). Igualmente puede decirse que en *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* [1979] de Pierre Bourdieu hay una deconstrucción sociológica de la crítica del juicio kantiana, pues el autor se da a la tarea de señalar cómo las clasificaciones de lo "agradable" y lo "desagradable" no sólo dependen de la historia, sino de la clase social y estilo de vida a la que pertenecen las personas (Bourdieu, 1992).

dos del *Tú/Ellos/Extraños*. En dicho sentido, no deja de ser significativo que por ejemplo, en la tradición occidental la olfacción se ha asociado con lo más instintivo y brutal de los seres humanos (Miller, 1998: 117). Tendencias racistas de Occidente coligaron sentidos inferiores a "razas inferiores" al señalar por ejemplo, que "las facultades olfativas de los africanos son realmente bestiales" (Classen, 1997: 6).

De tales aportes se destaca que en la interacción la *copresencia* posibilita la percepción social sensible de los otros. Es decir, en las interacciones las personas se miran, se huelen, se escuchan, en ocasiones se tocan y se besan, conversan y reaccionan sensiblemente a la pronunciación, los tonos o los silencios de los otros. El mosaico de experiencias sensibles está condicionado por la situación de los encuentros y las múltiples adscripciones de las personas a condiciones específicas, así como por el entretejido sociohistórico que constituye determinadas prácticas y no otras, como la conversación de la pareja hindú que observó Elias en sus caminatas londinenses a la que nos referimos en el capítulo previo. En las condiciones de extrañamiento, la percepción social sensible de los otros lleva a la personas a poner en juego los juicios y prejuicios hasta en su mismísima experiencia sensible. La exploración sociológica de ello hace de la "proximidad sensible" un recurso analítico fructífero en el análisis del desagrado, la repulsión y el asco.

A lo anterior es posible añadir, que en toda interacción, la irremediable presencia de los cuerpos, requiere de una regulación permanente de los contactos corporales y posibles líneas de acción entrometidas como la indiscreción.¹⁶⁰ En otras palabras, en la "proximidad sensible" es necesario establecer límites o "territorios del yo" como se notará en el siguiente apartado. Aquí cabe señalar que en la "Digresión sobre la limitación social" Simmel advierte cómo el tratamiento sociológico del límite no debe ceñirse solamente a su manifestación física.¹⁶¹ Todo límite es arbi-

160. Tanto Georg Simmel como Erving Goffman insisten en el "tacto" como aquella capacidad de auto-regularse en las interacciones con los otros y evitar dislates (Simmel, 2002; Goffman, 1970). Específicamente Simmel se refiere al "umbral de sensibilidad" que sortean las personas bajo las formas de "sociabilidad" donde todos los rasgos individuales son matizados para no quebrar el lúdico hecho de "estar juntos" (Simmel, 2002b: 77-101).

161. El límite siempre es una forma social pues implica "acciones recíprocamente orientadas", es decir, marcar un límite supone la separación de otros, o en otras palabras, sin otros prescindimos de límites (Simmel, 1986a: 652).

trario en la medida en que está socialmente determinado. Por ejemplo, establecemos límites en términos de lo que decidimos mostrar u ocultar a los otros, como en el caso de los *secretos*. Lo interesante es que estas formas de relación pueden tener manifestaciones físicas,¹⁶² siendo la relación social lo que precede a la aparición fáctica de las fronteras. Cuando ello sucede, las manifestaciones físicas generan *estabilidad* y *seguridad* pues se ha delimitado objetivamente las posibles líneas de acción de los otros.

En este sentido, la puerta es una metáfora y a la vez un problema sociológico digno de ser considerado. Ésta tiene un alto sentido simbólico, pues una puerta abierta significa abrir una posibilidad de relación y una puerta cerrada la niega o al menos implica pedir permiso: "La puerta representa de forma decisiva cómo el separar y el ligar son sólo dos caras de uno y el mismo acto" (Simmel, 1986b: 31). Los procesos históricos de constitución del ámbito privado, hacen de estos referentes "objetos sagrados" frente a los que mantenemos distancia pues penetrarlos supondría una violación a la personalidad, ello: "Tiene que ver con ese proceso de individualización el que hoy pueda parecer tan discutible, y juzgado, leer las cartas ajenas y escuchar detrás de las puertas (Simmel, 1986a: 372). Por ello resulta molesto y en ocasiones irritante si alguien abre una puerta sin tocar, tanto en el espacio doméstico como en las instituciones burocráticas.¹⁶³ Y es que como las puertas, los límites tienen "umbrales" que suponen que éstos pueden ser atravesados.

En el caso de la "proximidad sensible" se establece lo que aquí he denominado "umbrales de sensibilidad". El umbral es una medida móvil y flexible que indica si algo o alguien han superado la distancia permisible: "para las relaciones sociológicas existe un límite de superación, un "umbral" de distancia" apuntaba Simmel. Así, nuestras fronteras sensibles

162. Para el caso del secreto puede tratarse de diarios, los archivos secretos del Estado, las cartas, las contraseñas de los correos electrónicos o las *puertas*.

163. El empleo de la puerta como metáfora del poder fue espléndidamente abordada por Franz Kafka en el capítulo IX de *El proceso*. En la conversación de Josef K. con un sacerdote, escucha la parábola del guardián que resguarda la "puerta" de la ley. Aún cuando la ley debe ser siempre accesible y estar abierta a todos, un hombre de campo decide mejor esperar a que le "den permiso" para entrar, pasan los años y el hombre muere ante la puerta sin atravesar nunca el "umbral" (Kafka, 2000). Muchas interpretaciones se han dado a esta parábola desde diversos ámbitos disciplinares, en la sociología destaca la interpretación de José María González García que vincula el modelo weberiano de burocracia con la obra de Kafka y su metáforas (Vid. González, 1989).

pueden ser violentadas por objetos, personas, situaciones, discursos o imágenes, que trastocan los estados afectivos y corpóreos, en la medida en que no corresponden a expectativas sensibles que han sido incorporadas a lo largo de la biografía y constituidas a partir de procesos de muy largo plazo.¹⁶⁴ Cuando un suceso atraviesa el umbral de aquello que consideramos, agradable, limpio, afable, bello, armonioso, refinado, digno, sobrevienen estados afectivos y sensibles que generan o significan desagrado, suciedad, fealdad, grima, repulsión, asco.

De modo que a todos estos aspectos cuasi invisibles de la percepción social sensible en la interacción, se añade la implicación de los estados afectivos que experimentan las personas.¹⁶⁵ Lo anterior plantea la necesidad de añadir dicha dimensión analítica al microcosmos que circunda al "orden de la interacción". Y es que no hay duda de que:

La presencia corpórea facilita que los humanos co-presentes capten sus respectivas señales y expresiones corporales; que compartan igual ritmo y se abismen en movimientos y emociones recíprocos (Collins, 2009: 92).

En otras palabras, las interacciones posibilitan experiencias emocionales recíprocamente condicionadas. Cuando un acontecimiento interrumpe el desenvolvimiento natural de las interacciones se hace evidente que: "La construcción de la realidad social en la vida diaria es un proceso emocional y cuando esa realidad se fractura las emociones que la sostienen se manifiestan con tremenda intensidad" (*Ibid.* 144).¹⁶⁶ En una interacción la

164. Una serie de pensadores nos ayudan a pensar sociológicamente esta dimensión de la sensibilidad (Vid. Elias, 1994; Vigarello, 1991; Muchembled, 2002; Miller, 1998).

165. Todo un campo de la sociología, la antropología y la psicología social, han mostrado cómo las emociones no son fenómenos puramente fisiológicos o psicológicos (Le Breton, 1999: 11, Miller, 1998; Bericat, 2000; Collins, 2009). Las emociones incluidas las más viscerales, son fenómenos sociales, culturales y lingüísticos que van unidos tanto a ideas como a percepciones y cogniciones, así como a los contextos sociales y culturales en los que tiene sentido tener tales emociones (Miller, 1998: 30; Le Breton, 1999: 111).

166. Para Randall Collins las emociones ocupan, implícitamente, una posición crucial en la teoría sociológica general (Collins, 2009: 141). De Weber a Parsons y de Durkheim a Goffman, lo que mantiene unida a la sociedad son los "valores embebidos de emoción", la legitimidad, las normas, la solidaridad, el conflicto son procesos emocionales. A la pregunta clásica de ¿cómo es posible la sociedad? Collins responde: "Lo que cohesionaba una sociedad —el 'cemento' de la solidaridad— y lo que la mueve al conflicto —la energía de los grupos movilizados— son las emociones" (*Ibid.*: 142).

gestualidad, movimientos, posturas, proximidad, distancia y la percepción sensible de los otros, tienen efectos en la afectividad de las personas. A una mirada puede atribuirse desagrado y por lo mismo, hacer sentir al otro abochornado, avergonzado o escrutado, lo mismo para el resto de los sentidos corporales. Un sonido puede resultar asqueroso y la actitud ante éste puede hacer sentir a quien lo profiere intimidado u ofendido. Tocar la mano sudorosa de un desconocido puede generar repulsión y mi reacción a su vez puede dar lugar al encogimiento del otro. El desprecio ante el olor de otro puede generar resentimiento. Como se ve, lo interesante es subrayar el condicionamiento recíproco que genera la presencia corporal y la oscilación e intercambio emocional en una interacción.

La escala emocional que puede suscitarse en una interacción está llena de tonalidades, de las más intensas a las más sutiles, de las más momentáneas a las más duraderas. Este proceso nos remite a los enlaces de la química, es decir en ocasiones pueden ser positivos o negativos. La nomenclatura de Norbert Elias resulta muy atinada al respecto, los vínculos emocionales entre las personas son "valencias afectivas". Las valencias pueden estar abiertas en caso de que satisfagan vínculos emocionales, o pueden ser valencias insatisfechas, como el desamor¹⁶⁷ o la tristeza ante muerte de alguien cercano.¹⁶⁸

Haciendo uso de la categoría aludida, es posible señalar que en la forma extraño se generan "valencias negativas", entendiendo por éstas el amplio abanico emocional que se establece en el marco de la negación y la desvalorización hacia quienes son considerados inferiores: desprecio, miedo, asco, vergüenza, repulsión, desagrado, resentimiento. Sin duda cada uno de los implicados en la figuración experimentará emociones a contraflujo, es decir lo que para unos significará desprecio o humillación para los otros supondrá vergüenza o resentimiento. La irrupción del extraño en

167. Para Elias *dar sentido a la existencia* depende de las relaciones interdependientes y de los vínculos afectivos: "La vida de una persona puede perder su sentido, por ejemplo, cuando su amor y afecto hacia otra no encuentra correspondencia o cuando la persona amada muere. Dar amor, si bien es posible que se trate de una necesidad personal apremiante, cumple con una función social igual que el acto de recibirlo" (Elias, 1999a: 408).

168. "La muerte de la persona querida no significa que haya sucedido algo en el "mundo exterior" de los sobrevivientes [...] Este tipo de categorías no dan en absoluto cuenta de la vinculación emocional entre el superviviente y la persona querida. La muerte de esta última significa que aquél pierde una parte de sí mismo" (Elias, 1999a: 164).

ocasiones puede despertar tal grado de violencia emocional que un grado extremo de vergüenza embarga a quien es considerado ajeno a los "esquemas familiares" que definen a un orden de interacción. Vale la pena evocar el trabajo de Carmen Bañuelos y la imagen de Berta, aquella "mujer ballena" que quedó atrapada en el asiento de un *fast food* y que generó un grado de "efervescencia colectiva"¹⁶⁹ donde la risa ensordecedora de quienes participaban en dicha interacción no focalizada devino en un linchamiento emocional para aquella mujer, como se vio en el capítulo segundo.

A modo de recapitulación, en el siguiente gráfico puede verse cómo en la *copresencia* –tanto en interacciones focalizadas como en las no-focalizadas– la experiencia corpórea *condiciona recíprocamente* a quienes participan en el encuentro. En el caso de la figura de extrañamiento, se enfatiza el ámbito de la "proximidad sensible", que supone cómo captamos sensiblemente a las personas y nos enlazamos a éstas a través del impacto que dejan en nosotros por medio de los sentidos corporales y el significado que atribuimos a dicho impacto. Los cuerpos de las personas sienten y son sentidos, miran y son mirados, huelen y son oídos, tocan y son tocados. Las atribuciones de sentido a estas experiencias sensorias comprometen los planos de afectación y de evaluación sensible de los otros. Cuando la presencia del otro sacude los marcos de sentido sensibles, aquellos "umbrales de sensibilidad" que han sido construidos históricamente, activan las jerarquías sociales hechas "segunda naturaleza". Las cargas emocionales de la interacción se orientan al polo negativo de los afectos. Las "valencias negativas" hacen referencia a un abanico emocional de afectos negativos recíprocamente condicionados. Así por ejemplo, en una interacción¹⁷⁰ mientras que la presencia del otro causa desagrado o

169. La categoría durkheimiana "efervescencia colectiva" tiene una fuerte carga de observación sociológica de las emociones. Cuando las personas se juntan pueden llegar a exaltarse y contagiarse emotivamente: "Una vez reunidos los cuerpos reunidos, puede suceder un proceso de intensificación de la conciencia compartida –lo que Durkheim llamó efervescencia colectiva– y de formación de conciencia colectiva que podemos definir como un estado de intersubjetividad intensificada" (Collins, 2009: 57).

170. Recuérdese la entrevista realizada a un miembro de la casta japonesa intocable de los Burakumin, cuando se le preguntó si se sentía igual a los japoneses corrientes: "No" respondió, 'nosotros matamos animales'. Nosotros somos sucios y hay gente que cree que no somos humanos. Pregunta: '¿cree que ustedes son hombres?' Respuesta (después de larga pausa): 'no sé' ... somos malos, y somos sucios" (Elias, 1998: 101).

repulsión por su olor, éste se siente avergonzado o resignado por su suciedad física y moral.

ÁMBITO CORPÓREO-AFECTIVO EN LA EMERGENCIA DEL EXTRAÑO

Mirar Tocar Oír Oler Gustar	Copresencia: Proximidad sensible	Ser mirado Ser tocado Ser oído Ser olido Ser "probado"
A		B
Valencias negativas Desagrado Asco Repulsión	Umbrales de sensibilidad	Valencias negativas Vergüenza Embarazo Encogimiento, timidez

3. Fenomenología sensible:
 imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*¹⁷¹

En un sentido simmeliano podemos decir que la sociología puede captar "imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*", es decir instantá-

171. "Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*" es el título que corresponde a una selección de colaboraciones filosófico-literarias escritas por Simmel entre los años 1897 y 1907 para la revista *Jugend* (Juventud), el órgano de mayor difusión del movimiento modernista alemán. David Frisby advierte cómo estos escritos simulan pequeños "cuadros en miniatura" en los que Simmel pretendía dar cuenta del carácter fragmentario y fugaz de la modernidad (Frisby, 1992). La pretensión de Simmel era captar en una imagen eterna la fugacidad. Con estas "pinceladas literarias" Simmel registra lo transitorio desde el punto de vista de la eternidad. En su sociología destaca igualmente este refinamiento de la mirada, que insiste en rescatar lo "indigno" como recurso explicativo de lógicas sociales complejas.

neas sociológicas desde el punto de vista de la eternidad, o como en este caso, de lo duradero y permanente. Este refinamiento de la mirada sociológica permite registrar cómo en la fugacidad de las interacciones se condensa la historia de lo social, en hilos delicados y mínimos pero con un fuerte potencial explicativo. En los encuentros se entretrejen desde la historia de la lucha de clases hasta los cruentos enfrentamientos de los pueblos o procesos migratorios complejos.¹⁷² Ello es porque la manufactura de lo social se da en estas situaciones transitorias pero condicionadas socialmente. El sociólogo berlinés apostaba por la destreza del sociólogo cuya capacidad consistiese en captar lo transitorio y establecer las conexiones de dichos fenómenos fugaces y contingentes de la *superficie* con los valores *últimos* del acontecer social en curso (Simmel, 1977).

La intención de este apartado es justamente elaborar una fenomenología sensible que pueda dar cuenta de cómo la experiencia del extraño afecta el ámbito corpóreo-afectivo generando determinadas experiencias emocionales como el desagrado, la repulsión y el asco. Se verá cómo no se trata de acontecimientos meramente subjetivos y arbitrarios sino detonadores sociales que permiten enfatizar límites y reordenar jerarquías sociales.

Los sentidos corporales son fundamentales cuando de desagrado y asco se trata, pues la referencia a dichas experiencias generalmente remite a lo que ofende a los sentidos, por ejemplo cuando aludimos a los malos olores, el ruido desagradable, ver o ser mirado por agentes 'feos' o grotescos, tocar suciedad o probar cierta comida que resulta asquerosa, hacemos alusión a la percepción social sensible del mundo y de los otros. Si bien es posible teóricamente pensar en una sociología de los sentidos, en la medida en que ningún sentido actúa sin relación con los otros (al tocar olemos y miramos, etc.), esta fenomenología sensible girará alrededor no de cada uno de los sentidos corporales sino del desagrado y el asco que provoca la experiencia del extraño y el significado sociológico de ello. Resulta innegable que en el lenguaje cotidiano dichas experiencias invocan contenidos sensoriales ligadas a criterios axiológicos, frases como: '¡Qué

172. Retomemos la imagen registrada por los sociólogos de la Escuela de Chicago en el mercado de Maxwell Street donde los inmigrantes europeos cargan con toda su cultura material, su historia hecha cuerpo: "Pronuncian el inglés a su manera, con entonaciones inesperadas: *What d'ye want, sir? - Come híe, layden, come híe!*" (Cit. en Halbwachs, 2004: 228).

desagradable!', '¡Me revuelve el estómago!', '¡Me hace vomitar!', '¡Es irritante!', '¡Esto huele mal!', remiten a experiencias corpóreas y ordenamientos morales (Cfr. Miller, 1998: 31). ¿Qué hay detrás de esa relación constante y cotidiana en la que la *actitud natural* no repara?

Desagrado

Tanto el desagrado como la repugnancia o asco nos remiten forzosa-mente a una experiencia donde el ámbito corpóreo-afectivo es su principal condición de posibilidad, de tal manera que esta experiencia se coloca en el sentir de las personas. No obstante, como señalaba en el capítulo anterior, aquí interesa mostrar no lo que los hombres sienten sino lo que las interacciones hacen sentir y el tipo de relación social que se genera a través de esta experiencia sensible.

Bajo dicho ángulo, cabe señalar que el desagrado nos remite principalmente a aquellas experiencias que las personas tratan de eludir y no desean que se repitan (Marina y López, 2005: 59). Como vimos para el caso de las emociones, aquello que sucede a las personas no se entiende si no se considera cómo lo social condiciona dichas experiencias subjetivas. En ese sentido, la sociedad también penetra en nuestras sensaciones de agrado y desagrado. De ello se desprende que aprendemos a sentir de determinada forma y no de otra y asignamos a lo que sentimos determinados contenidos axiológicos como puede ser aquello que resulta *agradable* o *desagradable*. Ello es así, que incluso experiencias aparentemente individuales como la sensación "agradable" del uso de algunas drogas, se encuentra condicionada por el aprendizaje social de cómo *sentir* de forma placentera sus efectos.¹⁷³ El desagrado no escapa de esta modelación social, pues en una definición estrictamente sociológica: "es una excitación de disgusto o miedo que surge cuando otra persona quiebra o ame-

173. Según Howard Becker los fumadores de marihuana tienen que aprender del grupo a distinguir los efectos de la droga para saber si realmente se han "elevado" o si han tenido un "mal viaje". El gusto por la marihuana requiere tiempo, pues 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). Randall Collins ha recuperado dicho legado para el estudio del ritual de fumar. Collins muestra cómo los efectos fisiológicos de sustancias como la nicotina o la cafeína, si bien se relaciona con contenidos químicos que actúan en el organismo, lo relevante sociológicamente hablando es cómo las prácticas de consumo de éstos generan estados socioafectivos particulares (Collins, 2009: 397-459).

naza con quebrar la escala de prohibiciones de la sociedad" (Elias, 1994: 503).

Dicha escala de prohibiciones está relacionada fundamentalmente con el cuerpo, con el cuidado y el decoro de éste. Un margen ineludible en tal escala es aquella que nos remite a la exigencia de la limpieza y la distancia frente a la suciedad. Sin embargo, como lo ha demostrado Georges Vigarello los referentes de pulcritud han cambiado a lo largo de la historia, nuestra contemporánea concepción de higiene en nada se parece a aquellas otras elaboradas a lo largo de la historia de Occidente, y es que ésta se asocia a la variabilidad de las representaciones del cuerpo, el saber sobre éste y las prácticas sociales realizadas en torno a la limpieza (Vid. Vigarello, 1991; Sabido, 2010: 830-834). Lo relevante es que aquello que consideramos sucio no sólo se relaciona con lo que violenta lo limpio, sino también se vincula con el quiebre de estructuras sensibles, en otras palabras, la suciedad "ofende el orden" (Douglas, 1973: 14).

Lo que se define como sucio violenta nuestropreciado esquema de clasificaciones que ordena la experiencia (Mauss y Durkheim, 1971). Donde se da la suciedad es porque existe un ordenamiento, y esto ha sido destacado muy puntualmente por la antropóloga Mary Douglas: "La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo a elementos inapropiados" (1973: 55). Las repercusiones de ello en el mantenimiento del "orden social" no son menores, por ello no es casual que a los subversivos, desordenados y licenciosos se les atribuya suciedad. Las metáforas de limpieza y pureza frente a lo que es sucio e impuro porque está *fuera de sitio*, han tenido un papel destacado en la historia (Vid. Moore, 2001). Tampoco resulta fortuito el vínculo etimológico entre limpieza y orden, asear es una derivación del latín *assedare* que significa "poner las cosas en su sitio" (Moreira, 1998: 40). Las alusiones a la "limpieza étnica" o "limpieza social" no sólo están en el imaginario de las personas, sino han tenido efectos históricos muy concretos en políticas públicas y decisiones estatales.

Bajo el razonamiento previo tenemos que la suciedad no sólo se relaciona con el orden sino también con la pureza. Si bien dichos referentes han sido fundamentales en ordenamientos religiosos, en perspectivas secularizadas se relacionan con criterios morales. La pureza y la impure-

za dinamizan la pareja limpieza y suciedad pero con un contenido axiológico, lo limpio es ordenado y *bueno*. Dichas ideas clasificatorias tienen *efectos históricos*.¹⁷⁴ Pilar Calveiro muestra esta atribución de Sentido que un militar implicado en los campos de concentración argentinos atribuye a un prisionero "subversivo": "Vergés, uno de los militares de La Perla, le dijo a Graciela Geuna: "A tu marido lo agarré yo, y lo detecté por el olor, por el olor a sucio, a montonero sucio que tenía" (Calveiro, 2002: 151). Y es que el *enemigo* siempre huele mal decía Nietzsche (Simmel, 1986a: 689).

La estratificación entre clases no es ajena a esta dinámica. Simmel menciona cómo en la interacción, el contacto personal de intelectuales con los obreros "fracasa simplemente porque no es posible vencer las impresiones olfativas" (1986a: 687).¹⁷⁵ El testimonio de una empleadora doméstica resulta muy elocuente respecto a cómo las condiciones de aquello que se considera inferior coincide con la suciedad de las personas:

Muy de recién casada me tocó un chica, era indígena, no tenía apellido, cuando hicieron el censo tuvimos que inventarle un apellido, me parece que era otomí, y esta si me llego llena de piojos; entonces bueno fue desempiojarla, me la mandaron en un costal, esa era la ropa que traía puesta, un costal, un agujero para la cabeza otros a los lados sacaba los bracitos la inocente criatura, tenía como 14 años (Cit. en Arrieta, 2008: 75)

Es posible destacar cómo valencias negativas como el desagrado operan como criterios de demarcación frente a los otros y permiten establecer una suerte de enunciado compensatorio: 'Lástima por ellos pero nosotros no somos así'. El trazado de zonas de familiaridad y extrañamiento hacen del desagrado un recurso inapelable para restaurar la distancia tole-

174. No deja de ser asombroso indagar cómo determinados movimientos sociales y acciones colectivas se orientan por conceptos de combate a la impureza. El libro *Pureza moral y persecución en la historia* [2000] de Barrington Moore es una muestra de cómo los conflictos religiosos o las luchas revolucionarias hacen de la pureza un recurso constante (Moore, 2001).

175. No debe olvidarse cómo los maestros del desprecio fueron también los cortesanos: "Se evidencian con claridad en los gestos de rechazo fuertemente emocionales con que los cortesanos desprecian cuando "huele a burgués" (Elias, 1989: 509).

able. Ante la proximidad de los otros, el desagrado es una forma de mantener al otro en su lugar, el tono hiriente de una palabra, una mirada, un gesto, una alusión a la corporalidad despreciable del otro, *manifiesta* que las personas no pertenecen al círculo en cuestión, que 'no son como nosotros', que son extrañas. En ese sentido, Robert Park fue muy perspicaz al captar cómo: "El ama de casa puede establecer las relaciones personales más íntimas con su cocinera, pero estas relaciones se mantendrán mientras la cocinera guarde la 'debida' distancia" (Cit. en Coser, 1978: 39).

Otra instantánea la encontramos en aquellas interacciones no focalizadas en las que interviene la *copresencia* de las personas pero con una escasa convergencia de un mismo foco de atención, como es la circulación de la muchedumbre ciudadana. En las interacciones cosmopolitas y fugaces, uno de los sentidos más socorridos es el de la *mirada* dirigida al *rostro* de los otros.¹⁷⁶ La mirada al *rostro del otro* es en sí misma una forma de ser afectados, de mirar y ser mirados. Jean Paul Sartre es contundente al respecto:

Este rostro que aparece detrás del cristal no lo consideramos primero como perteneciente a un hombre que ha de empujar la puerta y dar treinta pasos para llegar hacia nosotros, sino que, por el contrario, *se nos presenta, pese a su pasividad, como actuando a distancia* [...] Vivimos y padecemos su significado y lo elaboramos con nuestra propia carne; pero al mismo tiempo, ese significado se impone, niega la distancia y entra en nosotros [...] es la expresión del rostro, son los movimientos del cuerpo del otro [y el sentido que le doy a ellos] los que terminan formando un todo sintético con el trastorno de nuestro organismo (Sartre, 1973: 119. Las cursivas son mías).

176. Para autores como Georg Simmel [1908] o David Le Breton [1990] el proceso de individualización que atraviesa Occidente hacen de la mirada y el rostro partes significativas y altamente valoradas del cuerpo. En el caso de la mirada, no es casual que se trate del sentido más socorrido en las grandes ciudades, pues: "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). En cuanto al rostro, éste a diferencia de otras partes del cuerpo, se convierte en el elemento "indivisible" y único de la persona. En el siglo XVI ciertas prácticas arrancan este proceso de individualización como la proliferación de retratos individuales en ciertas capas de la sociedad (Le Breton, 1995: 43)

La mirada tiene un carácter táctil dice David Le Breton, e incluso en la experiencia sensible pareciera como si las miradas tocaran, como si éstas *actuaran a distancia* en palabras de Sartre. La explicación sociológica nos invita a recuperar el alto grado de "condicionamiento recíproco" que implica una mirada, mirar y ser mirado genera un proceso de retroalimentación y en ocasiones la simple manera de mirar determina cursos de acción:

No podemos percibir con los ojos sin ser percibidos al mismo tiempo. [...] Pero como esto, evidentemente sólo sucede mirándose cara a cara, de modo inmediato, nos encontramos aquí con la reciprocidad más perfecta que existe en todo el campo de las relaciones humanas [...] La mirada dirigida al otro, la mirada escrutadora es, en sí misma expresiva; y lo es por la manera de mirar (Simmel, 1986a: 678).

Las miradas son pues formas de "contacto" señalaba Erving Goffman y pueden ser simétricas o asimétricas añadiríamos con Georg Simmel, para el caso de la interacción el efecto de las miradas es recíproco. Para una de las partes mirar puede resultar atractivo, mientras que para el que es mirado puede ser desagradable. Así, el *desagrado* puede llegar a justificar la necesidad de mantener a ciertas personas lejos, fuera de nuestro contacto y visibilidad. Por ello no es casual que las metáforas de la limpieza y el orden del espacio público son gestos por mantener a raya a aquellos intrusos que quiebran nuestro sentido de lo agradable, propio y ordenado, es decir, de nuestros esquemas sensibles familiares. Débora Gorbán retoma para su investigación algunos testimonios de recuperadores de residuos que deambulan en la ciudad de Buenos Aires y el transporte público. Ante el rechazo de los pasajeros de los trenes comunes, lograron que se dispusiera de otro tren para ellos:

Antes cuando íbamos en los trenes comunes la gente nos diferenciaba, nos cagaban a puteadas "que estos cartoneros sucios" [...] Ahora tenemos este tren y vamos nosotros, vamos y venimos en el tren, no nos molesta nadie (Cit. en Gorbán, 2007: 5).¹⁷⁷

177. Esta referencia la debo al artículo de Vergara, 2009:48.

Pero así como lo desagradable se presenta en la mirada, el resto de los sentidos no está inerme. Por ejemplo, las ciudades modernas han hecho del ruido uno de sus principales referentes, matizando con ello el predominio del sentido de la vista (Le Breton, 2007: 107).¹⁷⁸ Los automóviles (claxon, la música con fuerte volumen, alarmas contra robo, las sirenas de patrullas y ambulancias), los aviones, la industria, las motocicletas, los motores, hacen del ruido una constante en las grandes ciudades. Ello ha convertido al ruido en una experiencia sumamente desagradable. Lo anterior tiene efectos en las formas de relación social. Para una muestra considérese a las legislaciones en torno al ruido, o las quejas y pleitos entre vecinos en su disputa por el espacio público. Lo relevante del ruido cómo señala Le Breton, es justamente que en tanto "contaminación auditiva", desdibuja la línea entre público y privado, ¿cómo decidir si el ladrido del perro o los gritos de una pelea en casa invaden el espacio público?

Según Tessy López, la unidad de medida para la energía sonora se expresa en decibeles, éstos se definen como la energía necesaria para elevar la presión del aire. Para darnos una idea de la escala, el follaje de un árbol produce alrededor de 20 decibeles y el disparo de una metralleta 130 decibeles, siendo 120 el "umbral del dolor". La Organización Mundial de la Salud considera que el límite de ruido recomendable para no causar alteraciones en el oído es de 85 decibels (López, 1998). Sin embargo, uno podría preguntarse ¿qué es exactamente el ruido? Entre sus definiciones destaca la siguiente: "El ruido es simplemente lo que oímos, y subjetivamente podríamos definirlo como un sonido desagradable e indeseable" (*Ibid.* 36). Como toda experiencia sensible, la sonora está medida por marcos de significación determinados. En ese sentido vale la recuperación de la siguiente instantánea cuya muestra supone nuevamente una interacción no focalizada pero donde más de un sentido corporal, incluido el oído, son protagonistas en el surgimiento de la extrañeza.

Abdelmalek Sayad estudia cómo en una periferia inmediata a la ciudad parisina surge un problema de cohabitación entre vecinos. Los involucra-

178. En la modernidad el ruido es uno de los mayores problemas, siendo el silencio un bien escaso; la "música ambiental" de los lugares públicos y las esperas en el teléfono son sólo muestras de la sensibilidad generada hacia el silencio (Duch y Mélich, 2005: 281-285). Desde la década de los setenta existen zonas en la ciudad de México que pasan los 95 decibeles, siendo 85 decibeles el límite si se quieren evitar daños a la salud (López, 1998: 55).

dos son una familia de origen árabe y una vecina de origen francés. Las quejas de la vecina se relacionaban con el ruido y los olores que sus vecinos árabes emitían cotidianamente. El hijo de los árabes se expresa:

Lo que llaman ruido no es verdaderamente ruido, decibeles, sino la canción árabe que nos les gusta, que no comprenden y les molesta [...]

A su vez, la vecina francesa se refería a éstos:

Con ellos, nunca se sabe cuántos son [...] Van y vienen y nunca paran [...] Están por todas partes, en la calle, en la plaza pública; berrean, llo-ran.

El joven árabe tomaba de nuevo la palabra:

Es siempre la misma historia. Cuando no pueden decir que la vecindad de los árabes es mala, porque son sucios, porque tienen mal olor, porque hacen demasiado ruido, porque siempre hay demasiada gente en sus casas [...] aunque no pueden decir todo eso, inventan otra cosa, siempre encuentran algo [...] (Cit. en Sayad, 1999:31).

Muchos son los criterios que operan en este conflicto, entre ellos el de la cohabitación cultural en clave de los complejos flujos migratorios finalmente estudiados por otros autores. Lo relevante para este énfasis de lectura es que dichos conflictos se traducen en formas de percibir sensiblemente a los otros y convertirlos en extraños, en tanto no pertenecen o no coinciden con las expectativas del código de sensibilidad en disputa. Un fugaz y evanescente proceso de deshumanización surge en ésta instantánea. El ruido de la lengua incomprensible y ajena resulta molesta y además, es descrita con una palabra propia del sonido emitido por los animales: "berrean" dice la vecina francesa, "aquí ladran los perros" mostraba Simmel. La comunidad de sentido que genera el oído es en este caso inexistente. El habla de los otros no tiene sentido, no es sonido sino *ruido*. Al respecto la apreciación de Le Breton es concluyente:

Si el otro no es apreciado, su lengua es ruido, una quebrada línea de ruidos encastrados, carentes de sentido y razón. A modo de ofensa al mundo sonoro, vive en el ruido, en la batahola. Sus hechos y sus gestos chocan

el refinamiento auditivo racista. Su música es cacofónica, sus ritmos están destinados a ser ruidosa (Le Breton, 2007: 113).

Este proceso parece ser una constante a la hora de definir a quien habla una lengua desconocida y no es apreciado, el término *bárbaro* de la Antigüedad, imitaba la palabra en que los griegos percibían la lengua de los otros: "el que balbucea". En el mismo sentido el racista Buffon señala que los viajeros holandeses decían de los hotentotes: "qué su lengua es extraña y que cloquean como los pavos" (*Ibid.* 113). La irritación de la presencia de aquél que es considerado extraño hace que éste aparezca como antinatural, pues trastoca no sólo los significados ideacionales (por ejemplo, lingüísticos) sino sensibles. Quien no sabe la lengua de un grupo no sólo es considerado extraño por el bajo o escaso nivel interpretativo de su comunicación, también por el *acento* de su voz o por su gestualidad al hablar.

También se ha mostrado cómo en la "proximidad sensible" podemos acercarnos o marcar *distancias* según las percepciones olfativas. En el mismo contexto la hija de la familia árabe agrega:

Con los olores pasa lo mismo [...] A los franceses les encanta comer cuscús y merguez. ¡Pero cuando no es para ellos, el olor de la cocina árabe les resulta insoportable!" (Sayad, 1999: 31).

En las diferenciaciones de grupos, el olfato ha sido un medio eficaz para decir quienes apestan y por ello se justifica su naturaleza desordenada e inferior. Los olores desagradables pueden ser reales o imaginarios, pero la atribución de sentido a los mismos como tales, establecen jerarquías, legitiman desigualdades y organizan esquemas de pertenencia y exclusión entre el *yo* y *tú*, *nosotros* y *ellos*, *familiares* y *extraños*, *amigos* y *enemigos*. Nuevamente la referencia a Gorbán resulta ilustrativa respecto a los conflictos entre pasajeros y recuperadores de residuos:

No teníamos problemas, un poco porque los pasajeros se quejaban del olor, que viajar con nosotros era una vergüenza... (Cit. en Gorbán, 2007: 5).

En ocasiones los olores desagradables de los otros equivalen a una valoración moralmente negativa. Y es que como bien señala Anthony Synnott:

Juzgamos a nuestros congéneres de la misma manera que juzgamos la comida y el medio ambiente. Si una persona huele "mal", o se aparta de la norma olfatoria cultural, el olor puede ser una señal de que algo anda mal en su salud física, emocional o mental (2003:441).

El olfato no escapa a la modelación social y a las atribuciones morales negativas. Recuperando el caso del olor de la cocina árabe pareciera que el olor de la comida resulta insoportable y en ocasiones puede resultar asquerosa. Algunos antropólogos han subrayado que lo que nos causa asco goza de la cualidad de lo extraño, particularmente en el terreno gastronómico, como si la otredad bastase para provocar náuseas (Walton, 2005: 128). Sin embargo, como puede advertirse en el testimonio, no es la comida en sí la que resulta desagradable, es el sentido que se le asigna, pues "cuando no es para ellos" les "huele a árabe". En otras palabras, no es el olor a la comida árabe lo que se aprecia, sino el carácter negativo asociado a lo "árabe" que se sintetiza en una impresión olfativa.¹⁷⁹ Es por lo anterior que un mismo olor a comida resulte agradable en un contexto de interacción y desagradable en otro, por ello: "A los franceses les encanta comer cuscús y merguez. ¡Pero cuando no es para ellos, el olor de la cocina árabe les resulta insoportable!".

A manera de recapitulación, para el caso del desagrado puede decirse que en la "proximidad sensible" se dan formas insospechadas de extrañamiento que detonan una naturalización y moralización de la inferioridad de los otros. Lo relevante es que no es algo maquiavélicamente pensado, intencionado o premeditado, sino que está instalado en las estructuras del sentir, ahí donde las jerarquías se han convertido en "segunda naturaleza". Ahora bien, la radicalización de dichos estados corpóreo-afectivos ocasiona experiencias aún más contundentes como el asco.

De la repugnancia al asco

La repugnancia es un impulso a separarnos de algo. Se relaciona con el contacto y la necesidad de apartarse inmediatamente de algo o alguien; es una reacción que nos incita a "poner distancia sin remisión" (Le Breton, 2007: 315). En una instantánea literaria titulada *Guantes*, Walter Benjamin deja ver cómo el sentido del tacto es cómplice de esta sensación, la metáfora de las manos, la ropa que protege (guante) y el miedo a acercarnos demasiado a algo o alguien se expresa de la siguiente manera: "Toda repulsión es, en su origen, repulsión al contacto" (Benjamin, 1988: 22).

A la repugnancia la envuelve una emoción singular, el asco. Sin embargo, éste último ha corrido con la dificultad de ser considerado como tal, es decir, como emoción ligada a procesos cognitivos y socioculturales específicos. En tanto el asco está acompañado de reacciones viscerales extremas (en casos límite genera reacciones como arcadas y vómito) pareciera una simple reacción fisiológica. Y es que las repuestas ante algo considerado asqueroso, sea cual sea el sentido que lo advierta (gusto, mirada, olfato, oído, tacto) indican reacciones somáticas muy intensa. El asco es sin duda una de las emociones más corporeizadas (Cfr. Miller, 1998; Walton, 2005; Moreira, 1998).

Si como vimos en el capítulo previo, el cuerpo está atravesado por la sociedad, el asco no es la excepción. En efecto: "Cada sociedad y cada época decide lo que es asqueroso o aceptable, [...] Los ascos, pues, se aprenden" (Marina y López, 2005: 94). Si de sociedades diferenciadas se trata, encontramos mayores retículas que plantean cómo los umbrales del asco, pueden variar por el género, *status*, la clase social y/o proceso biográficos específicos. Aprendemos a sentir asco o a *demostrar* que lo sentimos según nuestras adscripciones sociales. No obstante, es indudable que el proceso civilizatorio nos ha vuelto sensibles al asco, incluso hablar de ello genera desagrado o resulta irrisorio, así las bromas, las risitas o el sonrojo forma parte de la misma enunciación del tema. Norbert Elias destaca cómo el hecho de exponer el contenido del manual de las costumbres de Erasmo de Rotterdam *De civilitate morum puerilium* (De la civilización en las maneras de los niños) puede generar incomodidad en el lector, pues la referencia a fluidos corporales o exhalaciones del cuer-

179. El sentido asignado a los alimentos se relaciona también a la jerarquía social que les atribuimos: "Comer tiene menos que ver con un alimento que con el sentido que se le atribuye. Consumimos no tanto una comida sino los valores que le están asociados" (Le Breton, 2007: 315).

po resulta molesta (Vid. 1994: 104).¹⁸⁰ Algunos autores han aplicado tal sentencia al mismo Elías quien parece "demasiado turbado" para abordar cuestiones como la menstruación, uno de los fluidos corporales más estigmatizados y generadores de asco (Miller, 1998: 246).¹⁸¹ De ello se desprende que la invisibilidad de determinados temas de investigación se relaciona también con cómo la cultura establece aquello que resulta *fino* o *vulgar*, *delicado* o *grotesco*, y ello trastoca sin duda los "umbrales de sensibilidad" no sólo del observado sino del observador.

Como todas las demás emociones, el asco tiene sus particulares expresiones corporales. Charles Darwin identificó algunos indicadores físicos "universales" del asco como quedarse boquiabierto, escupir, soplar haciendo bocina con los labios, aclararse la garganta con el sonido característico (¡aj!, ¡puaj!), repliegue del labio superior, arrugar la nariz o dilatar los orificios nasales (Vid. Walton, 2005: 115).¹⁸² Contra dicha tesis George H. Mead señalaría que la función de los gestos es mucho más compleja que simplemente manifestar estados subjetivos emocionales, éstos más bien *generan una reacción en los otros*: "En el comienzo, el gesto de la otra persona representa lo que uno hará al respecto. No significa lo que él está pensando, ni su emoción" (Mead, 1991:91). Las personas no responden a los gestos como reacciones innatas, sino al significado del gesto. Y para este autor, el significado de éstos no es universal sino que puede ser descifrado por el contexto de interacción.

180. También, descubrir que el genio musical Wolfgang A. Mozart plasmaba en sus cartas un lenguaje altamente escatológico y coprofilico, suscitó en las generaciones posteriores un profundo desagrado al herir umbrales de sensibilidad (Elías, 2002: 152).

181. Para Miller resulta cuestionable que las mujeres casi no están presentes en el análisis de Elías, salvo como guardianes del "estilo civilizado". Para este autor, Elías no es capaz de imaginarse a las mujeres sonándose la nariz con un mantel y demás (Cfr. Miller, 1998: 205-252), quizá por el mismo proceso que explica Norbert Elías, a saber, los umbrales de sensibilidad del "observador".

182. En *La expresión de las emociones en los animales y el hombre* [1872] Darwin plantea que las emociones son innatas y universales. Para éste, existen seis emociones básicas: felicidad, tristeza, ira, miedo, asco y sorpresa. Resulta relevante que ahí el autor realza la expresión facial como mecanismo que muestra el estado subjetivo. Tesis altamente cuestionable por la psicología social de George Herbert Mead (1991:87). Actualmente se considera que existen cuatro emociones primarias, la ira, el miedo, el contento (happines) y la tristeza o decepción (Collins, 2009:147). Sin embargo, los marcos de significación y los contextos de interacción hacen a estas experiencias sumamente flexibles y no universales. Así por ejemplo, en algunas culturas el llanto puede significar tristeza mientras que en otro, vergüenza (Vid. Le Breton, 1999).

Tras este debate, más que hablar de indicadores físicos universales del asco, tendríamos que referirnos a ritualizaciones corporales —para seguir a Goffman— esto es, a convenciones y estandarizaciones del cuerpo que indican y generan reacciones en los otros y hacen interpretables determinadas acciones. Como veíamos previamente, simular una arcada puede ser solamente un gesto ritualizado que indique: 'me enfermas', 'vete de mi vista', allende de si la persona implicada siente un malestar físico particular.

Si la sociedad tiene sus propios rituales de cómo llevar el cuerpo, también existen los rituales estereotípicos o *hiperritualizados*. Al respecto, es interesante recuperar el análisis que hace Goffman de las imágenes publicitarias y las representaciones de la femineidad en las poses y los gestos estereotipados de la mercadotecnia. Las imágenes que encontramos en cualquier revista de moda, se expresan los idiomas rituales de la sociedad en una versión *hiperritualizada*, v.gr. existe un tocamiento ritualizado en el hecho de que las mujeres se muestran "tocando ligeramente" con el dedo los perfiles de un objeto como pueden ser los perfumes (Goffman, 1991).

Lo interesante sociológicamente hablando es que para las personas dichas imágenes si bien resultan exageradas, no son desconcertantes pues representan actividades *familiares* o estereotipos aceptados y legitimados (como la *delicadeza* que 'debe' mostrar una 'mujer'). Ello se debe a que los anuncios publicitarios no crean las expresiones ritualizadas que emplean, sino que: "explotan el mismo cuerpo de exhibiciones, el mismo idioma ritual, que todos nosotros lo que participamos en las situaciones sociales, y con la misma finalidad, la de hacer interpretable un acto previsto" (Goffman, 1991: 168).

Para el caso del idioma ritualizado del asco, la utilización de la imagen publicitaria puede servir de referente. Tomemos un comercial que forma parte de una campaña antitabaco, donde el "anuncio" ofrece un *perfume* de nicotina.¹⁸³ Ahí se representa una interacción no focalizada en la que una mujer "elegante" baja las escaleras de lo que parece una gran mansión. Tres hombres igualmente ataviados se cruzan con ella y *huelen* la fragancia de su perfume llamado "Smoke" (cuyo diseño es una cajetilla

183. El video puede consultarse en la siguiente dirección URL: <http://www.youtube.com/watch?v=1ZqhEfDzERU>.

de cigarros rosa). Los gestos de asco y el vómito que genera en ellos son categóricos y explícitos. Sin duda se trata de una *hiperritualización* en la que dichos gestos tienen un mensaje: ¡Deja de fumar! ¡El olor del cigarro da "asco"! y ¡Tú das asco! La fugacidad del proceso de extrañamiento se advierte en esta interacción. No es el género ni el estatus lo que genera asco, sino el "estilo de vida" que la chica representa.¹⁸⁴

Más allá de todas estas referencias descriptivas resulta necesario responder sociológicamente a la pregunta ¿por qué algunas cosas o personas, olores o sabores nos causan asco? Como cualquier otra emoción el asco se vincula con determinados aspectos cognitivos. Lo cognitivo remite a aquellas categorías socialmente disponibles por las que las personas pueden ordenar su experiencia (*Vid. Goffman, 1998; Tajfel, 1984*). Respecto a aquello que consideramos asqueroso, existe una categorización que va ligada a todo lo que puede contaminarnos, contagiarnos, mancharnos:

El asco tiene que presentarse unido a ideas de una clase especial de peligro: el peligro inherente a la contaminación y al contagio, el peligro a ser mancillado; y estas ideas, a su vez, van unidas a contextos culturales y sociales bastante previsibles (*Miller, 1998: 31*).

La naturaleza y las fuentes de contaminación varían enormemente según el momento y el lugar. El excremento por ejemplo, tiene una relación con el asco singular, por lo general resulta asqueroso y contaminante sobre todo si se asocia con lo comestible (*Vid. Moreira, 1998*). Sin embargo, para algunos hindús la boñiga de vaca resulta sumamente eficaz como medio de combustible, pues su flama es ligera y permite a las mamás dejar a sus hijos en casa con la estufa encendida y cocinando sin el riesgo de que ocurra un incendio (*Vid. Harris, 2000: 15-37*). De mane-

184. Randall Collins presenta un "estudio de caso" respecto al consumo del tabaco. El autor muestra cómo fumar o no fumar marca fronteras sociales. Ahí señala que es notable que actualmente la práctica de fumar está asociada a desviaciones del "estado normal" de la salud e incluso, pareciera que sólo es pertinente plantear el tema desde las perspectivas de salud, lo mismo para el caso de las drogas o la obesidad. Los recursos analíticos de la sociología, en particular la referencia de los estudios de Howard Becker sobre los extraños y la herencia goffmaniana son resignificados en la obra de Collins para dar otra orientación analítica al problema (2009: 397-459). Otras investigaciones en torno al sobrepeso y la obesidad, también se inscriben en dicha perspectiva analítica (*Claudio, 2008*).

ra que las fuentes del asco no están en el exterior *per se*, sino en el Sentido asignado a las mismas. Así, una definición operativa del asco nos dice que es una emoción que aparece en el momento en que alguna persona, situación u objeto se encuentra *inquietantemente próxima* y es fuente de contaminación según una situación socialmente determinada (*Vid. Miller, 1998: 33; Walton, 2005: 117*).

¿Qué es lo que puede contaminarnos y cómo? Para revelar esta interrogante, conviene recuperar a Émile Durkheim quien establece que la clasificación entre lo sagrado y lo profano hace de las reglas de contaminación un recurso ineludible, lo sagrado está rodeado de un sistema de prohibiciones que no debe ser violado. Las reglas de contaminación funcionan cómo límites que evitan el contacto con lo sacro.¹⁸⁵ Como se ha señalado, desde una perspectiva postdurkheimiana Mary Douglas articula la idea de contaminación y orden de una manera decisiva, la contaminación está relacionada con los trastornos o sacudidas a los "esquemas de clasificación" que ordenan el mundo, lo que contamina es lo que aparece "fuera de lugar", lo que trastoca los límites, lo que contradice nuestras "entrañables clasificaciones". Para la autora, existe una diferencia fundamental entre nuestras ideas modernas de profanación y la de las culturas estudiadas por Durkheim y otros antropólogos. Ésta divergencia se relaciona con que el acto de evitar lo contaminante hoy día se asocia a la estética o la higiene, más no a la religión. Sin embargo, Goffman daría una respuesta conciliatoria entre Durkheim y Douglas. En las sociedades contemporáneas occidentalizadas, seguimos manteniendo un "objeto sagrado" que tratamos que no sea contaminado, el *yo (self)*. Hemos establecido socialmente los propios "territorios del yo" por un complicado y en ocasiones contradictorio proceso de individualización.¹⁸⁶

185. Así, está prohibido comer a las plantas o animales totémicos y "Aquél que trasgreda esta prohibición se expone a los más graves peligros" como la mismísima muerte (*Durkheim, 1995: 119*).

186. Los límites del *yo* no son fijos sino situacionales, por ejemplo tratamos de mantener ciertas distancias en la conversación o en la circulación en los espacios públicos, pero en una 'hora pico' de la línea rosa del metro en la Ciudad de México, no queda mucho espacio para salvar el territorio del yo. Sin embargo, la mirada puede desviarse hacia la ventanilla, este es un recurso que plantea una mínima reserva de protección. El ejemplo ha sido modificado, pero originalmente pertenece a Goffman: "En los vagones de tren o los autobuses corrientes en los Estados Unidos los pasajeros que se sienten demasiado hacinados pueden mirar lo la ventanilla, con lo que amplían vicariamente su espacio personal" (*Goffman, 1979: 48*).

Este proceso ha implicado un mayor grado de autocontrol que atraviesa el cuidado del yo en aras de una posible autocontaminación, en otras palabras, aquello que se considera fuente de contaminación no sólo pertenece a los demás o a lo que está fuera, sino puede emerger de nosotros mismos. Resulta muy ilustrativa la referencia de Allport rescatada por Goffman al respecto. Invito al lector a hacer el ejercicio:

Lo intimísima (propia) que es la sensación corporal se puede apreciar si se efectúa un pequeño experimento con la imaginación. Piense usted primero en tragar la saliva que tiene en la boca, hágalo. Luego imagine escupirla en un vaso y bébsela. Lo que parecía natural y "propio" se convierte de repente en algo repulsivo y ajeno. O imagínese chuparse la sangre cuando se acaba de pinchar un dedo; después imagínese chupar la sangre de un venda en el dedo. Lo que percibo como algo separado de mi cuerpo, se convierte, en un abrir y cerrar de ojos, en algo frío y extraño (Goffman, 1979: 70).

En consonancia con el carácter flexible de las fronteras que establecen el territorio del yo, se advierte que éstas no terminan en la piel de las personas. Un sonido puede resultar contaminante y por lo mismo repulsivo, como el carraspeo de quien camina a nuestro lado en la calle. Si además de ello, el implicado osa con escupir cerca de nosotros sin duda emerge la figura de extrañamiento, pues lo consideramos inferior a nuestros esquemas de sensibilidad occidentalizados y preferimos mantenerlo lejos y fuera del *nosotros* civilizado. Como se ha insistido, con los olores sucede algo similar. Para el caso de sociedades occidentales o con aspiración a los esquemas sensibles de éstas, la desodorización y reodorización forma parte de un proceso de gran escala, como lo advierte la industria mundial del aroma (Cfr. Synnott, 2003). El olor del cuerpo es una fuente de contaminación y un elemento intrusivo en el territorio del yo:

Al igual que la vista, el olor funciona a distancia y en todas las direcciones; al revés que la vista, no puede interrumpirse una vez que se ha cometido la infracción, y puede permanecer en un lugar cerrado después de haber desaparecido el agente (Goffman, 1979: 64).

Con lo señalado es posible advertir que la contaminación se relaciona fundamentalmente con el cuerpo, sus olores, sus fluidos, sus orificios y particularmente con la *cercanía* de éstos. Y es que como hemos visto, el cuerpo ha sido delineado a imagen y semejanza de la sociedad y ello ha tenido repercusiones incluso en la segmentación del cuerpo y sus jerarquías. En la tradición occidental la cabeza es lo alto y bueno, el vientre lo bajo y malo (Muchembled, 2002; Le Goff y Troung, 2005).¹⁸⁷ Del mismo modo las manos están cargadas por contenidos axiológicos asignados a las clasificaciones *izquierda* y *derecha*. Algunos órganos del cuerpo también se recortan de forma valorativa, el hígado por ejemplo –que también se denomina "vientre" o "entrañas"– sufre un proceso de desvalorización durante la cristiandad medieval pues era la "sede de la concupiscencia" y parte vergonzosa del cuerpo. Actualmente existen reminiscencias vergonzantes y negativas de dicho órgano como lo advierte la frase "¡Me cae en el hígado!"¹⁸⁸

Dichos esquemas clasificatorios se activan en el momento de las interacciones y en ese sentido se considera a ciertas partes del cuerpo más o menos contaminantes según la situación. En interacciones no focalizadas, como son la mayoría de las interacciones en la vida del urbanita, esta dinámica puede verse en el transporte público. En los asientos quien no desea compartir el espacio "puede negar a mirar a la cara a quienes buscan asiento [y] puede exponer una parte contaminante de sí mismo como los pies" (Goffman, 1979: 52). En contraste, los codos son consideradas partes con bajo contenido de contaminación, como puede verse cuando un grácil perdón basta si éstos se tocan en las butacas del cine.

Un siglo atrás Georg Simmel había advertido cómo en el ámbito ciudadano, ante la estrechez de los cuerpos se requiere un necesario distanciamiento corpóreo-afectivo. Este distanciamiento o actitud de reserva ante

187. Recuérdese cómo en la *República* Platón traza un modelo de ciudad donde la cabeza estaba ocupada por el "rey filósofo", el vientre por los agricultores y las piernas por los guardianes.

188. Hay una reminiscencia de dichas clasificaciones en la manera en que las personas perciben su cuerpo cotidianamente. En una encuesta aplicada en México se le preguntó a cierto sector poblacional en qué parte del cuerpo "sentían" ciertas emociones (rabia, culpa, amor, odio, miedo), resulta interesante ver cómo términos como lo bilioso, la cólera, la rabia o los celos –emociones de las que en general nos avergonzamos– se ubicaron en el *abdomen*, mientras que la memoria, la imaginación, la planeación y la inteligencia tienen su sede en la cabeza (Aguado, 2004: 246).

los otros, constituye uno de los rasgos de transformación en el orden de la sensibilidad del mundo moderno, cuyo extremo es la *repulsión* que genera la estrechez de los cuerpos. La ruptura de este marco de distanciamiento, como sería cualquier contacto físico o bien la incomodidad que genera una mirada insistente, provocaría una sensación de extrañamiento, misma que dispararía expresiones de repulsión o reacciones violentas, pues implicaría una violación a los "umbrales de sensibilidad" históricamente establecidos:

Si no me equivoco, la cara interior de esta reserva externa no es sólo la indiferencia, sino, con más frecuencia de la que somos conscientes, una silenciosa *aversión*, una extranjería y *repulsión mutua*, que en el mismo instante de un contacto cercano provocado de algún modo, redundaría inmediatamente en odio y lucha (Simmel, 1986b: 253 Las cursivas son mías).

Así, la regulación del contacto corporal entre anónimos no es un asunto menor.¹⁸⁹ El hecho inmediato y evidente es que ante la proximidad física siempre se corre el riesgo de tocar y ser tocado: "El tacto es, por excelencia, el sentido de lo cercano" (Le Breton, 2007: 146).¹⁹⁰ El permiso o prohibición de la tactilidad en la interacción depende de muchos factores tanto culturales como sociales, en algunas circunstancias tocar o no tocar se relaciona con el status, la clase, el género o la nacionalidad.¹⁹¹ Según la definición de la situación, una interacción puede ser más o menos táctil,

189. Incluyendo el caso de las miradas. Así por ejemplo, en México, jurídicamente se regulan incluso las *miradas*. Tan sólo recuérdese la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Distrito Federal, publicada en la Gaceta Oficial el 29 de enero de 2008. El Artículo 6 tipifica los tipos de violencia contra las mujeres y señala en la fracción V que se considera Violencia Sexual entre otras acciones, las "miradas o palabras lascivas". Un estudio sociológico ilustrativo al respecto es el de Patricia Gaytán sobre el acoso sexual en lugares públicos (Gaytán, 2004).

190. Si bien Simmel no consideró el tacto en términos de las formas de socialización que posibilita la acción de tocar a los otros, este sentido corporal puede sumarse al repertorio de una "sociología de los sentidos" en cuanto se considere que es un acto de reciprocidad, pues tocar a alguien supone a la vez ser tocado (Merleau-Ponty, 1970).

191. Según Ackerman en una investigación se observaron centenares de personas en concentraciones públicas en una pequeña ciudad de Indiana y en un gran ciudad de la Costa Oeste y descubrieron que en las interacciones conversacionales los hombres tocan primero a mujeres y que la gente de status elevado por lo general toca primero a la de status más bajo. Era notable cómo los que están en una situación de desventaja "esperan luz verde" antes de arriesgarse a un aumento de intimidad con los supuestos "superiores" (2000: 151).

como supone el ritual del saludo de beso o de mano. En dicho ritual el "umbral de sensibilidad" siempre puede ser trastocado por la presencia de fluidos corporales como la saliva o el sudor, lo que generaría figuras de extrañamiento con alto contenido de repulsión.

La permanente posibilidad de tocar o ser tocado y aún más, de ser contaminado facilita la emergencia de límites sensibles. Pero para el caso de las figuras de extrañamiento, a dicha posibilidad se añade no sólo el hecho de ser tocado por un anónimo sino por un anónimo sucio, leproso o simplemente feo:

Ser tocado por un desconocido puede ser desagradable, pero corre el riesgo de convertirse en objeto de repugnancia si la persona está sucia, llena de mucosidades, si da miedo a causa de sus deformidades o de su fealdad (Le Breton, 2007: 315).

Y es que como bien señala Moreira ningún signo es tan tajante como la piel sucia para justificar alejamiento: "La roña fundamenta distancias" (1998: 33). La mendicidad en las ciudades actuales hace de este recurso un referente cotidiano y permanente. A la disciplina ocular que supone mirar de reojo al transeúnte, la cortés inatención, se añade la mirada repulsiva al pobre sucio y llagado que pide limosnas en las esquinas. Tras un espíritu simmeliano puede decirse que bajo la forma del pobre, hay un *intercambio recíproco* en la limosna motivada por la apariencia repulsiva que reza: 'Yo te doy, tú no te acercas'.¹⁹²

A estas instantáneas del diario acontecer se añade la experiencia repulsiva que ofende al olfato pues, además de feos y enfermos, los pobres huelen y huelen mal como apreció George Orwell. Para el escritor inglés, el verdadero secreto tras las distinciones de clases en Occidente,

Se puede resumir en cuatro palabras terribles [...] Las clases populares

192. No deja de llamar la atención cómo en la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México realizada en el año 2005, se señala cómo dos de cada tres mexicanos, 67.6%, de los encuestados sienten temor o desconfianza cuando "una persona de aspecto pobre" se acerca a ellos. Para el 51.6%, la reacción más común cuando una persona de aspecto pobre se acerca a ellos es de rechazo (CONAPRED, 2005). Sin duda una profundidad interpretativa del fenómeno amerita estudios empíricos de interacción en el espacio público.

huelen. [Ningún] sentimiento de gusto o disgusto es tan fundamental como un sentir físico. El odio racial, el odio religioso, diferencias de educación, de temperamento, de intelecto, incluso diferencias de código moral pueden ser sobrellevadas, más no así la *repulsión física* [...] Puede no importar mucho si la persona de clase media promedio crece en la creencia que la clase trabajadora es ignorante, floja, borracha, rústica y deshonesta; *cuando crece con la convicción de que es sucia, el daño no tiene vuelta de hoja* (Cit. por Synnott, 2003: 446 y Miller, 1998: 334. Las cursivas son mías).

Como se sabe la correlación de las variables pobreza, suciedad y mal olor, no es natural. Se estima por ejemplo que 57% de los africanos urbanos carecen de acceso básico a la salubridad y en ciudades como Nairobi los pobres acuden a los "excusados volantes", es decir, defecación en bolsas de plástico (Davis, 2004:9). Así, las figuras de extrañamiento se asocian con los *márgenes del cuerpo* y sus desechos, a condiciones socioestructurales muy precisas.

A lo anterior se añade que el campo semántico del asco también se afilia con la fealdad o el mal aspecto.¹⁹³ Si bien sabemos que conceptos de la belleza y su contraparte están relacionados con las épocas y los contextos socioculturales, ello no significa que no se intente definirlos y dar estabilidad a un "canon" que los distingue y jerarquiza en determinados contextos (Vid. Eco, 2007: 15). Así lo feo también ofende a la vista, al grado de causar repulsión. En el marco de un mundo que fabrica "culturas de la desviación" como la nuestra, las miradas en el espacio público surten su efecto para quienes no forman parte del canon sensible, e incluso para quienes su único pecado es estar *cerca* de éstos:

[...] la discriminación no sólo es para quien tiene *obesidad*, como mi hijo, sino *para toda la familia*; usted sabe que eso que se llama *lenguaje corporal* es más importante que las palabras, y cuando él estaba gordito, a sus 20 años, y salíamos a algún lado, los amigos y los familiares *nos miraban y lo miraban* a él de una manera que no se puede describir: *con*

193. En este sentido no es casual la cercanía etimológica de lo asqueroso como derivación del latín *escharosus* "lleno de costras" (Marina y López, 2005: 92; Moreira, 1998: 33).

repulsión, con lástima, con rechazo, y ni mi esposo ni yo podíamos hacer nada; el sufrió mucho el rechazo de sus compañeros, pero también nosotros vivimos muchos años discriminados aunque fuera *sin palabras* (Cit. en Álvarez, 2004: 135 Las cursivas son mías).

Retomando estas estampas, es posible articular algunos denominadores comunes. Si tomamos seriamente que aquello que contamina emerge cuando se trastocan límites, resulta contundente que el sentido del asco se relaciona con la necesidad de reafirmar criterios de identidad y de extrañamiento, limpios/sucios, bonitos/feos, normales/anormales, sanos/insanos, morales/inmorales. Aunado a estos criterios de distinción, existe en el sentir asco un proceso que advierte sentir jerarquías. Es decir, el asco supone una capacidad de juzgar, de evaluar aquello que se coloca como algo desviado del canon sensible y por ello no sólo es asqueroso sino inconcebible e inaceptable ¿cómo ello es posible? Hay aquí cuestiones sociológicas que conviene analizar.

El vínculo del asco con el juicio remite a la relación subrepticia que esta emoción tiene con la estética, aspecto desarrollado magistralmente por Pierre Bourdieu en su crítica a la *Crítica del juicio* de Kant. Etimológicamente no es casual que en lengua inglesa el término *disgust* se relacione con el *no gusto* o con el *mal gusto* en sentido estético. De modo que a la distinción bello/no bello le acompañan otros criterios axiológicos distintivos como fino/vulgar, exquisito/grosero, delicado/tosco. Tener buen gusto significa rechazar lo considerado de mal gusto, es decir, poseer la capacidad de juzgar y evaluar aquello que no es feo, inmundo, repugnante o asqueroso (Vid. Bourdieu, 2002: 495-522; Miller, 1998: 239-241; Walton, 2005:117).

En este proceso se advierte además, cómo el asco (*disgust*) tiene una relación negativa con el sentido corporal que lo *identifica* negativamente, a saber, el gusto.¹⁹⁴ Si seguimos la argumentación de Bourdieu, se advierte que en la historia de las teorías estéticas de Occidente, el gusto (como capacidad de apreciar la belleza) sufre un proceso de descorporalización, es decir, de descentramiento de los sentidos corporales considerados bajos y naturales (olfato y gusto) para concentrarse en los sentidos de la

194. Vimos que entre sus reacciones más viscerales está aquella que impide que algo sea *ingerido* como las arcadas o el vómito.

reflexión y la libertad como la vista y el oído. Al respecto Kant señala cómo se considera *grosero* y *poco noble* a quien se entrega al goce de la comida y la bebida. Schopenhauer por su parte considera aceptable que se pinte una fruta, pero que se insinúe su carácter comestible, es *vulgar* (Bourdieu, 2002: 497). Dichas distinciones conceptuales en el terreno de la estética fueron posibles bajo ciertas condiciones sociales. El monopolio interpretativo de las cortes hizo de la *distinción* un recurso que marca límites con el hombre bajo y natural.¹⁹⁵

Así, el gusto deviene como sentido estético, como capacidad de juzgar lo bello de lo que no lo es, y todavía más, como capacidad de distinguir lo bello de lo vulgar, lo grosero y desagradable. En este sentido, el asco es ineludiblemente un juicio, es la principal arma del buen gusto, es la barrera que permite filtrar lo estéticamente legítimo: "el principio del gusto puro no es otra cosa que un rechazo o, mejor, una *repugnancia* a unos objetos que imponen el goce, y repugnancia por el gusto y grosero" (Bourdieu, 2002: 498). Las personas que se consideran refinadas sienten asco de las que no los son, bajo esta lógica la repugnancia es entonces un criterio de *distinción* que marca zonas de familiaridad y extrañeza.

Este recorrido resulta fundamental para subrayar cómo el asco es también un sentimiento moral que permite juzgar y jerarquizar. Ian Miller ha señalado justamente cómo no es banal que el asco esté presente en el discurso moral cotidiano y cuando se alude a éste hacemos referencia a toda la semántica de los sentidos corporales, como cuando decimos: ¡Eso me revuelve el estómago!, ¡Me pone enfermo!, ¡Me da náuseas!, ¡Me huele mal!, ¡Me hace vomitar!, ¡Es repugnante! (Miller, 1998: 12) Y es que el asco distingue lo superior de lo inferior en cualquiera de sus posibles referencias.

De lo dicho tenemos que el asco coadyuva a marcar los *límites* cuando han sido trastocados, cuando se atraviesa el umbral que nos separa física, simbólicamente y moralmente de los *otros*. Por ello, no es necesario sentir asco sino *manifestar* que éste se siente, pues lo que se pretende es *provocar una reacción en los otros*, expresarles que forman parte de nuestras evaluaciones negativas y que son inferiores. El asco sirve para juzgar la inferioridad de los otros y para advertir el peligro de su contaminación:

195. Sin duda se advierte el legado eliasiano en Bourdieu respecto al tratamiento histórico-sociológico del Antiguo Régimen y la sociedad cortesana.

[...] allí donde las líneas son precarias, nos encontramos con que las ideas de contaminación acuden a su auxilio. El hecho de atravesar físicamente la barrera social se considera como una contaminación peligrosa [...] el contaminador se convierte en un objeto de reprobación *doblemente malvado*, primero por cruzar la línea y segundo porque pone en peligro a los demás (Douglas, 1973: 187 Las cursivas son mías).

El siguiente testimonio resulta ilustrativo respecto a cómo un ritual amoroso como es el beso de pareja en las interacciones no focalizadas, puede ser juzgado de asqueroso si de homosexuales se trata, pues con ello se violenta el idioma ritual aceptado, tolerado y legítimo por una sociedad determinada:

– [...] me da asco, aunque no discrimine... no me da asco que yo diga, que tu digas por discriminación, no, solamente por respeto, por moralidad, por pudor, sí, en una, si quieres ver a una mujer sí, pero no besarse en público, pero que todo el mundo se enterara, y que todo el mundo se diera cuenta, ósea no, siempre tienes reglas...

– [entrevistador] ¿Por qué un chavo y una chava si se pueden besar en la calle y no hay problema?

– *Porque eso está bien visto ante la sociedad*, todo mundo, y disculpa, tus papás, tus papás alguna vez se besaron en la calle y yo creo que nunca lo vi[eron] de otra forma, nunca lo vio mal, *yo creo que igual que si llegamos a un hombre y una mujer besándose y yo creo que es normal*, ósea... piensa que todo esto se basa en la cultura, en la cultura que desde niño te dan la cultura de que un hombre y una mujer se besen es algo normal, y que *lo otro es anormal*... (Jóvenes de Tonalá) (Cit. en Aguirre, J., Rendón, E., 2008: 60-61 Las negritas son mías).

Tenemos entonces que los idiomas rituales también marcan fronteras de inclusión y exclusión (Collins, 2009: 397), y el asco es el guardián de las mismas. Decir, expresar o simular asco ante aquello que hacen los demás, o ante su simple presencia posibilita establecer distinciones y jerarquías. La escala entre el maltrato simbólico de una mirada a la agresión física varía según contexto, no obstante, tras esta distinción es posible señalar

cómo se mantiene por el asco o repugnancia atribuidas a personas o grupos. Carlos Figari advierte cómo la repugnancia se convierte en una justificación social para la exclusión o la agresión de los travestis. En este caso, señala el autor, la repugnancia que éstos representan en algunas sociedades se transforma en dispositivo que justifica su agresión: "Así, no era infrecuente entre los jóvenes brasileños de clase media y alta de Copacabana en Río de Janeiro, divertirse algunas noches apuntando con rifles de aire comprimido o balas de goma a travestis. En una actitud similar, en el año 1986, un delegado declaraba en el diario digital Folha de Sao Pablo, ser favorable a que soltasen perros atrás de las travestis, pero oponiéndose a la propuesta de algunos oficiales de policía de matarlos, por considerarlo de una violencia excesiva" (Figari, 2009, 135-135).



En la imagen se muestra a un grupo de personas (en su mayoría niños) hechizados por un mar de carne que pese a estar en una escaparate como las "mercancías" es una persona.

Antonin Kratochvil - Barraca de feria en Florida, 1975
[Tomada de Ewing, 1996: 269]

Aunque también podríamos preguntarnos ¿acaso no nos atrae lo repulsivo? ¿Cómo explicar la fascinación que generan los auténticos estallidos de carne en los puestos de periódicos que captan la mirada del urbanita? ¿Por qué "hipnotizan" imágenes de decapitaciones, violaciones, atropellos, accidentes, pornografía? Si seguimos la tesis eliasiana, todas esas imágenes desbordarían los actuales "umbrales de sensibilidad". ¿Cómo es que ello no sucede y más bien, éstas forman parte de nuestro contradictorio paisaje cotidiano? A modo de mera conjetura, puede decirse que los mismos recursos explicativos se encuentran en la obra de Norbert Elias. Así como las personas prefieren pasar su tiempo de ocio viendo o practicando deportes que rayan en la violencia extrema (Elias y Dunning, 1996), la oportunidad de ver lo repulsivo y lo aterrador forma parte del actual entretenimiento e incluso hay para quienes existe una fascinación por la "repulsión controlada" (Walton, 2005: 146).

Las sacudidas repulsivas tienden a desafiar la rutinizada vida de las personas, pero no las ponen en peligro de contaminación. Algunos museos proyectan videos de personas que se llenan la boca de cucarachas, o se clavan puntas de doce centímetros en la nariz, pero dichas imágenes están mediatizadas, están lejos. Sin duda hay todo un campo de investigación teórica y empírica virgen en estos procesos. Por ahora sólo puede señalarse que sin lo repulsivo no podríamos identificarnos, y todavía más importante, no podríamos distinguirnos como mejores y superiores a los otros. El asco forma parte de los recursos identitarios y del mantenimiento incuestionable de jerarquías mínimas y cotidianas que nos hacen sentir en el lugar adecuado del *ordo amoris* en cuestión. Podría añadirse a la afirmación de Alexis de Tocqueville que *cuando todas las clases se aproximan y se entremezclan, sus miembros se miran con desagrado y repulsión, como extraños entre sí*. El advenimiento de sociedades democráticas, posibilita a partir de mecanismos muy sutiles e incluso imperceptibles, sacar a la luz al aristócrata que todos llevamos dentro.

REFLEXIONES FINALES

A partir de la década de 1960 han sido muchos los trabajos sociológicos [...] que, para abordar el estudio del mundo social, hilan la metáfora de la así llamada "construcción social de la realidad". Cuando la metáfora sugerente se vuelve metástasis molesta, el sociólogo que no quiere dejarse llevar por malos hábitos de lenguaje o por asociaciones automáticas de ideas muchas veces impugna- bles, debe realizar un trabajo crítico.

Bernard Lahire

Señalé previamente que la palabra extraño proviene del latín *extraneus* que significa 'exterior', 'ajeno', 'extranjero'. Esta palabra deriva del prefijo *extra* que quiere decir 'fuera de'. Pese a esta referencia etimológica, fue necesario destacar que para la fenomenología *extraño* no es lo que está *fuera* sino aquello que *aparece* como si así estuviera, pero en realidad *está en nuestro mundo*. No obstante, un aspecto interesante de la etimología señala que la preposición latina *extra* se relaciona con *extremus* que en el equivalente griego llegó a tener el significado de 'retortijón de intestinos'. Igualmente, si revisamos lo opuesto de 'fuera de' encontramos el término latín *interaneus* 'interno' que proviene del latín '*interanea*', 'intestinos' (Corominas y Pascual, 1992). Lo significativo consiste en que el término *extraneus* (extraño) es lo opuesto a lo *interaneus* (interno) es decir, lo contrario a la mismísima entraña. Pareciera pues, que incluso en su sentido etimológico la emergencia del extraño provocara un 'retortijón de intestinos' puesto que nos *es ajeno* y *se siente* como amenaza al mismo estómago.

Trascendiendo estas curiosidades terminológicas, en este trabajo me ha interesado plantear un problema teórico y una serie de preguntas derivadas de éste. En algunas interacciones cotidianas la presencia de algunas personas nos lleva a querer mantenerlas *lejos* ¿cómo es que ello es posible? Elegí la categoría de Extraño en tanto implicaba una manera *relacio-*

nal de plantearse el problema. Con ella y con el tratamiento de una parte significativa de la tradición sociológica, quedaba claro que no hay extraños *en sí* sino extraños *para alguien*. El extraño no es algo puro y naturalmente dado, sino socialmente construido.

Desde los años sesenta, en la teoría sociológica contemporánea prevalece el llamado constructivismo sociológico. Uno de sus principales supuestos es que la realidad social no puede estudiarse desde perspectivas esencialistas, sino *relacionales*.¹⁹⁶ Como sabemos dicho supuesto ha tenido un arraigo contundente en la sociología. No obstante, señalar que los fenómenos sociales son una construcción social se ha convertido en una suerte de fórmula mágica que aparenta resolver la sustancialización o eternización de los problemas sociales a investigar. En ese sentido, fue necesaria una perspectiva crítica que recuperara dicho razonamiento, más como un punto de partida que como el resultado final del proceso. Así, la inquietud general partió del siguiente enunciado, *si los extraños son una construcción, cuáles son sus condiciones sociales de posibilidad*. Opté por acotar dicha gama de condiciones a los estados corpóreo-afectivos que hacen que en ocasiones marquemos límites y distancias frente a los demás.

Como sucede con frecuencia en toda investigación, una serie de preguntas fueron formulándose, transformándose y otras se abandonaron a lo largo del escrito. Mi interés inicial se había concentrado en la lectura de investigaciones sociohistóricas sobre la historia de las brujas, la inquisición y sus figuras marginales como los mulatos y los judíos. En todas estas experiencias las "regularidades del acaecer" —para decirlo weberianamente— eran el miedo, el estigma, la angustia, el odio, el rechazo, la repulsión. El proyecto inicial tenía como interés indagar la construcción social del extraño en alguna de estas experiencias. En esta búsqueda se hizo evidente la ausencia de un ángulo de lectura teórico que permitiese mostrar cómo es que el cuerpo y las emociones son recursos de Sentido indudables en la construcción del extraño.

Así, fue quedando claro que el objetivo del proyecto tendría que sortear una serie de preguntas teóricas que funcionaran como recursos analíti-

cos para la historia de las brujas, los mulatos o cualquier relación de extrañamiento pero en una dimensión particular de la realidad, el "orden de la interacción". A medida que avanzaba en la delimitación del proyecto fueron consolidándose una suerte de cuestiones que prevalecieron a lo largo de la investigación; entre las más significativas están las siguientes: ¿Cómo puede estudiarse sociológicamente la intervención del cuerpo y las emociones en las relaciones negativas con otros? ¿Por qué algunas personas generan significativas sacudidas emocionales en nuestra existencia? ¿Qué mecanismos sociales pueden explicar el significado de sentir a alguien extraño?

Al acotar el tipo de tema en el marco de algunas discusiones actuales sobre las preguntas por el problema de la identidad, las condiciones epocales de la modernidad contemporánea y sus *extraños* recientes, se precisó la necesidad de plantearse cómo construimos extraños en el mundo contemporáneo. Aquellos a los que no quemamos en las hogueras ni encerramos en los guetos, pero ante los que seguimos marcando y construyendo límites. De este modo, en el trabajo se tejió un marco analítico que permitió la constitución de un ángulo de lectura teórico con miras a futuras observaciones empíricas sistematizadas. Como no era el propósito establecer algún estudio de caso sino concentrarse en un trabajo de trazado metódico de niveles y dimensiones analíticas, los referentes empíricos fueron plasmándose a lo largo del escrito, resaltando el último capítulo con rostros específicos del extraño.

En estas reflexiones conclusivas quiero concentrarme en los alcances y retos que supuso pensar teóricamente el problema. Primero hay que señalar que una relectura a los debates clásicos y contemporáneos de la sociología en torno a —sólo lo que *a posteriori*— podemos llamar figuras límite, permitió enfatizar el carácter relacional e incluso *formal* del extraño. El extraño no es una persona sino una forma de *ser con otros*. No hay Extraños y sus relaciones, sino Relaciones que hacen extraños. Además, con este ejercicio de relectura quedó claro que cuando la forma del extraño es negativa, no basta con referirse a las *diferencias* sino a las relaciones de *poder* que la sustentan. En otras palabras, para decantar la emergencia de extraños es preciso agregar perspectivas teóricas que incluyan un análisis de las *relaciones de Sentido* así como de las *relaciones de fuerza* que los hacen posibles, para seguir la semántica de Bourdieu.

196. La publicación de *La construcción social de la realidad* [1962] de los alumnos de Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann, marcó una antes y después en el pensamiento sociológico en general y en la teoría sociológica en particular.

Por otra parte, en la medida en que los mecanismos de construcción social del *otro* implican trazados de criterios de pertenencia, era notable en los análisis clásicos y contemporáneos, la reiteración de criterios corpóreo-espaciales que dichas figuras traían a colación, como el *hogar*, el contacto, la *proximidad*, el gueto, el barrio, la visibilidad del estigma, las metáforas de la enfermedad y el cuerpo. En el marco de dicho razonamiento, fue necesario dar cuenta de cómo las personas establecen límites y guardan distancias, atribuyen significados a lo que significa lejos o cerca, y principalmente, cuál es el significado sociológico de todo esto.

Lo anterior demandó especificar la relación entre el espacio y el cuerpo. El recurso teórico elegido puso en juego la perspectiva de Georg Simmel y Erving Goffman por una parte, y la perspectiva de Émile Durkheim, Marcel Mauss y Mary Douglas, por otra. Bajo el diálogo de estas perspectivas se especificó que si bien el espacio y la territorialización del cuerpo son construcciones variables según los contextos sociales (Simmel y Goffman) éstos trazos operan como esquemas de clasificación que dan Sentido a la realidad y generan estados afectivos determinados, de modo que su trastocamiento implica verdaderos ejercicios de disrupción del sentido del mundo (Durkheim, Mauss y Douglas).

Si además de lo dicho, consideramos que el trazado de límites implica formas de distinción identitaria que permiten señalar quién está *adentro* y quien *afuera* de los criterios de identidad en disputa, tenemos que la elaboración de límites tiene efectos corpóreos-afectivos. Atravesar las fronteras territoriales o simbólicas en la interacción entre anónimos tiene consecuencias sensibles y afectivas. Dichas acciones quiebran la seguridad, la comodidad, la indiferencia o la noción del yo, generan desasosiego, confusión, enfado, miedo, rechazo y en ocasiones extremas repulsión, asco y odio.

¿Cómo explicar y desde qué dimensión analítica tendrían lugar los estados corpóreo-afectivos desde una perspectiva sociológica? Para el caso de la propia figura acotar el locus de esta experiencia en el "orden de la interacción" posibilitó dar cabida al papel que juegan el cuerpo y los estados afectivos en la constitución de lo social. Sociológicamente queda claro que el cuerpo se significa en este nivel, que desde los gestos hasta la ropa, pasando por las poses y los gestos más organizados, confirman o destru-

yen expectativas de conducta de las personas que cotidianamente hacen sociedad en los encuentros más anodinos. Es decir, un nivel analítico como éste permitió consolidar la tesis de que el cuerpo y el Sentido que a éste se le imputa es *social* y no individual. Por eso, cierto gesto puede resultar amable en un contexto de interacción y altamente desagradable en otro; es la interacción la que determina el Sentido del gesto y no el gesto mismo. En suma, cuerpo y emociones se anudan en la interacción, en la medida en que los cuerpos actúan recíprocamente condicionados por su mera presencia y ello genera estados afectivos determinados.

Este supuesto coincide en gran medida con el *boom* de las llamadas sociologías del cuerpo y las emociones que reiteran en todo momento que el cuerpo es una invención, que además puede cambiarse y no sólo de apariencia sino hasta de sexo, lo que hace evidente su artificialidad mediada socialmente. Lo mismo para las emociones que están configuradas por la cultura e incluso por los géneros. Lejos de la inercia o simpatización acrítica con estos nuevos ángulos de lectura, en este trabajo recuperamos la advertencia de algunos sociólogos frente a al "constructivismo" recurrente (Bourdieu, 2003; Lahire, 2006). Decir que todo es construcción puede llevarnos a una comodidad interpretativa que impida plantearnos cómo es que los estados afectivos, el cuerpo y las emociones tienen una *eficiencia histórica* –para tomar de nuevo prestadas las palabras de Weber– es decir, tienen efectos y consecuencias reales. Así, fue necesario plantearse: ¿Por qué si nuestras experiencias corpóreo-afectivas frente a la emergencia del extraño son construcciones, aparecen como si fuesen *naturales* e inalterables?

Lo anterior posibilitó plantearse al cuerpo no sólo como estado al que se le imputa Sentido sino como agente, es decir, el cuerpo como productor de Sentido. Me interesó responder no sólo qué significado tiene llegar "mal vestido" o en "harapos" al espacio público, sino también qué supone que una persona sólo tenga en su esquema de elecciones y *filiaciones*, determinado gusto por un atuendo y por qué si otros rompen con ello puede causarle *fobia*. Es decir, establecí un debate entre algunos de los razonamientos de Erving Goffman y Pierre Bourdieu para resolver uno de los ejes de este escrito, a saber, ¿Por qué al tener contacto con algunas personas en las interacciones cotidianas éstas pueden causarnos desagrado, repulsión y asco?

Esto supuso resignificar el ámbito del Sentido en la sociología y establecer la relación de éste con el cuerpo. Más allá de una teoría o categoría en específico me enfrenté a un problema metateórico. La estrategia metodológica consistió en retomar el "paradigma interpretativo" de la sociología (Alford, 1998; Giddens, 1998) entre cuyas tradiciones está la fenomenología de Alfred Schütz. Lo más significativo fue poner en juego a esta tradición con otros de sus representantes, Merleau-Ponty y Max Scheler. Con dichos autores fue posible establecer otra posibilidad de entender el Sentido teóricamente.

De Merleau-Ponty se destacó que la comprensión interpretativa atravesada por los canales del cuerpo. El comportamiento frente a los otros o frente a situaciones concretas no sólo supone el uso adecuado de signos y la atribución de significados pertinentes sino el *uso y hacer apropiado* del cuerpo. La orientación de una persona en la calle no sólo implica su conocimiento práctico de direcciones y señales, sino un uso adecuado del cuerpo y sus movimientos como peatón, que van desde saber cómo mirar a los otros hasta qué porción del espacio de un asiento debe ocupar en el transporte público. Así, las pautas interpretativas se constituyen por dimensiones corporales, de modo que los marcos de sentido que nos *familiarizan* con el mundo se instalan en el propio cuerpo.

Igualmente, con Max Scheler se sentaron las bases para establecer que la percepción sensible del mundo no es una percepción a secas sino un verdadero ordenamiento de lo que se siente. Sentir implica al mismo tiempo evaluar en términos de nuestras preferencias y aversiones. Cada sociedad tiene un *ordo amoris* es decir, un orden de preferencias y rechazos, filias y fobias, atracciones y repulsiones. Por ello el desagrado no sólo supone un rechazo hacia algo o alguien, sino un juicio que lo inserta en un orden jerárquico, donde la posición es negativa frente a lo que se considera agradable, grato, apreciable.

En este debate filosófico se incorporó a un sociólogo que se ha caracterizado por cuestionar al "paradigma interpretativo" y en general a la tradición fenomenológica, Pierre Bourdieu. Para este autor si el cuerpo comprende inmediatamente al mundo y le resulta familiar, dado y natural, es porque el mundo social está en el cuerpo. Las estructuras de percepción de una persona no son resultado de su conciencia, ni siquiera de su propio cuerpo, sino de la coincidencia de éstas con las estructuras objetivas

de la sociedad. En otras palabras, conocemos con el cuerpo en tanto las categorías con las que pensamos están inscritas en éste, porque la sociedad está en el cuerpo en la medida en que se ha expuesto a ésta desde su nacimiento.

Así es que lo social deviene naturaleza: los olores, sabores, colores, sonidos y movimientos del cuerpo se consideran naturales y familiares porque coinciden con lo que se espera socialmente. Efectivamente, mirar es *habitar*, como señala Merleau-Ponty, pero Bourdieu agregaría que cada sociedad e incluso, cada clase o la pertenencia a un género, establece esquemas de visibilidad e invisibilidad del mundo. No miramos a la gente en general, miramos gente sucia, pobres, gordos homosexuales, es decir, clasificaciones y jerarquizaciones hechas cuerpo. Es por ello que el extraño se construye socialmente desde el cuerpo y ese mismo proceso invisibiliza su carácter socialmente construido.

De este modo resultaba insuficiente atender sólo al "orden de la interacción" sin considerar que a éste se lleva el cuerpo y con éste lo que *permanece y persiste* durante mucho tiempo, pues en el cuerpo se inscriben las jerarquías, preferencias y aversiones, filias y fobias relacionadas con las clasificaciones socialmente establecidas que trascienden incluso la misma biografía de las personas. De modo que esta relectura de la "tradición interpretativa" en debate con perspectivas tales como las de Pierre Bourdieu y Norbert Elias, me llevó a resaltar el "orden de las disposiciones" que se activa en todo "orden de interacción".

En relación con lo anterior, es necesario destacar que en contraste con quienes abogan por la maleabilidad del cuerpo, en este trabajo se enfatizó en cómo la "construcción social del cuerpo", implica procesos sociales que ha sido incorporados de manera casi invisible, pero que determinan nuestras interacciones y nuestras reacciones aparentemente subjetivas frente a los otros, aquello que no se justifica en nuestros discursos pero que forma parte cotidiana de nuestras prácticas. En otras palabras, las disposiciones con las que contamos a la hora de establecer los límites entre *nosotros y otros*.

A modo de glosa, respecto a la primera pregunta de investigación ¿Cómo puede ser estudiada sociológicamente la intervención del cuerpo y las emociones en las relaciones negativas con otros? puedo responder lo siguiente. Mediante otra forma de considerar el problema del Sentido que

no se repliegue al ámbito mental del mismo, sino incorpore las dimensiones corpóreo-afectivas, que no sólo son producto de los significados históricamente atribuidos sino formas de construir Sentido. *Sentir es interpretar*, al sentir atribuimos Sentido al mundo, al oler también significamos al otro, al mirar establecemos cursos de acción, al apreciar el sonido de la lengua o la música producimos Sentido.

Hacer operativos dichos enunciados implicó recuperar algunas categorías sociológicas que consintieran el registro de observaciones empíricas concretas. Particularmente la "proximidad sensible" y las "valencias afectivas" resultaron ser recursos heurísticos prometedores. La primera de Simmel, da cabida al razonamiento previamente esbozado por Merleau-Ponty y deconstruido por Bourdieu, a saber, que la percepción sensible de los otros no es una percepción a secas sino socialmente determinada. En particular, la sociología de los sentidos de Simmel es un recurso que permite establecer cómo las miradas, las asignaciones de sentido al olfato o al oído son *formas de ser con otros* y por lo mismo, de construir *Sentido*. Por otra parte, la categoría de "valencias afectivas" de Elias resulta congruente con cómo dicha *copresencia* genera estados emocionales específicos que corresponden a ordenamientos y jerarquías sociales. Nuestros enlaces afectivos con los otros hacen que la experiencia sea positiva o negativa según los criterios axiológicos de la sociedad en curso.

Respecto a la segunda pregunta de investigación a saber, ¿por qué algunas personas generan verdaderas sacudidas emocionales? es preciso señalar que ante la herencia de pensadores —como Simmel y Elias— que apuestan por recursos causales como el *condicionamiento recíproco*, puedo responder que: no son las personas las que generan estas experiencias, sino el contexto de interacción en el que actúan en *copresencia* con otras. En esos encuentros no sólo están las personas, sino la historia de la sociedad hecha cuerpo en cada uno de nosotros, que es la que permite que en una interacción, la visibilidad del otro adquiera significados y reacciones afectivas específicas.

Para precisar las condiciones sociales de posibilidad de las valencias negativas hay que decir que si *sentir es interpretar*, sentir desagrado y asco es también *enjuiciar* a los demás. En ese sentido respecto a la tercera pregunta de investigación, la cuestión de los mecanismos sociales implicados en el proceso de *sentir* a alguien extraño, considero que dichas experien-

cias se convierten en estrategias inapelables a la hora de justificar los comportamientos de extrañamiento en los parajes más cotidianos de nuestras vidas. Más aún, en el caso de relaciones donde existe un desequilibrio de poder, el desagrado y el asco se convierten en una posibilidad para reafirmar la inferioridad y bajeza del otro. Para decirlo categóricamente, acudir a las sensaciones fisiológicas que el otro provoca significa naturalizar su inferioridad.

Si como vimos, el desagrado se relaciona con todas las situaciones y personas que transgreden los límites sensibles socialmente establecidos, la posibilidad de emergencia del extraño se da cuando existe una desviación del canon sensible. Éste irrumpe y desestabiliza dicha estructura sensible. La suciedad es un referente ineludible y como vimos, cuando existe *suciedad* hablamos también de orden y jerarquías vinculadas a estructuras sociales concretas. Las metáforas físicas de la limpieza y suciedad sólo vienen a reforzar distancias sociales existentes previamente que han sido transgredidas. Lo sucio es malo, pero principalmente es peligroso pues puede contaminarnos.

Particularmente, para el caso del asco es relevante establecer —a la luz de otros autores— cómo esta experiencia se asocia justamente con las nociones de contaminación que tiene una sociedad. Para el caso de interacciones cotidianas, da asco todo aquél que pueda tocarnos y mancharnos con su impureza moral, racial, de clase o incluso con su comportamiento a contracorriente del "estilo de vida" predominante. La revoltura que produce en el estómago quien violenta el canon de sensibilidad, es la misma que genera en la cabeza al sacudir el orden de nuestros esquemas clasificatorios que han prescrito y jerarquizado lo que consideramos limpio y sucio, bueno y malo, decente e indecente, bellos y feos, refinado y obsceno.

Respecto al idioma ritual del asco, fue fundamental retomar la argumentación de George H. Mead respecto a cómo los gestos sirven para provocar *reacciones en los otros*, allende de si reflejan o no el estado subjetivo de las personas. Es decir, más allá de si una persona provoca o no asco lo relevante y lo analíticamente posible para el estudio sociológico, es explorar aquellos rituales que *significan* dicha experiencia. Pues con ello el cuerpo produce *Sentido* y está indicando un posible curso de acción que señala: ¡Aléjate que me das náuseas!

Todos estos criterios permiten reafirmar ejes de pertenencia y exclusión que no sólo distinguen entre *nosotros* y *ellos* sino jerarquizan entre *nosotros* y la invasión de los *extraños* en nuestro diario acontecer. *Sentir* asco es distinguirnos de los otros que son desagradables e inferiores, que en suma no son como *nosotros*. Así, el desagrado y el asco contribuye a remarcar los *límites* cuando se atraviesa el umbral que nos separa de los otros, ambas experiencias son recursos identitarios que permiten mantener a distancia a quienes en una interacción devienen *extraños*, ajenos a nuestros referentes *familiares, propios y superiores*. En ese sentido tomo prestadas las palabras de Goffman para decir que el papel de alguien extraño o familiar supone un proceso social de dos roles en el cual las personas participan en ambos, al menos en ciertos contextos y en algunas fases de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, Joaquín (1991): "Estudio preliminar" en Weber, Max, *Estudios políticos*, Madrid, Alianza, pp. 7-59
- Ackerman, Diane (2000): *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama
- Aguado, Carlos (2004): *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
- Aguirre, Javier y Rendón, Abraham (2008): *Aproximación a una masculinidad estigmatizada: Hombres que tienen sexo con otros hombres*, Documento de Trabajo No. E-13-2008. México, CONAPRED
- Alberro, Solange (1998): *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*. México. Fondo de Cultura Económica
- Alexander, Jeffrey (2000): "Moderno, Anti, Post y Neo: Cómo se ha intentado comprender en las teorías sociales el "Nuevo mundo" de "Nuestro tiempo", en *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos, pp.55-125
- (2004): "Rethinking Strangeness: From Structures in Space to Discourses in Civil Society" en *Thesis Eleven*, No. 79, November, pp.87-104
- Alford, Robert (1998): "The Construction of Arguments" en *The Craft of Inquiry. Theories, Methods, Evidence*. New York, Oxford University Press, pp. 32-53
- Alvarez, Rafael (2004): *¡Me caes gordo! La discriminación light*, México, Plaza y Valdez
- Anderson, Benedict (2007): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica
- Arrieta, Ainara (2008): *El trato social hacia las mujeres indígenas que ejercen trabajo doméstico en zonas urbanas*. Documento de Trabajo No. E-08-2008. México, CONAPRED
- Augé, Marc (1994): "Espacio y alteridad" en *Revista de Occidente*, (Madrid) Núm, 140, pp. 13-34
- (1996): *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona, Paidós
- (2000): *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa
- Bañuelos, Carmen (1994): "Los patrones estéticos en los albores del siglo XXI" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, octubre-diciembre, pp. 119-140

- Baudrillard, Jean y Guillaume, Marc (2000): *Figuras de alteridad*, México, Taurus
- Bauman, Zygmunt (1994): *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires, Nueva Visión
- (1997): *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes
- (1998): *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Ediciones Sequitur
- (2001): "Construcción y deconstrucción de extraños", en *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid, Akal, pp.27-47
- (2004): *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica
- (2005a): *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- (2005b): *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos
- Beck, Aaron (2003): *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*, México, Paidós
- Beck, Ulrich (1997): "La reinención de la política" en U. Beck, A. Giddens, S. Lash, (et. al.), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, México, Alianza Universidad, pp.13-73
- (1998a): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós
- (1998b): *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós
- (2002): *Libertad o capitalismo*. Barcelona, Paidós
- Becker, Howard (1971): *Los extraños. Sociología de la desviación*. Buenos Aires Tiempo Contemporáneo
- Benjamin, Walter (1988): *Dirección única*, Madrid, Alfaguara
- Beriain, Josexto (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, Anthropos
- (2002): "Modernidades múltiples y encuentros de civilizaciones" en *Acta Sociológica*, 35 (Mayo-Agosto) México, UNAM, pp. 61-121
- (2005): "Las guerras culturales: el límite en disputa" en *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, pp. 187- 258
- (2007): "Del terror sagrado al terror nihilista" en L. Girola y M. Olvera (Coords.) *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*, Barcelona, Anthropos-UAM-A, pp. 105-144
- Beriain, Josexto; Aguiluz, Maya (2007): "Introducción" en *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 7-41
- Bernstein, Richard (2001): "Inconmensurabilidad y alteridad a revisión" en Eliot Deutsch (ed.) *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y*

- Occidente*, Barcelona, Kairós, pp. 91-109
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas (1995): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu
- Bericat, Eduardo (2000): "La sociología de la emoción y la emoción de la sociología" en *Papers. Revista de sociología*, 62, pp. 145-176
- (2005): "La cultura del horror en las sociedades avanzadas: de la sociedad centrípeta la sociedad centrífuga" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 110, pp.53-89
- Berman, Marshall (1997), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI Editores
- Bourdieu, Pierre (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus
- (1997): "Espacio social y espacio simbólico" en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, pp. 11-32
- (1999a): "El espacio de los puntos de vista" en *La miseria del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, pp.9-10
- (1999b): "El conocimiento por cuerpos" en *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, pp. 171-214
- (2000): "Fieldwork in philosophy" en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa
- (2002): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus
- (2003): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama
- (2004): *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearn*. Barcelona, Anagrama
- (2006): *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona, Anagrama
- Bourdieu, Pierre y Loïc J.D, Wacquant (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo
- Bloch, Marc (2006): *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica
- Calderón, Fernando (1995): "Modernización y ética de la otredad. Comportamientos colectivos y modernización en América Latina" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 57, No.3 (Jul.-Sep.), pp. 3-16
- 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", Ponencia XXVI Congreso Asociación Latinoamericana de Sociología, 15 de agosto de 2007, Guadalajara, México
- Calhoun Cheshire y Robert Solomon (1996) *¿Qué es una emoción?*, México, Fondo de Cultura Económica
- Calveiro, Pilar (2002): *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, México, Taurus
- Cedillo, Priscila (2007): "El género hecho cuerpo", Ponencia XXVI Congreso

- Asociación Latinoamericana de Sociología, 15 de agosto de 2007, Guadalajara, México
- Classen, Constance (1997): "Fundamentos de una antropología de los sentidos", Texto completo: <http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html>.
- (1999): "Other Ways to Wisdom: Learning through the Senses across Cultures" en *International Review of Education*, Vol. 45, No. 3/4, pp-269–280
- Claudio Piedras, Guillermo (2008): "Los significados del cuerpo con sobre peso". Tesina para obtener la Licenciatura en Sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Azcapotzalco
- Cohen, Esther y Martínez, María (2002): "Prólogo", *Lecciones de extranjería. Una morada a la diferencia*, México, UNAM, S.XXI, pp. 7-11
- Cohen, Esther (2003): *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el renacimiento*, México, Taurus, UNAM
- Collins, Randall (2009): *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos, UAM-Azcapotzalco, UNAM-FCPYS, Editorial Universidad Nacional de Colombia
- Comité coordinador para la elaboración del diagnóstico y programa de derechos humanos del distrito federal (2008): *Diagnóstico de Derechos Humanos del Distrito Federal*, México, Solar
- Conapred (2005): *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*
- Corbin, Alain (2002): *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social*. Siglos XVIII y XIX, México, Fondo de Cultura Económica
- Corbin, Alain; Courtine, Jean y Vigarello (Dir.) (2005a): *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*, Volumen 1, Madrid, Taurus
- (2005b): *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Volumen 2, Madrid, Taurus
- Corsi, Giancarlo, et.al. (1996): *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Anthropos, Universidad Iberoamericana, ITESO
- Corcuff, Philippe (1998): *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza
- (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*, México, UNAM, Texto completo, URL: www.culturays.org.mx/Revista/num4/corcuff.pdf.
- Corominas, Joan y Pascual, José (1992): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos
- Coser, Lewis (1961): *Las funciones del conflicto social*. México, Fondo de Cultura Económica
- (1978): *Las instituciones voraces*, México, Fondo de Cultura Económica

- Coulon, Alain (1998): *La etnometodología*, Madrid, Cátedra
- Criado, Martín (2008): *Habitus. Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Universidad de Sevilla, Texto completo URL: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus.htm>, Última consulta 21 de noviembre de 2010
- Crossley, Nick (2001): "The Phenomenological Habitus and Its Construction" en *Theory and Society*, Vol. 30, No. 1 (Feb, 2001), pp. 81-129
- (1995): "Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology" en *Body and Society*, No. 1, 43, pp. 43-63
- Davis, Mike (2004): "Un mundo de ciudades perdidas" en *Este país*, Núm. 58, Mayo, pp. 4-17
- Delumeau, Jean (2002): *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII)* Una ciudad sitiada, Madrid, Taurus
- Deveaux, Sofía (2006): *La socialidad del cuerpo: El baile y sus formas de cercanía física*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Sociología, México, FCPyS, UNAM
- Doré, Emilie (2008), "La marginalidad urbana en su contexto: modernización truncada y conductas marginales" en *Sociológica*, año 23, número 67, mayo-agosto, pp. 81-105
- Dosse, François (2004): "Filosofía y estructura: la figura del otro" en *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, pp. 245-257
- Douglas, Mary (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo Veintiuno Editores
- (1978): *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza
- Dube, Saurabh (2001): "Introducción" en *Sujetos subalternos*, México, EL Colegio de México, pp.11-35
- Duch, Luis; Mélich, Joan (2005): *Escenarios de la corporeidad: Antropología de la vida cotidiana 2/1*, Madrid, Trotta
- Duby, Georges (1997): *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, Andrés Bello
- Durkheim, Émile (1994): *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán
- Durkheim, Émile y Mauss Marcel (1971): "De ciertas formas primitivas de clasificación" en *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*, Barcelona. Barral Editores, pp.13-73
- Eco, Humberto (2007): *Historia de la fealdad*. Barcelona, Lumen
- Eisenstadt, Shamuel (2007): "La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como forma concreta de civilización" en Beriain, J., Aguiluz, M. (Coords.) *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 260-286

- Elias, Norbert (1991a): *Mozart. Sociología de un genio*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1991b): *Teoría del símbolo*. Barcelona, Península
- (1994): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1995): *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona, Península.
- (1996): *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica
- (1998): *La civilización de los padres*, Bogotá, Norma
- (1999a): *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa
- (1999b): *Los alemanes*, México, Instituto Mora.
- Elias, Norbert y Dunning, Eric (1996): *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México, Fondo de Cultura Económica
- Entwistle, Joanne (2002): *El cuerpo y la moda*, Barcelona, Paidós
- Estrada, Marco (2000): "La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana" en *Sociológica* año 15. núm. 43, Mayo-Agosto, pp. 103-151
- Ewing, William (1996): *El cuerpo. Fotografías de la configuración humana*. Madrid. Ediciones Siruela
- Farfán, Rafael (2004): "Presentación. Un durkheimniano en Chicago: Maurice Halbwachs" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 108, pp. 201-213
- Faure, Olivier (2005): "La mirada de los médicos" en Corbin, Alain (Dir.) *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Volumen 2. Taurus, Madrid, pp. 23-56.
- Featherstone, Mike y Turner, Bryan S (1995): "Body and Society. An Introduction" en *Body and Society*. Año, 1, No. 1, pp. 1-12
- Fernández, Pablo (2000): *La afectividad colectiva*, México, Taurus
- Figari, Carlos (2009): "Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación" en Figari, Carlos y Scribano, Adrian (Comp.) *Hacia una sociología de los cuerpos y emociones desde Latinoamérica*, CLACSO, Ediciones CICCUS, Buenos Aires, pp.131-140
- Foucault, Michel (1979): *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta
- (1999): *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo I y II. México, Fondo de Cultura Económica
- (2002): *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets
- Frisby, David (1992): *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid, Visor
- Fuentes, Antonio (2006): *Linchamientos, fragmentación y respuesta en el México neoliberal*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- Galindo, Jorge (2002): "Norbert Elias y Talcott Parsons" en Leyva, G., Vera, H., Zabludovsky, G., (Coord.) *Norbert Elias. Legado y perspectivas*. México, Lupus Inquisitor, pp. 197-233
- (2008): *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, Barcelona, Editorial Anthropos/UAM Cuajimalpa
- Gall, Olivia (2004): "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México" en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm.2, abril-junio, pp. 221-259
- García, Adriana (2009): "La teoría de la estructuración y su observación desde la acción: los límites del análisis" en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México Vol. XXVII, Núm. 79, enero-abril, pp. 31-61
- García Selgas, Fernando (1994): "El cuerpo como base del sentido de la acción" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Octubre-Diciembre, pp.41-83
- García, Néstor (2007): "Alteridad" en *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid, Editorial Complutense, pp. 6-10
- Gaytán, Patricia (2004): *Del piropo al desencanto. Los significados de la interacción en el acoso sexual en lugares públicos*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Sociología Política, Instituto Mora, México
- Gaytán, Patricia y Sabido, Olga (2007): "Fragmentos de la metrópoli. Una mirada sociológica a *Los olvidados* de Luis Buñuel", *Sociológica*, año. 22, núm. 65, Septiembre-Diciembre, pp.265-278
- Gélis, Jaques (2005): "El cuerpo, la iglesia y lo sagrado" en *Historia del cuerpo. Del renacimiento a la Ilustración*, Volumen 1, Madrid, Taurus, pp.27-111
- Giddens, Anthony (1990): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza
- (1995): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.
- (1997): *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1998): *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu
- Gil Villegas, Francisco (1997): "El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel", en *Estudios Sociológicos*, XV: 43, Colegio de México, pp. 3-46
- (1998a): *Los Profetas y el Mesías*, México, El Colegio de México - Fondo de Cultura Económico
- (1998b): "El ensayo precursor de la modernidad", en *Vuelta*, Año xxii, Abril, No. 257, pp.13-23
- (2003): "Introducción del editor", en M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-50

- (2005): "Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas" en *Revista de estudios sociológicos*, Vol. XXIII, Núm. 67, enero-abril, pp. 3-41
- (2007): "Georg Simmel. El diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano", en O. Sabido (Coord). *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Anthropos-UAM-A, pp. 23-40
- Ginzburg, Carlo (1997): *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik Editores.
- Girola, Lidia (2000): "Schütz y la pérdida de la inocencia en el análisis sociológico" en *Sociológica*, Año 14, número 43, Mayo-agosto, pp.59-86
- (2005): *Anomía e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, México, Anthropos, UAM-A
- (2007): "Modernización, modernidad y después... Las ciencias sociales en América Latina y la construcción de los imaginarios de la modernidad" en L. Girola y M. Olvera (Coords.) *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*, Barcelona, Anthropos-UAM-A, pp. 61-103
- (2008): "Del desarrollo y la modernización a la modernidad". De la posmodernidad a la globalización" en *Sociológica*, año 23, número 67, mayo-agosto, pp. 13-32
- Goffman, Erving (1979): *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza
- (1991): *Los momentos y sus hombres*. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin, Barcelona, Paidós
- (1997): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu
- (1998): *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu
- (2000): "Rubor y organización social" en *Sociologías de la situación*. Colección Genealogía del Poder, No. 32. Madrid: Ediciones La Piqueta
- (2003): "Introducción al "Frame Analysis" en Páez. L. (ed.) *La sociología estadounidense Ensayos y textos*. México, UNAM, pp. 411-427
- (2006): "Introducción", "Marcos de referencia primarios" en *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, Siglo XXI, pp. 1-21 y pp. 23-42
- González, José María (1989) *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid, Visor
- Gorbán, Débora (2007): "El espacio de trabajo como lugar de construcción de referencias colectivas" en URL: <http://www.aset.org.ar/congresos/7/12004.pdf>.
- Gouldner, Alvin "Romanticismo y clasicismo: Estructuras profundas de la ciencia social", en *La sociología actual: Renovación y crítica*. Madrid, Alianza, pp. 302-340
- Guillaume, Marc (1993) "El otro y el extraño" en *Revista de Occidente*, (Madrid) Núm, 140, pp. 43-58
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2005): *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. México, Universidad Iberoamericana
- Habermas, Jürgen (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II: *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus
- (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus
- Halbawchs, Maurice (2004): "Chicago, experiencia étnica" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 108, pp. 215-253
- (2008): "La expresión de las emociones y la sociedad" en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, No. 218, pp. 36-42
- Hall, Eduard. (2001): *La dimensión oculta*. México, Siglo Veintiuno
- Hansberg, Olbeth (1996): *La diversidad de las emociones*, México, Fondo de Cultura Económica
- Hanson, Russell (1967): *"Observación", Patrones de descubrimiento*, Madrid, Alianza
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): *Imperio*, Barcelona, Paidós
- Harris, Marvin (2000): *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid, Alianza
- Harvey, David (2003): *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid
- Hegel, Georg W. (1980), *Filosofía del derecho*, México, Juan Pablos Editor
- Hering, torres (2007): "Raza: variables históricas" en *Revista de Estudios Sociales*, (Bogotá) no. 26, abril, pp.16-27
- Hernández, José (2005): *Epistemología y sentido común*. México, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco
- Herrera, Manuel; Soriano, Rosa (2004): "La teoría de la acción social en Erving Goffman" en *Papers. Revista de sociología*, No. 73, pp. 59-79
- Husserl, Edmund (1984): *Crisis de las ciencias europeas y de la fenomenología trascendental*, México, Folio ediciones, (parágrafos 33-35)
- (1998): *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, Paidós
- Imbert, Gérard (1993): "Presentación: El descubrimiento de la alteridad en la sociedad europea" en *Revista de Occidente*, (Madrid) Núm, 140, pp. 5-7
- Innerarity, Daniel (1997): "La comprensión de lo extraño" en *Pensar lo humano*. Actas del II Congreso de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Revista de Occidente, Madrid, Iberoamericana, pp. 327-336.
- Joas, Hans (1991): "Interaccionismo simbólico", en A. Giddens. (et.al.) *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, pp. 112-154.
- (1997): "The Origin of the Concept of Symbolic Interaction" en H. Joas, G.H. Mead: *A Contemporary Re-Examination of his Thought*. Cambridge, MIT Press, pp. 90- 120.

- (1998): "La creatividad de la acción y la intersubjetividad de la razón. El pragmatismo de Mead y la teoría de la sociedad" en H. Joas, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Barcelona, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, pp. 271-296.
- (2002): "La emergencia de lo nuevo. La teoría de Mead y su potencial contemporáneo" en Hans Joas, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, UAM-Iztapalapa, Miguel Ángel Porrúa, pp. 107-133.
- Joseph, Isaac (1999): *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona, Gedisa
- Kafka, Franz (2000): *El proceso*, Madrid, Alianza
- Kant, Immanuel (1982): *Crítica de la razón pura*, México, Editorial Porrúa
- Korinfeld, Daniel (2003): "Introducción" en *Educación y alteridad. Las figuras del extranjero. Textos multidisciplinarios*. Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas
- Krotz, Esteban (1994): "Alteridad y pregunta antropológica" en *Alteridades*, 4 (8), pp. 5-11
- Kuhn, Thomas (1993): *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica
- Lahire, Bernard (2006): *El espíritu sociológico*, Buenos Aires, Manantial
- Lamo de espinosa, Emilio (2001): "La sociología del siglo XX" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 96, pp. 21-49
- Lamo de Espinosa, Emilio, González, José María y Torres Cristóbal (1994) "Max Scheler. Los problemas de una sociología del saber" en *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid, Alianza, pp. 293-312
- Landowsky, Eric (1993): "Ellos y nosotros: notas para una aproximación semiótica a algunas figuras de la alteridad social" en *Revista de Occidente*, (Madrid) Núm. 140, pp. 98-118
- Lash, Scott y Urry, John (1998), *Economías de signos y espacios*, Buenos Aires, Amorrortu
- Lash, Scott (1997): "La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad", en Ulrich Beck, Anthony Giddens, y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. México, Alianza Universidad, pp.137-208
- (2003): "Lebenssoziologie: Georg Simmel en la era de la información" en *Estudios sociológicos*, Volumen XXI, número 3, pp. 523-540
- Le Breton, David (1995): *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión
- (1999): *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Nueva Visión
- (2002): *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión
- (2007): *Antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión
- Lechner, F (1991): "Simmel on Social Space" en *Theory, Culture and Society*, Vol. 8, Number 3, August, pp.195-201
- Le Goff, Jacques (2006): "Prólogo" en March Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 11-57
- Le Goff, Jacques; Truong, Nicolas (2005) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós, Barcelona.
- León, Emma (1999): *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, Barcelona, Anthropos
- (2005): *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*, Barcelona, Anthropos
- (2009): (Ed.) *Los rostros del otro*. Barcelona, Anthropos-CRIM
- Levine, Donald (1977): "Simmel at a Distance: On the History and Systematics of Sociology of the Stranger" en *Social Focus*, Vol. 10, No.1, January, pp. 15-29
- Locke, John (1982): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Porrúa.
- López, Sáenz (1996): "La fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty y la sociología" en *Papers*, 50, pp. 209-231
- López, Tessa (1998): "La contaminación ignorada" en *Contaminación*, México, El Colegio Nacional, pp.33-69
- Luhmann, Niklas (1998a): "Inclusión y exclusión" en *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencias*. Madrid, Trotta, pp. 167-195
- (1998b): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos
- Málaga, M.; Pulido, A. (2004) "Días de guerra, vivir la conquista" en P. Escalante (Coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México, FCE, Colegio de México, pp. 341-366
- Maffesoli, Michel (1993): *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México, Fondo de Cultura Económica
- Mannheim, Karl (2004): *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica
- Margullis, Mario (2006): "Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación", *Estudios Sociológicos*, XXIV, pp. 31-64
- Marina, José Antonio; López Marisa (2005): *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama.
- Matthews-Grieco, Sara (2005), "Cuerpo y sexualidad en la Europa del Antiguo Régimen" en Corbin, Alain; Courtine, Jean y Vigarello (Dir.), *Historia del cuer-*

- po. *Del renacimiento a la Ilustración*, Volumen 1, 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, Fondo de Cultura Económica
- (1970): *Lo visible y lo invisible*. Barcelona, Seix Barral
- Merton, Robert (1977): "Las perspectivas de 'los de adentro' y 'los de afuera'", en *La sociología de la ciencia. 1. Investigaciones teóricas y empíricas*. Madrid, Alianza, pp.156-201
- Miller, Ian (1998): *Anatomía del asco*. Madrid, Taurus
- Moebus, Anderson (2008): "Hibridismo cultural: ¿clave analítica para la comprensión de la modernización latinoamericana?" en *Sociológica*, año 23, número 67, mayo-agosto, pp. 33-49
- Moore, Barrington (2001): *Pureza moral y persecución en la historia*, Barcelona, Paidós
- Moreno Pestaña, José (2004): "Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu" en Id. (coord.), *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo*. Madrid, Itsmo, pp. 143-184
- Moreira, Hilia (1998): *Antes del asco. Excremento, entre naturaleza y cultura*. Montevideo, Ediciones Trilce
- Moya, Laura (2007), "Reflexión conceptual en la sociología" en G. Zabudovsky, *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI, UNAM y UAM-Azacapotzalco, pp. 13-40
- Muchembled, Robert (2002): *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica
- Núñez, Maribel (2008): *La tradición hermenéutica en la sociología contemporánea*, México, Miguel Ángel Porrúa
- Nussbaum, Martha (2004): *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*. Oxford, Princeton University Press
- Olvera, Margarita (2003): "Modernidad y cambio conceptual en la sociología" en G. Zabudovsky y M. Guitián, *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, México, Juan Pablos-UNAM, pp. 23-51
- (2007a), "Sociología, cambios conceptuales y temporalidad" en G. Zabudovsky, *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI, UNAM y UAM-Azacapotzalco, pp. 41-69
- (2007b) "Individuo, liberalismo y modernidad" en Hernández, José (Coord.) *Heterodoxias liberales*. México, UAM-Azacapotzalco, pp. 90-117

- Park, Robert (2002): "La naturaleza de las relaciones raciales" en *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona, Anthropos, pp. 104-125
- Pérez, Ana Rosa (1999): *Kuhn y el cambio científico*, México, Fondo de Cultura Económica
- Pérez, Asier (2008) "Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo" *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 20, Sept. 2008. Texto completo URL: <http://revistadefilosofia.com/20-06.pdf>.
- Poggi, Margarita (2003): "Algunos aportes conceptuales para abordar la pluralidad la igualdad y la diversidad en educación" en *Educación y alteridad. Las figuras del extranjero. Textos multidisciplinares*. Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas, pp. 92-99
- Porter, Roy y Vigarello, Georges (2005), "Cuerpo, salud y enfermedades" en A. Corbin; J. Courtine, G. Vigarello (Dir.), *Historia del cuerpo. Del renacimiento al siglo de las luces*. Volumen 1. Madrid, Taurus, pp. 323-357.
- Prat, Joan (2001): "Iniciación, liminalidad y experiencia sectaria" en *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona, Ariel, pp. 183-200
- Parsons, Talcott (1974): "El concepto de Sociedad: Los componentes y sus relaciones recíprocas" en *La sociedad*. México, Trillas, pp.15-49
- y Shils, e. (1970): "Los dilemas de orientación y las variables patrones" en *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz, pp. 100-116
- Rammstedt, Otthein (2003): "La sociología de Georg Simmel" en *Acta Sociológica*, (México, UNAM) Núm. 37, (enero-abril) pp. 41-76.
- Rammstedt, Otthein y Cantó, Natalia (2007): "Georg Simmel (1858-1918)" en *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Antrhopos, pp. 112-127
- Reyes, Laureano (2006): "Estatus social y rol de la ancianidad" en *Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico*, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés, México, pp.147-181
- Ritzer, George (1997): *Teoría Sociológica Contemporánea*, México, McGraw Hill
- Roitman, Deborah (2007): "Múltiples formas de ser extranjero en la modernidad" en G. Zabudovsky, *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI, UNAM y UAM-A, pp. 201-221
- Sabido, Olga (2010): "Una reflexión teórica sobre el cuerpo. A propósito de una contingencia sanitaria" en *Estudios Sociológicos*, núm. 84, septiembre-diciembre, XXVIII, pp. 813-845
- (2009): "El extraño" en: León, E. (Ed.) *Los rostros del otro*. Barcelona: Anthropos-CRIM, pp. 25-57

- (2008a) "Las afinidades electivas entre Max Weber y Georg Simmel. A propósito de una sociología del extraño" en Max Weber. *Obra, tiempo, actualidad*. México, Ediciones Quinto Sol, pp.94-114
- (2008b): "Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible" en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, Vol. XXVI, Núm. 78, sept.-diciembre, pp. 617-646.
- (2007a): "El cuerpo y sus trazos sociales. Una perspectiva desde la sociología" en: Zabludovsky, G., *Sociología y cambio conceptual*. México, Siglo XXI, UNAM y UAM-A, pp. 211-230.
- (2007b): "El sentir de los sentidos y las emociones en la sociología de Georg Simmel" en Sabido, O. (Coord.) *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Antrhopos, pp. 112-127
- Said, Edward (2002): *Orientalismo*, Barcelona, Mondadori
- Salazar, Carlos (2007): "El Arte del "slumming" cultural" en URL: http://carloossalazar.blogspot.com/2007_09_01_archive.html.
- Sartre, Jean Paul (1973): *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza
- Sayad, Abdelmalek (1999): "Una familia desplazada" en *La miseria del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 27-39
- Sahuquillo, irene (1998): "Anomia, extrañamiento y desarraigo en la literatura del siglo XX: Un análisis sociológico" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, pp. 223-249
- Sennet, Richard (1994): *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Barcelona, Alianza
- Sepúlveda, Juan Ginés de, (1986): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (ed. Bilingüe latín-español), México, Fondo de Cultura Económica
- Scheler, Max (2003): "Sentir y sentimientos" en *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona, Crítica, pp. 27-41
- (1998): *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós
- Scott, James (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, ERA
- Schütz, Alfred (1972): *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires, Paidós
- (1974): *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu
- (1995): *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu
- Schmitt, Jean-Claude (1992), "La moral de los gestos" en Nadaff, Ramona (Coord.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, pp. 120-146

- Simmel, Georg (1977): *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos
- (1986a): *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 tomos, Madrid Alianza
- (1986b): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península
- (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona, Península
- (1991): "The Berlin Trade Exhibition", en *Theory, Culture and Society*, Vol. 8, Number 3, August, pp.119-123
- (2002a): *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Textos escogidos. Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes
- (2002b): *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa
- (2003): *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, Buenos Aires, Gorla
- (2007): *Imágenes momentáneas, sub specie aeternitatis*, Barcelona, Gedisa
- Shilling, Chris (1993): *The Body and Social Theory*, SAGE, London
- Stavenhagen, Rodolfo (2006): "La presión desde abajo: derechos humanos y multiculturalismo" en D. Gutierrez (Coord.). *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. México, Siglo XXI editores, UNAM, El Colegio de México, pp. 213-224
- Synnott, Anthony (1992): "Tomb, Temple, Machine and Self: The Social Construction of the Body" en *The British Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 1. (march), pp. 79-110
- (2003): "Sociología del olor", en *Revista Mexicana de Sociología*, (México, UNAM) año 65, núm. 2, (Abril-junio), pp. 431-464
- Tajfel, Henri (1984): *Grupos Humanos y categorías sociales. Estudios de psicología social*. Barcelona, Herder
- Terrén, Eduardo (2002): "El análisis de la cuestión racial en el desarrollo de la sociología" en *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona, Antrhopos, pp. 7-41
- Tester, Keith (2002): *La ambivalencia de la modernidad*. Barcelona, Paidós.
- Thomas, William (2005): "La definición de la situación" en *Cuadernos de Información y Comunicación*, No. 10, pp. 27-32
- Tocqueville, Alexis (1984): *La democracia en América*, Madrid, Alianza
- Todorov, tzvetan (2005): *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México, Siglo XXI editores
- Treviño, Javier (2008): "Racismo y nación: comunidades imaginadas en México" en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México Vol. XXVI, Núm. 78, septiembre-diciembre, pp. 669-694

- Turner, Bryan (1989): *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica
- (1994): "Los avances recientes en la teoría del cuerpo" en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Octubre-Diciembre, pp-11-39.
- Védrine, Helene (2003): "Figuras del extranjero en el renacimiento", en *Educación y alteridad. Las figuras del extranjero. Textos multidisciplinares*. Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico, Buenos Aires, pp. 24-33
- Vergara, Gabriela (2009): "Conflictos y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elias y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión" en Figari, Carlos y Scribano, Adrian (Comp.) *Hacia una sociología de los cuerpos y emociones desde Latinoamérica*, CLACSO, Ediciones CICCUS, Buenos Aires, pp.35-52
- Vigarelo, Georges (2006): *Lo sano y lo malsano. Historias de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid, ABADA Editores
- (1991), *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Madrid, Alianza Editorial
- Wacquant, Loïc (2002): *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos de milenio*, Buenos Aires, Manantial
- Waldenfels, Bernard (2001): "Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl" en *Ideas y Valores*, Agosto, no. 16, pp. 119-131
- (1992a): "La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl" en *Escritos de Filosofía*, no. 21-22, Buenos Aires, pp. 2-19
- (1992b): "Respuesta a lo ajeno: Sobre la relación entre la cultura propio y la cultura ajena" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXX (71), 1-6,
- Wallerstein, Immanuel (2002): "El eurocentrismo y sus avatares" en *New Left Review*, enero-febrero, Madrid, Ediciones Akal
- Walton, Stuart (2005): *Humanidad. Una historia de las emociones*, México, Taurus
- Watier, Patrick (2005): *Georg Simmel sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión
- Weber, Max (1974): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2000): *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus.
- (1997): *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorroutu.
- Weilmer, Vera (1998) "Presentación" en *Elias, Norbert, La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá, Norma, pp.22-23
- Weisz, Gabriel (2007): *Tinta del exotismo. Literatura de la Otridad*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Wieviorka, Michel (2006): "Cultura, sociedad y democracia" en Gutiérrez, D. (Coord.). *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. México, Siglo XXI editores, UNAM, El Colegio de México, pp. 25-76
- Williams, Simon y Bendelow, Gillian (1996): "The Emotional Body" en *Body and Society*, Vol. 2 (3), pp.125-139
- Wirth, Louis (2002): "El gueto" en Terrén, E. (Comp.) *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona, Anthropos
- Zabludovsky Gina (2007a): *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, México - Fondo de Cultura Económica.
- (2007b): "¿Modernidad o Modernidades? La visión del mundo en los clásicos de la sociología" en L. Girola y M. Olvera (Coords.) *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*, Barcelona, Anthropos-UAM-A, pp.17-60
- Zabludovsky, Gina; Guitián, Mónica (2003) (Coords.) *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, México, Juan Pablos - UNAM