

**APROXIMACIÓN TEÓRICOMETODOLÓGICA PARA ESTUDIOS RELATIVOS A RAZA Y
GÉNERO DESDE LA DIMENSIÓN CORPÓREOAFFECTIVA DE LAS RELACIONES SOCIALES**

HERNANDO ALBERTO CAICEDO RIVAS

Monografía para optar al título de sociólogo

Asesor

Einer Mosquera Acevedo
Sociólogo- Mg en Filosofía

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
SEDE APARTADÓ
2020**

Resumen

La sociología relacional, con Simmel a la base, ha desarrollado una postura ontológica que nos permite pensar a la realidad social como resultado de múltiples causalidades, posible, en todo caso, porque estructura y personas fungen como cocreadores. Por su parte, Bourdieu concibió la categoría de habitus como instrumento analítico-metodológico que nos ayuda a comprender los procesos mediante los cuales las formas sociales, en todo caso, artificiales, se convierten mediante el peso de la cotidianidad en una segunda naturaleza que condiciona al ser humano. Sabido comprende que la realidad adquiere sentido mediante las categorías del sentir. El texto que tiene entre manos es una propuesta ontológica y teórica para el estudio de temas referidos a raza y género desde la dimensión corpóreo-afectiva de las relaciones sociales. Para tal fin nos propusimos recuperar a Simmel y articular su propuesta sociológica con la de Bourdieu. De la sociología del cuerpo y las emociones tomamos la categoría de cuerpo, pero cuerpo adscritos al orden de las disposiciones. En suma, tiene el lector entre manos una costelación de conceptos útiles para estudios relativo a esta dimensión social de la realidad.

Palabras claves: *Wechselwirkung*, habitus, incardinación, cuerpo, sentir, sentido, emociones y horizonte de familiaridad sensible.

Summary

Relational sociology, with Simmel at the base, has developed an ontological stance that allows us to think of social reality as a result of multiple causalities, possible, in any case, because structure and people function as co-creators. On the other hand, Bourdieu conceived the category of habitus as an analytical-methodological instrument that helps us to understand the processes by which social forms, in any case, artificial, are converted through the weight of everyday life into a second nature that conditions the human being. Known understands that reality acquires meaning through the categories of feeling. The text he has in hand is an ontological and theoretical proposal for the study of issues related to race and gender from the corporeal-affective dimension of social relations. To this end we set out to recover Simmel and articulate his sociological proposal with that of Bourdieu. From the sociology of the body and emotions we take the category of body, but body attached to the order of the provisions. In sum, the reader has a costing of useful concepts for studies related to this social dimension of reality.

Palabras claves: Wechselwirkung, habitus, incardination, body, feeling, sense, emotions and horizon of sensitive familiarity.

Agradezco profundamente el aporte que cada uno de los maestros hizo a mi formación sociológica: especial mención a Juan Guillermo Zapata, con quien disfruté de horas de sana discusión, y, a Einer Mosquera, quien se preocupó por ayudarme a rescatar y/a desarrollar una forma en particular para problematizar la realidad social.

UNA NIÑA LLAMADA NIKOLL

Nikoll tenía un padre que le decía a su madre que él jamás iba a lavar un plato, que para eso está la mujer. Un día la mamá de Nikoll necesitaba ir al doctor y no pudo ir porque el esposo no quiso quedarse a cuidar a la niña, porque decía que el cuidado de la casa y de los niños pertenecía a la mujer. Ella aceptó. Dijo que sí dependía de ella, el cuidado del hijo y del hogar.

Pero la niña Nikoll buscó por internet como podía explicarle a su padre lo que él podía hacer en la casa. Nikoll le dijo al papá que él podía cuidar de la bebé. El papá entendió y le pidió perdón a la esposa. Nikoll le dijo al papá: papi, tú le puedes ayudar a mi mamá lavando un plato, o trapeando o barriendo. El papá entendió para siempre y vivieron felices.

AUTORA: Morales Graciano Esleynyk Nichols, (Grado 4C°, 2019, I. E La Paz de Apartadó)

Tabla de contenido

1. Introducción	6
2. Intercambio de efectos como principio ontológico para el estudio del cuerpo y las emociones 10	
3. Miradas sobre el cuerpo en Simmel y Bourdieu: marco relacional para el estudio de la dimensión corpóreo-afectiva de las relaciones sociales desde un clásico y un contemporáneo.....	14
4. De la emoción como precondition para lo social	28
4.1. Sobre sentir	29
5. Digresión sobre las dimensiones del habitus en relación con cuerpos y afectividades.....	34
6. Necesarias consideraciones metodológicas.....	38
6.1. Reflexiones a partir de un ejercicio práctico.....	39
7. A manera de conclusión	54
8. Bibliografía	56

1. Introducción

El pasado 11 de octubre del año en curso, el periódico El Espectador anunció: **“Abierta votación para afrocolombianos de la Década y postulación del 2019”**. Se trata de la primera década de la celebración. En asocio con la Fundación Color de Colombia al aporte y progreso de la población negra, El Espectador, con el homenaje, resalta a las personas negras que durante el año se destacaron en la disciplina de su dominio; esta vez, además, con motivo de la primera década del reconocimiento, a las personas que se han destacado durante el decenio. Amén de lo anterior, la iniciativa también busca “establecer referentes positivos de esta población a la sociedad más allá del deporte y la música”, (El Espectador, 2019). Lo que llamó poderosamente mi atención; tanto como el siguiente comentario tomado de más adelante: “la realidad muestra que los deportes y las artes son los ámbitos donde más descollan los afrocolombianos en el país. La diversidad racial sigue siendo prácticamente inexistente en los dirigentes de la nación”, (El Espectador, 2019). Coincido con la redacción del periódico. Próceres de la patria, la historia de Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander son bien conocidas, no siendo lo mismo con la de José Prudencio Padilla; en las ciencias naturales se sabe de Manuel Elkin Patarroyo, pero recientemente se está descubriendo a Raúl Cuero; nos hablaron de Rafael Reyes, pero no del gran constituyente que fue Juan José Nieto, también expresidente, pero recientemente reconocido como tal y restituido en la dignidad que merece el que un retrato suyo ocupe un lugar entre los de los otros exmandatarios, expuestos en la Casa de Nariño. Da la impresión pues de que los negros han participado en la construcción del Estado desde las márgenes y la total subordinación. Desde los bogas del río Magdalena hasta las legiones de pardos; desde las cuadrillas de los entables mineros hasta los esclavizados para los sembradíos de caña; desde los barequeros, jornaleros, abridores de montes y caminos libertos, hasta los campesinos y pescadores del litoral; actualmente, desde los deportistas y cantantes hasta los profesores y policías. Los más de estos, roles para los cuales tan solo hace falta el aprendizaje de técnicas corporales, es decir, pareciera que el negro siempre ha estado ahí aportando la fuerza, ductilidad y habilidad de su cuerpo y exiguas veces la potencia de su intelecto.

¿Por qué? Digamos, ¿cuáles son las razones por las cuales, al parecer, las personas negras tienden a dominar en los deportes y las artes, pero no cualquier deporte y en cualquier ámbito artístico, sino en ciertas actividades deportivas como el fútbol y el atletismo¹, y, artísticas como el canto, donde el principal instrumento para su ejecución es el cuerpo mismo?; cuerpo, porque siendo honestos, tener un cuerpo y poder sostenerlo es cuanto hace falta para aprender a dominar la técnica vocal o el balón. O la misma pregunta

¹ Con el criterio de haberse destacado a nivel nacional en al menos cuatro años de la década, escogimos representantes simbólicos en academia, medios, deportes, música y artes, y sector social. Dice la redacción del periódico arriba citado.

formulada a la inversa ¿Por qué? Digamos, ¿cuáles son las razones por las cuales, al parecer, las personas blancas tienden a dominar en las artes más elevadas, la ciencia y la política, campos estos en los cuales no es posible destacar si no se han desarrollado de manera aguda las habilidades cognitivo-intelectuales?

El sentido común nos indicaría que eso tiene que ver con ciertas predisposiciones biológicas y tendencias genéticas. Para desmarcarse del sentido común hay que recurrir a las ciencias sociales. Una orientación por el sentido común señala, por otra parte, que el comportamiento racial es el resultado de una estructura de poder fundada en el período colonial sobre la base de la institución esclavista operando al interior del sistema capitalista. Pero esta respuesta y sus líneas de argumentación no resulta ser ni suficiente, ni satisfactoria. En parte porque favorecen la idea añeja del determinismo biológico por el cual las personas de una raza tienden a comportarse de una manera y no de otra, indistintamente de su ubicación espaciotemporal, indistintamente de que compartan una historia o no. Y, además, porque resulta ser una respuesta unívoca, que desconoce que la configuración de una realidad obedece a la confluencia espaciotemporal de múltiples determinaciones o causas. En consecuencia, para responder a la pregunta de por qué los negros destacan en las artes y el deporte mayoritariamente, viene a cuento un abordaje que desde las ciencias sociales al menos penetre una dimensión de la realidad y elabore una explicación desde una de las múltiples causas, eso sí, bajo la salvedad de que no se está atribuyendo de manera exclusiva la configuración de la realidad a esa causa.

A propósito de la pregunta, diré que no me surgieron con la publicación de El Espectador, ni mucho menos cuando me decanté por conseguir mi pregrado en sociología. Tampoco aquel día en que me contrataron para dar un taller como literato a unos niños en la Biblioteca Pública de Nueva Colonia². Sin dejar de decir que este último acontecimiento contribuyó en mucho para que se consolidara en mí la necesidad de ensayar algunas respuestas desde las ciencias sociales³.

Y no era para menos. La persona encargada de la logística del evento me dijo que debía esperar el día y la hora señalada para la celebración del taller, a que un automóvil de la empresa me recogiera en una calle adyacente al edificio de la Alcaldía de Apartadó. Cuando llegó la hora reconocí al vehículo por las señas que se me habían suministrado. Con paso firme y resuelto me le acerqué al conductor y me identifiqué como el escritor Hernando Caicedo. El hombre, un muchacho de tez blanca, delgado y gesto audaz, me invitó a subir al auto y, una vez dentro dijo, con naturalidad, que estaba sorprendido, que cuando le dijeron que iba a recoger a un escritor, nunca se le pasó por la mente que se tratara de un negro, alto, de compleción atlética; que yo más bien parecía un jugador de baloncesto. Que él esperaba recibir a un hombre blanco, entrado en edad, de baja

² Corregimiento de Turbo, municipio de Antioquia-Colombia en la subregión del Urabá.

³ Me hice estas preguntas por el 2014, a propósito de que los más de los deportistas destacados de nuestro país son de las zonas más empobrecidas del Colombia: el Pacífico y el Caribe.

estatura, con barba blanca y grande, con anteojos, entre otros rasgos, que continuó enumerando con suma tranquilidad.

De la conversación con el chofer concluí que probablemente en el país persiste una idea dominante de lo que un nombre negro es o debería ser. Que quizá sea esa idea responsable de que no nos sea tan familiar el nombre de un Manuel Zapata Olivella, pero sí el de un Gabriel García Márquez. Dos personajes de similar importancia para las letras del país, del siglo pasado. Lo que no pasa en el mundo del deporte; a la generación que vio jugar al Pibe Valderrama, le es íntimamente familiar este nombre tanto como el de Faustino el *Tino Asprilla*, el de Andrés Escobar y de más atrás, el de Arnoldo Iguarán.

Esta monografía no se hizo para responder a la pregunta de por qué los negros destacan más en las artes y el deporte, mucho menos se hizo para explicar por qué asociamos a las personas negras con ciertas actividades económicas al interior de la división social del trabajo en Colombia y por qué con otras no. La construcción a la pregunta sociológica nos ayudó a comprender, en primer lugar, que un grupo de personas *significa* algo para ellas mismas y para otros. Y por esta razón antes de contestar a nada se debía elaborar un frente de masa crítica desde donde abordar preguntas referidas a la percepción, es decir, a la manera en que pensamos al otro, se piensa el otro, y en consecuencia actuamos. La pregunta se reorientó. Así concluimos que en perspectiva sociológica nos interesa proponer una postura ontológica recuperada de Simmel y una constelación conceptual para abordaje de temas referidos a la percepción recuperadas de Bourdieu. Esta monografía recoge nuestros hallazgos en estos sentidos. El pregrado en sociología que estoy por culminar nos permitió acercarnos a los paradigmas sociológicos de largo alcance y a las teorías sociológicas de mediano y corto alcance. Con temor a caer en ciertos reduccionismos, diré que ello nos ayudó a comprender que lo referido a temas relativos a la percepción, debe decantarse por una teoría que reconozca el papel activo del sujeto en la construcción de la realidad. No vamos a profundizar en la discusión de porqué descartamos las otras perspectivas sociológicas. Nuevas teorías como el neoestructuralismo de Bourdieu juntamente con posturas ontológicas como la de Georg Simmel, resultan ser adecuadas para el abordaje de la percepción. Con Simmel es posible ver al individuo en movimiento, es decir, construyendo relaciones sociales al tiempo que configura su realidad; toda una vez que Simmel ve la realidad como proceso, esto es, algo que está siendo. Bourdieu aporta teórica y metodológicamente elementos para pensar cómo la realidad no es algo externo al sujeto y que lo determina desde afuera, sino, cómo la realidad está incorporada al sujeto como una segunda naturaleza con la cual se está en tensión permanente; esto es, en negociación constante, a lo sumo, en un juego de mutua determinación, codeterminación entre lo que es inherente al sujeto y lo que le es externo, a todas luces, un mutuo condicionamiento que está siendo, de tal manera que el sujeto y las circunstancias se van transformando mediante una mutua afectación. Lo anterior es reduccionista y va a ser ampliado en los capítulos subsiguientes. Solo se quería dar línea sobre el norte sociológico que va desarrollarse con la monografía; de todas maneras, esta

suerte de ensayo quiere o intenta mostrar cómo la perspectiva relacional de Georg Simmel (un clásico tardío de la sociología, pero en todo caso un clásico) en asocio con la propuesta teórica metodológica de Bourdieu, (un contemporáneo de la disciplina) sirven para mostrar como formas de percibirse y de ser percibidos, construidas históricamente, (formas sociales), se incorporan a la persona por el peso de la cotidianidad. Y de esta manera proponer este cuerpo teórico para el estudio de temas relativos a género y raza como incorporación de estructuras en perspectiva relacional.

2. Intercambio de efectos como principio ontológico para el estudio del cuerpo y las emociones

Pretendemos ver una dimensión de la realidad social, la relativa al cuerpo y las emociones como producto y reproductora de realidad. Por ello, en primer lugar, es imperante presentar al clásico. De otra manera no podría entenderse como es que se van a utilizar las categorías bourdianas y en este cuerpo teórico un autor aparecería como distanciado el uno del otro y como puestos juntos de manera forzada. Entiéndase pues que la sociología simmeliana orienta nuestra forma de ver esta dimensión de la realidad social.

Entre 1890 y 1908 Simmel desarrolla un cuerpo teórico sociológico. La noción estípica de la sociología simmeliana es la de Intercambio de efectos, *Wechselwirkung*. Con ella Simmel plantea, incluso se puede decir inaugura, una teoría desde dónde abordar la dimensión social de la realidad o, lo que hace sus veces, una perspectiva sociológica, la relacional. Pues, intercambio de efectos, “más que una noción sociológica, se trata del principio ontológico para abordar realidad”, (Lewkow, 2017). Aunque en la **Diferenciación** Simmel dedica esfuerzos ingentes por definir al objeto de estudio de la sociología para deslindarla de otras ciencias, su afán central está en desarrollar una teoría sociológica: “la tarea de la sociología es describir las formas de estar con los otros hombres y encontrar las reglas generales según las cuales el individuo es parte de un grupo y los grupos se vinculan entre sí” (Simmel 1989, en Lewkow, 2017). Dicho de otro modo, para Simmel la principal tarea de la sociología es explicar por qué es posible la sociedad. ¿Cuáles son las fuerzas espirituales, por así decirlo, que construyen las costuras que nos mantienen conectados de un modo o de otro los unos a los otros? Pero junto con las leyes que hacen posible lo social, lo que importa a Simmel son las **formas** sociales, esto es, las formas en que los hombres están con otros hombres o, el modo en que el obrar de las personas constituye sociedad al tiempo que tienen que hacer y padecer los efectos del obrar de otras personas. Simmel tiene en claro que el conjunto de las ciencias sociales estudia al hombre socializado, al tiempo que reconoce que hay algo escindido y necesario tanto para singularizarla como para justificar su estatus y dotarla, por decirlo así, de un contenido que no tenía. Por ello señala: “La diferencia de la sociología frente a la ética, historia de la cultura, economía, ciencia de la religión, estética, demografía y etnología no es «su objeto» sino “el modo de considerarla”, (Sabido & Zabudovsky, 2014). Luego entonces, ¿Cuál es ese modo particular en que la sociología debe mirar al hombre, ya que es el hombre en conjunto o por separado el objeto de estudio de las ciencias sociales? La noción de *Wechselwirkung*, constituye una mirada singular de ver lo social en la medida en que “la noción de intercambio de efectos refiere a lo social como un proceso dinámico” (Lewkow, 2017). Con Simmel aprendemos de esta manera que la mirada del sujeto que investiga no consiste en ver lo uno o lo otro sino ver lo uno con lo otro, como esa reciprocidad entre una dimensión y otra (re)configuran la realidad social, esto es, ver a los sujetos siendo con la estructura de tal forma que el uno y el otro asisten a una cocreación mutua. Para ilustrarlo uno podría comparar la mirada relacional de lo social con una rumba. Para citar un ejemplo, traigamos el comentario de Cantó traído por Mosquera durante su curso de sociología comprensiva: no se mira la música o a los bailarines, se

mira a los bailarines bailando. Desde Simmel se expresa en los términos que siguen: “[...] la sociedad es caracterizada como un acontecer, no como algo dado sino como algo que está siendo, que está permanentemente en *status nascens* y por ello abierta a la posibilidad de ser siempre de otro modo” (Sabido & Zabudovsky, 2014). Esta orientación simmeliana nos aleja de la mirada lineal del realismo histórico, del estructuralismo, del materialismo histórico en términos de determinación unívoca, de otras miradas estructuralistas, que conciben a las estructuras como estructurantes en una sola vía, es decir, donde la estructura actúa sobre el individuo de tal manera que lo determina, sin que él, por demás, pueda hacer nada para alterar su realidad social. Se aleja también de la mirada centrada en la acción del sujeto, del interaccionismo, donde el estructurante es el sujeto desde las acciones. Las miradas centradas en las estructuras sociales conciben a la realidad social como estática y determinante. El papel del sujeto para los estructuralistas es pasivo; él es una suerte de actor que se aprende un libreto y se limita a interpretarlo, sin añadir u omitir una coma del guion que le ha sido dado. Es decir, el sujeto no tiene ni poder, ni voluntad, ni posibilidad, para incidir en la estructura de tal modo que puede llegar a cambiarla, trastocarla, afectarla o determinarla. Del otro lado, del lado de los que centran la mirada en el sujeto, están las miradas voluntaristas de la acción; desde estas perspectivas el sujeto en asocio con otros construye, da sentido a la acción y determina la estructura. En otras palabras, no se trata de una perspectiva que centra la mirada en las relaciones cara a cara. La perspectiva relacional desde la mirada ontológica del intercambio de efectos nos permite ver:

[...] los contornos del ser propiamente social donde el intercambio de efectos de las personas entre sí no consiste solo en un estado o una acción subjetiva, sino que da lugar a una figura objetiva que posee una independencia relativa frente a las personalidades individuales que participan. Donde tuvo lugar una asociación cuyas formas perduran, aunque los miembros individuales sean expulsados o ingresen miembros nuevos; donde existe una posesión exterior común que no puede ser apropiada por un individuo ni estar a su libre disposición; donde existe una suma de conocimientos y contenidos vitales morales que no crece ni disminuye por la participación de los individuos y, por lo tanto, de cierto modo, cobró sustancia, quedando a disposición para todos los que quieren tomar parte de ella; donde el derecho, las costumbres y la circulación económica han desarrollado formas a las que todos los que ingresan en ciertas convivencia espacial con otros se adaptan y tienen que adaptarse; en resumidas cuentas, ahí hay sociedad, ahí el intercambio de efectos se condensó en un cuerpo que, por su carácter social, diferencia estos efectos recíprocos de aquellos que desaparecen con los sujetos que actúan de manera inmediata y su comportamiento es fugaz, (Lewkow, 2017).

Lo que nos enseña la perspectiva relacional es que no hay sujetos sin estructuras ni estructuras sin sujetos. Se centra en los procesos que posibilitan formas sociales pues como se ejemplifica arriba, las formas pueden pervivir sin los sujetos que las pusieron en marcha e incluso bajo otras condiciones y lógicas, ahí, operando, escapando incluso a las lógicas que impulsaron a sus coautores iniciales a ponerla en circulación. Al interior de la mirada simmeliana está el principio de reciprocidad. La comprensión de este principio en clave sociológica es central en la discusión del intercambio de efectos y en términos de ver la manera sobre la que opera sobre su objeto de estudio, las formas sociales:

No en las personas o entidades objetivas, sino en lo que sucede entre éstas; en los «hilos invisibles» que atan unos a otros y en cómo las acciones de cada uno se codeterminan en una relación de causa y efecto [...] En esta última palabra se esconde lo que Donald Levine denominó el «principio de reciprocidad» que supone una superación tanto del realismo como del nominalismo sociológico, entendiendo por el primero la idea de que la sociedad es una sustancia, y por el segundo, que sólo es resultado de acciones individuales, (Simmel 1918, en Sabido & Zabudovsky, 2014).

Esos “hilos invisibles” de los que nos habla Simmel en perspectiva relacional son las formas sociales; eso que hacemos y padecemos. El principio de reciprocidad está amparado en la codeterminación; en *hacer y padecer*. Así opera para Simmel lo social. Coadyuvamos con otros a la realización de la sociedad y con ellos la padecemos. Siendo pues que para Simmel el hombre es, como reza el adagio popular, víctima de su propio invento.

A manera de síntesis parcial: en todo caso lo que plantea Simmel es que el investigador cuando se enfrenta a un problema sociológico no encara a la sociedad ni a los individuos, encara a las formas. Las formas generan *formas* recíprocamente orientadas, aunque parezca tautológico, de estar con otros. Esas formas son posibles porque estamos predispuestos para ello. Pero la forma no es una manifestación metafísica sino material, toda vez que comprendemos que:

La forma se presenta cuando al establecer relación con los otros, somos generadores de efectos y a la vez receptores de influencias; la forma es el mutuo determinarse, pues con nuestras acciones influimos en los demás y sufrimos las consecuencias de los otros, hacemos y padecemos; afectamos y somos afectados al mismo tiempo, (Simmel 1918, en Sabido & Zabudovsky 2014).

No estamos dando vuelta sobre la idea de reciprocidad, nuestra intención es insistir y dejar en claro que la *forma* específica de estar con el otro es resultante de la orientación recíproca que comparte toda relación y que esa forma es aprehensible de manera empírica. De ahí nuestra insistencia, también, en señalar que metodológicamente la tarea consiste en “[...] recoger el enlazamiento y las influencias recíprocas: las formas de ser con otros, sean de cooperación, competencia, subordinación, secreto, intimidad, complicidad, gratitud, fidelidad, coqueteo, proximidad o distanciamiento”, (Simmel 1918, en Sabido & Zabudovsky 2014). Y podemos agregar, y explicar en términos relacionales por qué persisten si nos hacen sufrir, si las padecemos. En otras ocasiones qué es lo que permite que se vehiculice socialmente, pese a que las padecemos. Y en otros casos, cómo es que se transmiten de generación a generación, pese a que las padecemos. No obstante, pareciera que ya Simmel contestó a estas preguntas cuando manifiesta de forma sintética que:

[...] una de las características de la forma es que puede llegar a autonomizarse de los contenidos originales. Así, ciertos contenidos pueden llevarnos a relacionarnos con otras personas, y ese interés original puede desaparecer, mientras que la forma, esto es, el tipo de enlace que nos ata con ellas, sigue determinándonos, (Simmel 1918, en Sabido & Zabudovsky 2014).

Cierto sea que no ha dado respuesta metafísica sino una clave ontológica para que el sociólogo en perspectiva relacional afine la mirada. Hacer y padecer son clave para comprender lo referido. De mis lecturas de Simmel y, con base a las lecturas que he hecho de los autores que lo recuperan, he inferido que lo que Simmel nos quiere decir es que las emociones son clave para comprender procesos sociales. Forma en perspectiva relacional también es forma con referencia a emociones, al padecimiento al que todos estamos sometidos en el constante relacionamiento con los otros.

Voy a repetir aquí ideas que son centrales. Iniciamos puesta esta discusión intentando dejar en claro qué es sociología para Simmel. Iniciamos pues intentando comprender la noción de *Wechselwirkung* como principio ontológico rector. Al adentrarnos en él fuimos descomponiéndolo en sus axiomas internos: formas sociales como pensamiento sociológico para la superación de la ontología bifronte entre el sujeto y las estructuras; principios de reciprocidad, afectar y ser afectados, tanto como objeto como método y generador de material susceptible de ser convertido en datos, observables; y terminamos con las formas mismas y su relación con las emociones, es decir, cerramos con el hacer y el padecer.

La intención del capítulo presente es mostrar la perspectiva sociológica, ontológica, desde la cual pensamos lo social. A manera de conclusión, podemos cerrar diciendo: en perspectiva relacional, como investigadores, nos interesa ver los intercambios de efectos o afectos que tiene lugar en toda relación. Queremos ver como los individuos producen sociedad y la padecen al mismo tiempo. Para esta perspectiva también, toda vez que se interesa por la forma en que las personas se perciben mutuamente y esta percepción determina la manera en que unos se orientan hacia otro, la sociedad es una actividad corporal; en consecuencia, cuerpo es relación social. Presentado la orientación ontológica, en los acápites subsiguientes se presentan y se amplían las categorías sociológicas de cuerpo, emoción, sentir, sentido, disposición y horizonte de familiaridad sensible y habitus, con el objeto de proponer frentes de investigación sociológica que, proponemos, son susceptible de abordaje desde la sociología relacional en asocio con la propuesta teórica y metodológica de Pier Bourdieu.

3. Miradas sobre el cuerpo en Simmel y Bourdieu: marco relacional para el estudio de la dimensión corpóreo-afectiva de las relaciones sociales desde un clásico y un contemporáneo

Huelga recordar que esta monografía tiene por objeto recuperar una postura ontológica y un cuerpo de conceptos desde donde abordar problemas referidos a la dimensión corpóreo-afectiva de la sociedad. En el acápite anterior, intitulado **Intercambio de efectos como principio ontológico para el estudio del cuerpo y las emociones**, presentamos nuestra propuesta ontológica. La digresión presente pretende mostrar cómo se articula la sociología simmeliana con el cuerpo teórico y la propuesta metodológica bourdiana. También, plantaremos en términos heurísticos cómo se imbrican, cómo nuestra postura ontológica potencia la propuesta teórico-metodológica de Bourdieu. Si bien cuerpo es una categoría en sí, en el presente acápite al tiempo que vamos a ir llenándolo de contenido sociológico, tenemos además la necesidad de ver cómo y desde dónde la han encarado Simmel y Bourdieu.

Mis recuperaciones de Simmel y las lecturas que he hecho de los que antes que yo lo recuperan, Lewkow, Sabido, Cantó, Zabudovsky y otros, me permiten afirmar que a Simmel y la sociología relacional, les interesa la dimensión emocional de las relaciones sociales; el interés se fijó con arreglo al anclaje que de las relaciones sociales hay en las emociones: emociones como producto de relaciones sociales y relaciones sociales como propulsora de emociones en relación a cosas y personas; Sobre la comida y las formas de comer hay una digresión en Simmel que intitula *La sociología de la comida*. Esta digresión sobre las formas del consumo de la comida está inscrita en su sociología de la percepción y de manera implícita tiene en su interior cuerpo y emociones asociadas a cosas y cuerpos, a saber:

[...] en la India la mancha debido a comer con alguien de casta inferior tiene en ocasiones consecuencias mortales. El hindú come a menudo solo para estar *completamente* seguro de que no tiene ningún compañero de mesa prohibido, (Simmel, 2019).

Esta coordenada en Simmel es muy interesante una vez que nos plantea los sentidos del comer en varias culturas y períodos epocales. La acción de comer en este sentido trasciende lo meramente fisiológico y se inscribe en las formas sociales en la medida en que los sentidos del comer dan cuenta de roles, estatus, género, en diversas culturas; en términos jerárquicos, se puede leer, por ejemplo, en el caso de la India, la emoción del miedo implícito a comer (emoción con arreglo a cosas y a personas) con *personas* de una casta inferior al interior de estructura social y desde ahí exponer como la acción del comer

en términos de los sentidos de los cuerpos y las lecturas de los mismo compartan responsabilidad en el mantenimiento de una forma específica de socialización.

En tanto que Bourdieu, de acuerdo con Cedillo, Sabido & Galindo, (2019), aporta a la discusión sociológica, desde la categoría de habitus, sus propios argumentos en torno a la superación “del modelo de la acción racional que supone un actor consciente y racional según el esquema medio-fines” (Cedillo, Sabido & Galindo, 2019). La idea Bourdiana de habitus orienta la búsqueda hacia el área que contempla aspectos prácticos y no conscientes de la acción, como el cuerpo y las emociones. Para los autores arriba citados esto es posible gracias a que Bourdieu pudo hacer “una lectura crítica del estructuralismo que le permitió reinscribir la *experiencia* de los actores en términos corpóreo-afectivo como un producto histórico”, (Cedillo, Sabido & Galindo, 2019). Por eso nos interesa la categoría de habitus; al igual que la categoría de *Wechselwirkung* centra la mirada en procesos, no en actores, no en la estructura, sino en los actores siendo con la estructura en la forma dinámica de la mutua afectación. De ahí que con la categoría de habitus propuesta por Bourdieu podemos hacer un “análisis sobre el cuerpo y las emociones que da cuenta de una sensibilidad que pone énfasis en la experiencia corpóreo-afectiva en su doble fas: sufrimientos/felicidad y la gama intermedia de emociones y sentimientos”, (Cedillo, Sabido & Galindo, 2019). Pero eso sí, siempre pensando en cuerpo y emociones como producto histórico y productor de relaciones y entramados que contribuyen en la construcción de la realidad. (Esta idea se ampliará más adelante). Lo anterior justifica este esfuerzo por comprender y apropiar la categoría de habitus. La idea es mostrar porqué el concepto es central cuando se ha elegido abordar la dimensión corpóreo-afectiva de lo social.

Antes de continuar hay que señalar que no hay ruido epistemológico entre *Wechselwirkung* y habitus. Simmel fue fiel a su pensamiento. En el ejemplo traído en torno a la sociología de la comida la *Wechselwirkung* está presente. En el análisis que hace sobre el comer de los hindúes se nota como el individuo es afectado por la forma: la estructura social por división de castas; no puede comer con personas de castas inferiores por miedo a perder la vida. Se trata de un proceso de afectación recíproca entre sujetos con arreglo a la estructura de castas. La prohibición coadyuva a mantener la forma de relación entre individuos de diferentes castas. Sin embargo, la persona está condenada a vigilar con quién come o a comer solo. Tanto la *Wechselwirkung* como la categoría de habitus comparten en su interior el arreglo por el cual no interesa ver el efecto determinante de la estructura sobre el sujeto, ni la acción del sujeto en sí; ambas categorías dirigen la mirada hacia el proceso por el cual las relaciones entre las personas producen formas sociales al tiempo que estas formas imponen límites a la acción del sujeto, eso sí, sin perder de vista la posibilidad de que en ese proceso de mutua determinación el sujeto afecte la estructura imprimiendo en ella pequeños cambios que le permitan obtener ciertas libertades que antes no tenía. Por otro lado, la categoría de habitus al poner al sujeto en perspectiva de proceso y fijarse en los intrínquilis de *las*

emociones en su doble faz: sufrimiento, ser afectado o padecer; felicidad, hacer o afectar, sigue el principio ontológico relacional simmeliano. Además, que, en este sentido, tanto en Simmel como en Bourdieu, como vamos viendo, emerge una dimensión social corpóreo-afectiva que permite leer lo social en clave de relaciones establecidas con anclaje en las emociones y viceversa.

Por otro lado, en los dos autores persiste la idea de lo biológico como precondition de lo social: el cuerpo, que, en todo caso, hace posible lo social debido a los sentidos que además de permitirle al individuo percibir a las formas sociales, ayuda a este a orientarse en ella. Comencemos con Simmel. A saber, Sabido señala que a Simmel le interesaron temas referidos al cuerpo, esto en la medida en que se preocupó por “la transformación de la experiencia en la modernidad, [...] los cambios sociales que reorientan las posibilidades de percepción y la experiencia corporal”, (Sabido, 2017). Además, le interesó el impacto social que a nivel sensorial y afectivo causa la vida urbana. Así como la diferencia que hay en la forma de percibir de un estudiante del campo y uno de la ciudad. Por lo tanto, se puede afirmar que en Simmel es posible plantear la persistencia de una dimensión corporal de lo social en términos relacionales. Pero, sin lugar a dudas, podemos inscribir a “El espacio y la sociedad” en el ámbito de los estudios del cuerpo y las emociones una vez que comprendemos que desde la percepción Simmel se decantó por vislumbrar como las sensaciones dan forma a formas sociales e incluso llegan a delimitar los contornos de las clases sociales; a propósito de lo cual en un apartado de este capítulo Simmel dice puntualmente: “al hombre moderno le molestan incontables impresiones; son muchísimas las cosas que no puede soportar sensualmente, y que las personas de sensibilidad menos diferenciadas y más robustas perciben sin ninguna reacción de este género” (Simmel, 1986). A todas luces nos encontramos frente a una determinación de causalidad. Donde otros encuentran al hombre determinado exclusivamente por sus condiciones materiales Simmel agrega como corolario los sentidos. Donde son estos últimos los encargados de establecer no solo los contornos de las clases sociales sino también los límites de las acciones de los individuos al interior. Por ejemplo, al referirse a los defensores de la clase proletaria Simmel señala que estas personas, pertenecientes a la clase dominante, no podrían soportar compartir la mesa con estos:

Seguramente muchos individuos de las clases superiores realizaran sacrificios considerables en su confort personal si se les pidiese en nombres de intereses sociales o morales; renunciarían a muchos privilegios y goces en pro de los desheredados, y si ello no acontece todavía en mayor grado, se debe, seguramente, en que no se han encontrado aun en formas apropiadas. Pero muchos tolerarían mil veces tales renunciaciones y sacrificios antes que soportar el contacto corporal del obrero, cubierto por el “honrado sudor del trabajo”, (Simmel, 1986).

Estamos frente a una lectura de las clases sociales, de formas de vida, de tipos de vinculación, en términos de repulsión versus atracción, nada más propioceptivo que eso. Para Simmel “La tendencia a la individualización del hombre moderno, la mayor personalidad y libertad para elegir sus vínculos, debe estar en relación con esto” (Simmel, 1986). Es decir, una causa para la persistencia de clases sociales es el entrenamiento histórico de los sentidos, del cuerpo; las formas de socialización están acaudilladas por *el*

entrenar del cómo percibimos; percibimos pues en términos excluyentes, desagrado y atracción.

Además de lo anteriormente referido, en el mismo acápite del capítulo de *El espacio y la sociedad* intitulado Digresión sobre la sociología de los sentidos, Simmel analiza el contenido relacional de los órganos de los sentidos y del rostro: señala que el rostro es portador de un contenido histórico que dota de sentido para el observador la totalidad del cuerpo del observado: un sentido que afecta al observador en la medida en que condiciona en términos prácticos la manera en que ha de tratar con el otro; el rostro entra al orden de lo social para ordenar, clasificar, jerarquizar, asignar roles, para indicarme como debo orientarme hacia la otra persona con respecto de su género o su edad; pues “el rostro, considerado como el órgano de la expresión, es de naturaleza, por decirlo así, teórica; *no obra*, como la mano, como el pie, como el cuerpo entero; no es depositario de la conducta interior o práctica del hombre, sino que *habla* de ella”, (Simmel, 1986). En suma, lo que Simmel indica es que todos los rostros tienen un lugar histórico y que nosotros hemos elaborado pautas de comportamiento igualmente históricas en arreglo a cada tipo; al ver al otro se activa un tipo de relación que no implica otro tipo de contactos, el rostro nos afecta en la medida en que valorando su lugar en la sociedad buscamos en nuestro repertorio de acciones la que mejor se ajusta al trato con su portador. Esta valoración es a todas luces afectiva. El rostro del ampón inspira temor y en concordancia el deseo de alejarse. Y esto es posible debido a que a partir de esa primera valoración que hacemos de la persona mediante la observación, “la vista, empero, nos ofrece también lo permanente de su esencia, la huella de su pasado, en la forma sustancial de sus rasgos, de tal manera que, por decirlo así, vemos simultáneamente la sucesión de su vida”, (Simmel, 1986).

En el mismo acápite del capítulo de *El espacio y la sociedad* intitulado Digresión sobre la sociología de los sentidos, Simmel se refiere a algunas de las implicaciones corporales que tuvo lugar con la creación de la fábrica y desaparición de los gremios de artesanos; aquí resalta el hecho de que “las asociaciones de oficiales eran más estrechas e íntimas. Pero estaban basadas esencialmente en el trato personal y verbal, que no existe hoy en el taller de la fábrica y en las asambleas de masas”, (Simmel, 1986). Señalando de esta manera que el cambio de una forma de producción a otra implicó también otra hexis corporal, en este caso puntual tuvo que ver con un conocimiento práctico por cuerpos donde se privilegia el afinamiento del sentido de la vista en detrimento de otros sentidos. En la obra de Simmel hay más de un ejemplo de aquello que el sujeto encuentra disponible para ser incorporado a la hora de nacer; de cómo esa disposición contiene el juego relacional del *Wechselwirkung*. Citemos a cuento un fragmento de la digresión sobre el adorno:

Durante la Edad Media, se dictó en Francia una ordenanza, una prohibición a todas las personas que estuviesen por debajo de un rango determinado, llevar alhajas de oro. Claramente se echa de ver este ejemplo la combinación característica del adorno. En el adorno se reúnen la acentuación sociológica y estética de la personalidad, el “ser para sí” y el “ser para otros” resultan causa y efecto alternativamente. [...] Finalmente, las tendencias centrípetas y centrífugas, que se dan en el adorno, se reúnen en una forma particular. Es

sabido que en los pueblos primitivos, la propiedad primitiva de la mujer aparece, en general, después de la del hombre y, al principio, se refiere sobre todo y a veces exclusivamente al adorno. La propiedad individual del hombre suele comenzar con las armas; ello constituye una muestra de la condición predominantemente activa y agresiva del varón, que amplía la esfera de su personalidad sin aguardar a la voluntad ajena. En cambio, en la mujer⁴, esta ampliación de la personalidad -formalmente igual, pese a las diferencias exteriores -, dada la mayor pasividad de la naturaleza femenina, depende más bien de la buena voluntad ajena, (Simmel, 1986).

Este es un ejemplo concreto en Simmel de su análisis desde la percepción de cuerpos y emociones con arreglo a cuerpos y cosas. Fíjese el lector que, al momento de nacer en estas circunstancias espaciotemporales de la edad media, el individuo encontraba disponibles cuerpos diferenciados del pobre y del noble; personalidades que se ampliaban mediante el uso del adorno, que, dicho sea de paso, no solamente fijaba la clase social, sino que además producía prácticas. La prohibición por parte de la clase dominante a la subalterna del uso de alhajas de oro contiene *Wechselwirkung* toda vez que los miembros productores de la prohibición se estaban condenando a sí mismo a portarlas para poder concretar mediante ella la distinción, al tiempo producían otras consecuencias sensibles de ser interpretadas como padecimiento con arreglo a la norma. En suma, el cuerpo por ende está presente como unidad sensible que está contenida por las limitaciones sociales de clase y género. De nuevo la sociología de Simmel juega por un lado con lo que más adelante la sociología de las emociones llamará fronteras de familiaridad sensibles, y por otro, sigue fiel al principio relacional del afectar y ser afectado, también, Simmel nos explica por qué los adornos lejos de ser individuales son sociales y en consecuencias compartan formas sociales.

El adorno acentúa o amplía la impresión que produce la personalidad; obra como una irradiación de la personalidad. [...] La emanación del adorno, la tensión sensible que el adorno despierta, amplía o intensifica la aureola que rodea a la personalidad. [...] Pero lo superfluo, como indica la palabra, "fluye con exceso", esto es, se derrama allende su punto de partida, mas, como al propio tiempo queda adherido al sujeto, traza en derredor de lo estrictamente necesario otro círculo más amplio y, en principio, indefinido, (Simmel, 1986).

Esto es fundamental toda una vez que comprendemos que la personalidad lejos de ser, también, individual, es, ante todo, social, como ya afirmamos arriba. Y toda personalidad es la expresión de una consciencia colectiva que, como señalaremos con Bourdieu, está ahí como disposición en el entramado de relaciones sociales para ser incorporada por los individuos. En este sentido la personalidad no es otra cosa que disposición social incorporada, es decir, sociedad hecha cuerpo. Por otro lado, nada es un adorno si para la

⁴ No pasa desapercibido para el ojo crítico cierto sustancialismo en Simmel con respecto del género. Señala la violencia y la independencia masculina como naturaleza, lo mismo que la dependencia y la donosura de la mujer. Como si estas no fueran construcciones sociales sino condiciones biológicas. Pero esta no es la discusión.

sociedad no lo es, esto es, si un individuo usara como *adorno* algo que socialmente no es considerado como tal, precisa pasar por demente. En este sentido cuando se adorna el cuerpo lo que se hace es, ante todo, consolidar, realzar, cuando no ratificar, que efectivamente se está en concordancia con la forma social, es decir, que respondes fielmente a la disposición, por un lado, por otro, y en el mismo sentido, que te deslindas de formas y modos sociales considerados ya inferiores, ya extraños o inusuales. Funge el adorno como signo de distinción y de pertenencia al mismo tiempo. Distinción una vez que mediante él se confirma que haces parte de un grupo o posición social de la cual hay un sector de la población excluido. Exclusivo en todo caso no es exclusivo de mí sino del grupo. Luego tenemos el adorno como prolongación, afirmación y agudización del género. Aquí la tarea del adorno es acentuar la diferencia entre el hombre y la mujer para delimitar los espacios sociales o más bien para construir los espacios sociales donde debe agotarse el accionar en términos de género. El adorno deslinda hombre de mujer y fija los límites de lo masculino y de lo femenino. En este sentido la tarea del adorno es masculinizar y feminizar. Es decir, afina la disposición y coadyuba en el proceso de incardinación de la diferencia. Por eso es *normal* que a pocos días de nacida a la niña se le perforan los oídos y se les pongan lacitos cuando no, inmediatamente pendientes de oro. Dicho sea esto en términos metodológicos, primero, el adorno es señal de posición social o marca de clase, segundo, agudización del género; tercero, ver los adornos que una persona usa, la demanda por su uso, nos da una idea del grupo de su pertenencia o del que desea pertenecer; de las disposiciones a las que está expuesto; también son muestras de cambios en las formas sociales, de nuevas incorporaciones, del cambio de estatus de disposiciones que pueden moverse de un estrato a otro de la sociedad ya sea porque se le percibe como altamente valorada o como poco valorada. Por eso en la edad Media se prohíbe el uso de las alhajas a los que no hacen parte del grupo. Es su función práctica. Si todos lo usan, ¿cómo diferenciar al miembro de las altas cortes del campesino y en consecuencias delimitar las esferas de sus acciones, sus privilegios y demás componendas de la forma social? Pierde el valor social para el grupo, como señala Simmel, si todos pueden usarlo entonces a nadie a dorna. Sin embargo, a todas luces, lo fundamental a la hora de poner cuidado en la forma en que los grupos usan los adornos es no perder de vista que:

Es un gran error suponer que, porque los adornados son siempre individuos, el adorno haya de ser una obra de arte individual. Al contrario, porque ha de servir para al individuo no puede tener una naturaleza individual; así como no pueden ser obras de arte individuales los muebles en que nos sentamos, o los utensilios con que comemos. Todo cuanto llena el vasto círculo de la vida humana -al contrario de la obra de arte que no se encuentra encajada en la general vida, sino que forma un mundo por sí misma -ha de rodear al individuo de esferas concéntricas, cada vez más anchas, esferas que vayan a él o que de él partan. [...] Más allá de su utilización *formal*, el adorno emplea un medio *material* para conseguir una finalidad social; este medio consiste en ese “resplandor” del adorno, por virtud del cual, su portador en ese centro de un círculo de irradiación, que influye a todo el que se encuentra próximo, a todo ojo que mire, (Simmel, 1986).

Dicho de modo simple y con miedo a caer en reduccionismos, no hay adorno individual, todo adorno es, ante todo, una disposición social, implica un ordenamiento de la realidad social cada vez que nos distingue del otro para señalar por medio de él que pertenecemos a otros grupos, en consecuencia, el adorno fija jerarquías, roles, nos dice si una persona es de fiar o no, comparta pues una hexis corporal.

Otros ejemplos de la hexis corporal en Simmel están en sus Digresiones sobre el extranjero y su Digresión acerca de la comunicación escrita. En la digresión sobre el extranjero, Simmel señala que “el extranjero solo tiene en común ciertas cualidades de orden general, al paso que la relación entre los ligados orgánicamente se constituye sobre diferencias específicas comunes frente a lo puramente general”, (Simmel, 1986). Y estas cualidades, puede agregarse de manera intuitiva, son relativas a la hexis corporal que lo coloca en un afuera del grupo para integrarlo de esta forma particular, pues “el extranjero es un elemento del grupo mismo como los pobres y las diversas “clases de enemigos internos”. Son elementos que sí, de una parte, son inmanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado está como fuera y frente”, (Simmel, 1986). Empero, y de otro modo no podría ponerse fuera y frente; son esas diferencias cualitativas que fungen como marcas corporales, las que permiten esta forma de vinculación al grupo de los nacionales o al de las clases sociales. Entran de nuevo en juego repulsión versus atracción, delimitaciones del contorno social objetivo no desde la perspectiva de las condiciones materiales sino desde la perspectiva de los marcos de sensorialidad objetivados. Del cual podemos echar mano una vez que consideramos como determinación de causalidad de formas sociales, las formas en que se nos enseña a percibir. El extranjero y el pobre tienen marcas sociales que los vuelven visibles, que no les permiten mimetizarse por completo y que les hace desarmonizar ante la sensorialidad sensible; sus modos interrumpen la homogeneidad del paisaje, es su olor, cuando no, es el modo en que gesticulan y mueven los brazos, en todo caso, se trata de marcas corporales visibles de algún modo. En tanto que en la *Digresión acerca de la comunicación escrita*, Simmel sigue el hilo argumentativo del secreto como dispositivo para mantener formas sociales. La carta como forma de comunicación posee dos condiciones inherentes a su carácter paradójico. Primero, la carta es contraria a la naturaleza del secreto una vez que al ponerse por escrito lo que se siente y piensa cobra carácter objetivo, y segundo, en la carta se objetiva la posibilidad de que la información caiga en manos indebidas y el secreto quede expuesto ante los otros perdiendo su carácter de secreto. Tercero, pero, por el contrario, la carta contribuye al ocultamiento de información toda vez que priva al otro de lo que podría leer en mis gestos y en el tono de mi voz:

A la vista de otra persona, penetramos en la esfera de sus sentimientos, no expresable en palabras, pero manifiesta por mil matices de acentuación y ritmo; el contenido lógico o querido de nuestra palabra experimenta un enriquecimiento y complemento de que la carta solo ofrece analogías y mínimas, (Simmel, 1986).

Para nosotros, los interesados en la sociología del cuerpo y las emociones, esta acotación del cuerpo en Simmel es importante por varias razones: primero, toda vez que con el otro

podemos *leer* nuestros cuerpos, es, a todas luces, porque el contenido de nuestra forma de socialización está con arreglo a los mismos códigos valorativos, es decir, sentimos con arreglo a las mismas cosas e ideas y en consecuencia podemos hacer lectura kinestésica del otro. En suma, como ya veníamos argumentando, Simmel reconoce el nivel corporal de las relaciones sociales una vez que comparte de la idea de que el mismo cuerpo tiene signos adheridos a la piel susceptibles de interpretación recíproca; en la medida que reconoce que la intromisión de los cuerpos o su omisión en la escena comunicativa limita o amplía las fronteras del afectar y ser afectados.

En lo tocante a Bourdieu, comencemos por precisar que, sin hacer una sociología de las emociones propiamente dicha y delimitada en términos de una subdisciplina al interior de la sociología, Bourdieu tiene claro que tratar la dimensión corpóreo-afectiva de lo social comparte las emociones como anclaje y producto. En este sentido, vale señalar, el habitus es posible gracias a que sentimos, es decir, sentir es una precondition biológica para el habitus y, al tiempo, el habitus produce emociones y sentidos con arreglo a esas emociones:

El habitus como sistema de disposiciones a ser y hacer es una potencialidad, un deseo de ser que, en cierto modo, trata de crear las condiciones de su realización y, por lo tanto, de imponer las condiciones más favorables para lo que es. Salvo un trastorno de consideración (un cambio de posición, por ejemplo), las condiciones de su formación son también las de su realización. Pero, en cualquier caso, el agente hace todo lo que está en su mano para posibilitar la actualización de las potencialidades de que está dotado su cuerpo en forma de capacidades y disposiciones moldeadas por unas condiciones de existencia, [...] impulsado por las simpatías y las antipatías, los afectos y las aversiones, los gustos y las repulsiones, uno se hace un entorno en el que se siente «en casa» y donde puede llevar a cabo esa realización plena del deseo de ser que se identifica con la felicidad, [...] el deseo de realización está, a grandes rasgos, adaptado a las posibilidades de realización, el grado de satisfacción íntima que experimentan los diferentes agentes no depende tanto como se podría creer de su poder efectivo en cuanto capacidad abstracta y universal de satisfacer necesidades y deseos abstractamente definidos para un agente indeterminado; depende, más bien, del grado en que el modo de funcionamiento del mundo social o del campo en el que están insertos propicia el pleno desarrollo de su habitus, (Bourdieu, 1999).

En lo citado arriba, vale la pena resaltar, está presente de manera implícita el tercer a priori simmeliano. Recordemos que el tercer a priori comparte la idea de que la sociedad es posible gracias a que las personas están convencidas de que hay un lugar para ellas en la sociedad y actúan en consecuencia. Se trata del poder del deseo. El hombre desea e impelido a la materialización de ese deseo, se obliga a sí mismo a producir las condiciones espirituales para la realización de las condiciones materiales. Hacer una carrera universitaria es, por ejemplo, necesario para acceder al sistema burocrático y al consabido salario, a la posición social que esto supone, que a su vez es necesario para, por decir algo, viajar, comprar artículos lujosos, entre otros. El deseo pues impulsa voluntades. La suma de estas voluntades, puestas en diferentes objetos del deseo, hace posible la sociedad. Una prueba más de que, como señalamos anteriormente, no hay ruido epistemológico

entre los principios ontológicos de *Wechselwirkung* y la propuesta teórico-metodológica relativa a la categoría de habitus. Continuemos, en Bourdieu aparecen las emociones como producidas y productoras; es de interés de Bourdieu mostrar la potencia creadora de las emociones, pero sobre todo la potencia recreadora, ya que, en las emociones, juntamente con otras condiciones materiales, se enraíza la potencia coproductora de la sociedad. El niño que por admiración al padre desea ser maestro en una sociedad que necesita de la existencia de maestros y crea las condiciones para que sean posible, es ejemplo de esta potencia de la que nos habla Bourdieu.

Esclarecido lo relativo a lo biológico como precondition biológica para lo social, pasamos a cuerpo como concepto e instrumento analítico. Para Le breton el cuerpo es una construcción social y cultural. Lo que quiere significar que el cuerpo es una suma de símbolos cerrados y acabados que el otro en relación con este lee; lectura o percepción del otro que obliga al que interpreta a orientarse a este de una manera. (ya lo habíamos señalado en lo tocante al rostro en Simmel, pero en perspectiva relacional). La categoría de cuerpo será ampliada a continuación, pues esta categoría es fundamental para la sociología de las emociones, en el sobreentendido de que no hay otra sede para los sentidos, el sentido y la percepción que el cuerpo.

El cuerpo irrumpe en nuestras vidas desde la experiencia sensible; esto es, conocemos con nuestro cuerpo al mundo exterior y al propio cuerpo. Esta experiencia sensible pone de plano al cuerpo en el orden de lo natural como naturaleza y en consecuencia como una suma de órganos que se agrupa en sistemas interdependientes y de esta manera lo racionalizamos en la escuela. Sin embargo, el cuerpo tiene una dimensión que trasciende la fisiología de este, en cuyo campo no se agota la forma de mentarlo, apropiarlo y conocerlo; tan poco se agota en la experiencia sensible del individuo con su cuerpo y los cuerpos de otros, hay toda una tradición discursiva sobre el cuerpo que lo construye y le asigna ora un lugar, ora otro, con tal de establecer qué cosa es, sus cualidades y la forma de tratarlo. La tradición occidental en términos del discurso sobre el cuerpo puede remontarse a Aristóteles y su discurso sobre las almas. Pero el propósito de este apartado está lejos de ser exhaustivo y exegético, tratamos de mostrar algunas miradas sobre el cuerpo y sus abordajes. Olga Sabido en su texto intitulado *El cuerpo como recurso de sentidos en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*, (2012), rescata que el cuerpo ha sido mirado desde la dicotomía cartesiana Mente y Cuerpo. Dualismo sobre el cual puntualiza: “Si bien es cierto que diversas corrientes de pensamiento hicieron más compleja e intrincada esta dupla, lo incuestionable es que se creó un gran abismo entre Mente y Cuerpo, los Afectos y la Razón, la Cultura y la Naturaleza”, (Sabido, 2012). Abismos con un marcado acento axiológico. Por lo tanto, cabe resaltar que esta distinción “durante mucho tiempo estableció una separación insalvable entre lo simbólico y lo material, lo ideal y lo material, la razón y la pasión”, (Sabido, 2012). En suma, este dualismo trató a los elementos racionales relativos al pensamiento humano como independientes de las emociones o las pasiones, como si una cosa surgiera por separado

de la otra en nuestros cerebros y en contraposición a la otra y el objeto de la civilización tuviera que ver con establecer el dominio de la razón sobre las emociones. La consecuencia para las ciencias sociales de esta dualidad tuvo que ver con que el cuerpo como concepto “se incorporó en las categorías básicas de la ciencia social escindiendo lo mental, lo conceptual y cognitivo por un lado y, lo físico, conductual, perceptivo y corporal por otro” (Sabido, 2012).

Sin embargo, esta visión del cuerpo escindido encontró contrapunto con la tradición fenomenológica. Para Maurice Merleau Ponty “los seres humanos no responden a una constitución trascendental de carácter metafísico, sino que están encarnados, es decir, tienen cuerpo y son sensibles”, (Sabido, 2012). Lo que esto significa en términos metodológicos es que para considerar al hombre tanto la razón como la emoción están contenidas de manera indisoluble en el cuerpo y esto deviene en una consideración del ser humano como poseedor, por decirlo así, de un cuerpo histórico. La categoría que aporta para el estudio del ser humano encarnado es intercorporalidad. La noción, señala Sabido, denota un vínculo carnal primordial entre los seres humanos. De esta manera, la experiencia en el mundo implica ser y sentir con otros: “Ser una consciencia con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos, en vez de estar al lado de ellos”, (Merleau-Ponty, 1975 en Sabido, 2012). La tradición del dualismo cartesiano pensaba el cuerpo como un objeto que recibe impresiones del mundo. La tradición fenomenológica concibe al ser humano como un todo que usa su capacidad perceptiva para llenar de contenidos y sentidos al mundo. “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 la posibilidad de significar al mundo, [...]” (Sabido, 2012). Para el fenomenólogo, pues, el hombre percibe al mundo y le atribuye sentidos. Siendo para tales análisis de central interés el sentido que el hombre le atribuye a su acción y a la acción de otros hombres y, para tal cometido indispensable la categoría de percepción.

Hasta aquí la fenomenología ha recompuesto en un solo ente el cuerpo que se pensaba en dos, hombre emocional y hombre racional han pasado a ser hombre encarnado en una corporalidad sensible. Pero esta forma de pensar al hombre pone el énfasis en la acción, de tal suerte que se privilegia la capacidad del hombre para afectar su exterior mediante sus acciones. No es hasta Nick Crossley que la perspectiva conceptualiza al cuerpo como un ser que puede tocar y mirar, ser tocado y ser mirado, o en palabras simmelianas, afectar y ser afectado, que la fenomenología trasciende el orden de la interacción y abona el terreno para pensar al hombre desde el orden de la disposición.

Sabido nos señala que los cuerpos se orientan en el mundo social mediante y a través de pautas interpretativas. Que estas pautas son soterradas, duraderas y eficaces, es decir, son históricas. ¿Cómo es que estas pautas se arraigan en el cuerpo más allá de la biografía? En otras palabras ¿Por qué personas de contexto singulares son de una forma y no de otra? Para responder a esta pregunta Sabido hace un tratamiento metodológico de

la corporalidad en clave del orden de las disposiciones: “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 de su trayectoria social” (Corcuff, 1998 & Bourdieu, 2004, en Sabido, 2012.) En el acápite subtulado El sentido social del cuerpo, Sabido señala que la categoría de disposición es clave en la medida en que por el trasluz de esta podemos mirar la modelación de cuerpo “como algo socialmente diferenciado y automáticamente disponible para cada una de las personas” (Sabido, 2012). En el centro del orden de las disposiciones está la interrelación de los modos de comportamiento con ese saber práctico, cuyo ejercicio define los límites de lo que es propio o extraño que, el trasluz del concepto nos permite mirar el horizonte de familiaridad sensible de época. En terminos de sociología de las emociones, nos permite ver las corporalidades aceptadas y las inapropiadas, o a sentir, percibir, como apropiada o inapropiada una corporalidad en terminos de esa relación del continuo afectar y ser afectado al estar con el otro.

La corporalidad es pues, de acuerdo con Sabido, un conocimiento práctico. Sus lecturas de Bourdieu nos permiten afirmar que las categorías corporales “están escritas 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” (Sabido, 2012). En este sentido el orden de las disposiciones mira la incardinación de clasificaciones y jerarquías sociales en los esquemas de percepción de las personas.

La anterior alusión a cuerpo en el orden de las disposiciones nos obliga necesariamente a ampliar la noción bourdiana. A partir de mis lecturas de Bourdieu he comprendido que nos es posible operar en un entramado de relaciones sociales porque al tiempo este entramado de relaciones sociales opera en nosotros: “El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo (en forma de héxis y de eídos). Las propias estructuras [1999] del mundo están presentes en las estructuras “o, mejor aún, en los esquemas cognitivos”, (Bourdieu, 1999). Bourdieu entiende que nosotros no entramos en relación con los otros al estar juntos en la misma habitación, ejemplo, la relación trasciende los intercambios o los encuentros cara a cara; nosotros estamos en relación con los otros en el mismo instante en que, en forma conjunta, incorporamos, incardinamos en nuestros cuerpos, saberes históricos que compartan prácticas históricas; en este sentido, los que coinciden en una habitación ya tenían establecida entre sí una relación aun sin conocerse. Por ello, incluso cuando Bourdieu se refiere a la acción comprende que la acción comparta en tanto acción una incorporación:

Un principio de la acción [...] Estriba en la complicidad entre dos estados de lo social, entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más [...] y en historia encarnada en los cuerpos, en forma de habitus, complicidad que establece una relación de participación casi mágica entre estas dos realizaciones de la historia, (Bourdieu, 1999).

Si toda acción comparte la integración corporal de la historia de las personas y las cosas, en términos heurísticos podemos afirmar que para Bourdieu el cuerpo es cuerpo socializado, aprendido, estructurado y estructurante; todo ello mediante un conocimiento práctico del mundo, que le permite al individuo intervenir en el mundo mientras el mundo interviene en él; pues Bourdieu entiende el cuerpo como producto de habitus, productor de habitus y comprendido a través del habitus; además, como un conjunto de prácticas históricamente construidas y socialmente transmitidas, que maniobran en el mundo como saber práctico. La noción de práctica es fundamental en la propuesta teórico-metodológica de Bourdieu. Esta categoría es alternativa a la de acción. La práctica en Bourdieu integra estructura y sujeto; es su dialógica relacional, en Bourdieu las formas sociales son prácticas y las prácticas sociales cuerpos, cuerpos históricamente construidos y socialmente compartidos.

[...] Dicho de otro modo, el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo, (Bourdieu, 1999).

En suma, el conocimiento por cuerpo comparte una serie de prácticas socialmente heredadas y transmitidas que el sujeto incorpora, encarna, este cuerpo de saberes forma un habitus y este le permite al hombre intervenir en el mundo mientras el mundo interviene en él, de tal forma que sus prácticas con los otros, porque práctica en Bourdieu es práctica con otros y puesta en funcionamiento con otro, reproducen el mundo. Otra noción bourdiana clave es la de incorporación, (ya venimos usándola), que es equivalente a la de incardinación que hemos tomado de Sabido, noción que usamos para referirnos a la incardinación de la sociedad. Bourdieu en su Aprendizaje por cuerpos para referirse a lo que incardina, las relaciones sociales, va y viene de forma heurística entre el concepto de disposición y la categoría de habitus, disposición en dos sentidos, lo usa como corolario estructural, como lo que está disponible, lo usa también para señalar la cualidad facultativa de estar dispuestos, en términos de la capacidad natural para ser receptores de algo:

([...] hablar de disposición significa, lisa y llanamente, tomar nota de una predisposición natural de los cuerpos humanos, [...] como capacidad natural de adquirir capacidades no naturales, arbitrarias. [...] aprendizaje como transformación selectiva y duradera del cuerpo que se lleva a cabo por reforzamiento o debilitamiento de las conexiones sinápticas), [...] Podríamos decir que la disposición es exposición. Y ello es así porque el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces, y, por lo tanto, obligado a tomar en serio el mundo (y no hay cosa más seria que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos). Por ello está en condiciones de adquirir disposiciones que también son apertura al mundo, es decir, a las estructuras mismas del mundo social del que son la forma incorporada, (Bourdieu, 1999).

Para continuar con la forma retórica que hemos venido empleando, a lo sumo, el conocimiento por cuerpo comparte una serie de prácticas socialmente heredadas y transmitidas que el sujeto incorpora, encarna, este cuerpo de saberes forma un habitus y este le permite al hombre

intervenir en el mundo mientras el mundo interviene en él; el habitus es singular y está disponible para ser incardinado por los hombres y los hombres están dispuestos para su incardinación. “El habitus, manera particular, pero constante, de entablar relación con el mundo, que implica un conocimiento que permite anticipar el curso del mundo, se hace inmediatamente presente, sin distancia objetivadora, al mundo y al porvenir que se anuncia en él”, (Bourdieu, 1999). En suma, habitus es estructura socialmente incorporada. En este sentido aprender por cuerpo comparte identificar en las prácticas del individuo cuál es el habitus, historia socialmente compartida e incorporada, que el sujeto ha incardinado en ese constante hacerse con los otros. Sin embargo, advierte Bourdieu y hace notar, que el mundo opera en nosotros en un nivel de conciencia:

El agente [...] 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. Se siente como en casa en el mundo porque el mundo está, a su vez, dentro de él en la forma del habitus, necesidad hecha virtud que implica una forma de amor de la necesidad, de amor fati, (Bourdieu, 1999).

Este nivel de conciencia, de comprensión del mundo, en cuanto a conciencia se refiere, no trasciende lo operativo. El aprendizaje incorporado es a lo sumo una carta de navegación para desenvolvernos al interior de los límites inherentes a un entramado de relaciones. El sujeto no tiene que saber que el amor es una emoción secundaria que permite la existencia de la familia, la unidad celular de la sociedad occidental en términos de crianza, económicos, entre otros; el sujeto ama y porque ama pone en práctica el comportamiento y activa los mecanismos que le permiten conservar a la mujer amada. Estos mecanismos activados que buscan la retención del ser amado, se hicieron carne en el día a día, por el peso de la práctica, es decir, mediante nuestra intervención en el mundo. Reiteramos, en este sentido, el habitus se inscribe en el cuerpo como saber práctico; de ahí que sea un constante siendo con el mundo, pero ¿cuándo cambian, es acaso el habitus inmutable? La respuesta de Bourdieu es clara:

[..] los agentes sociales están dotados de habitus, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen, (Bourdieu, 1999).

Hasta aquí hemos aprendido con Bourdieu que el conocimiento por cuerpo comparte una serie de prácticas socialmente heredadas y transmitidas que el sujeto incorpora, encarna, este cuerpo de saberes forma un habitus y este le permite al hombre intervenir en el mundo mientras el mundo interviene en él; el habitus es singular y está disponible para ser incardinado por los hombres y los hombres están dispuestos para su incardinación. Este habitus que opera en el sujeto de manera intuitiva, que no comparte, en el proceso de activación por el sujeto, reflexiones, por ejemplo, en torno a cómo la sociedad está siendo conmigo mediante mis prácticas de la forma singular en que estamos siendo, es un proceso histórico de los hombres y las cosas. Lo que el sujeto ve son sus prácticas. Las consecuencias de sus prácticas también las ve. Ve las instituciones que le permite tramitar sus demandas ante los demás. Este es el nivel de lo fenoménico. Pero Bourdieu entiende que en la vida cotidiana el habitus está siendo puesto a prueba en términos de eficacia. Y es que

los cuerpos no son, sino que están siendo. El habitus está siendo reeditado cada vez que se detecta en él un fallo. El cuerpo que es hoy posiblemente no sea mañana, es decir, la forma de estar y hacer con los otros muta; sin embargo esto no implica que dichas relaciones sean puestas en marcha por los individuos de manera conscientes e intencionada; el hombre que se busca una mujer con ciertas características, porque son las mismas que su cotidianidad le indica como deseables en una mujer, no necesariamente ha comprendido que la mujer con dichas características es la que mejor se adecúa a una forma específica de relacionamiento patriarcal al interior de la sociedad de consumo, para ser más puntuales, en una gran ciudad, su fin no es perpetuar el patriarcado sino ser feliz; no es un acto consciente de dominación unilateral; el peso del habitus, que escapa al cálculo racional, voluntarista de la acción, la muestra ante él como buena, bonita, emprendedora; la indicada; de este modo las formas de estar con los otros aparecen en la cotidianidad como prácticas que funcionan para la constitución de una familia, por ejemplo, pero no se muestran en tanto consecuencia de las prácticas y en cuanto a práctica como consecuencia de; es decir, un hombre no anda por ahí pensando en la mujer tipo ideal para reproducir prácticas de dominación tipo patriarcado al interior de un mundo de mercado. El cuerpo se aprende en la cotidianidad mediante la experiencia sensorial. “Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social”, (Bourdieu, 1999). El individuo quiere satisfacer, corresponder, ese aprendizaje sensorial. Las categorías mediante las cuales incardinamos una forma singular de relacionamiento vienen de la sensorialidad; en este sentido el mundo es, también, ante todo, una actividad sensorial, sentida. A su respecto Bourdieu nos dice:

Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un recordatorio. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la femineidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. Y los ritos de institución no son más que el límite de todas las acciones explícitas mediante las cuales los grupos se esfuerzan en inculcar los límites sociales o, lo que viene a ser lo mismo, las clasificaciones sociales (la división masculino/femenino, por ejemplo), en naturalizarlas en forma de divisiones en los cuerpos, las héxis corporales, las disposiciones, respecto a las cuales se entiende que son tan duraderas como las inscripciones indelebles del tatuaje, y los principios de visión y división colectivos, (Bourdieu, 1999).

Para finalizar con esta digresión no nos permitiremos hacer una síntesis de lo expuesto en las páginas anteriores, pero sí un párrafo a manera de conclusiones parciales: el habitus en Bourdieu nos remite a una manera de ser con el otro, específica, a la que estamos expuestos al nacer y dispuestos a incardinar; la incardinación es posible en la vida cotidiana mediante la práctica y comparte la historia de las personas y de las cosas. La forma de relacionamiento incardinada nos permite movernos en el mundo de manera más o menos armónica con este, hasta el momento en que las condiciones de relacionamiento exigen modificaciones en las relaciones y por ende en la héxis corporal; dichas modificaciones, más o menos armónicas, más o menos conscientes, no comparten reflexiones en torno al habitus del sujeto por el sujeto; el sujeto las incorpora vía emociones en términos de lo que me aleja y/o lo que me acerca a la felicidad. En suma el

habitus hace referencia a disposiciones duraderas potencialmente incorporables por individuo a manera de prácticas; Bourdieu entiende que toda relación social se expresa mediante prácticas; la mirada debe centrarse en lo que el individuo hace, (que siempre se refiere a hacer con otros y siendo con otros), es decir en el habitus; el habitus es así herramienta analítica que permite evidenciar lo nuevo en lo viejo, las condiciones de reproducción, particularidades específicas en las formas de relacionamiento, entre otras.

4. De la emoción como precondition para lo social

En el último párrafo de nuestro acápite intitulado *Intercambio de efectos como principio ontológico para el estudio del cuerpo y las emociones* dijimos que cuerpo es relación social o en todo caso estructura estructurante socializada. Dado que nos interesa seguir fundamentando cómo es posible hablar de una dimensión corporal de lo social, es indispensable que planteemos, en perspectiva relacional, con Simmel, por qué son posibles las relaciones sociales y qué papel juegan las emociones, los sentidos y la percepción en la configuración y socialización de cuerpos con sentido social.

En Sociología, estudio sobre las formas de socialización, la sociología, a partir de las digresiones de Georg Simmel, ha comprendido que “[...] la sociedad es posible en tanto exista en los individuos una «conciencia de socializarse o estar socializado» constituida por tres a priori que no se construyen de forma individual sino socialmente”, (Sabido & Zabudovsky, 2014). Es el tercero, de entre los tres, el que se refiere a las emociones como precondition de y para lo social. Cantó, (2015), recoge el a priori en los siguientes términos: “a la vez, y a nivel individual, cada individuo debe vivir su vida como si, debido a sus cualidades individuales, estuviese predeterminado a ocupar un lugar hecho a su medida en la sociedad”, (Cantó, 2015). En este sentido en sus digresiones sobre el espacio, Simmel reserva un capítulo para desarrollar reflexiones sociológicas sobre los sentidos; hablar de los sentidos es al tiempo hablar de sentir, sentir está unido a los sentidos de manera indisoluble de tal manera que es imposible hablar de sentir sin remitir a los sentidos; en este *sentido* sentir es algo individual, pero en el mismo capítulo Simmel advierte que a sentir se aprende: “Las impresiones sensoriales que nos producen hacer que su valor sentimental por una parte, y su aplicación por otra parte al conocimiento instintivo o voluntario, actúen juntos con unidad prácticamente indivisibles y se conviertan en base de nuestra relación con él”, (Simmel, 1997). A su respecto trae un ejemplo de una comunidad anterior a la nuestra en donde al despedirse las personas olían la axila del que se iba como señal de que su esencia se quedaba con las personas que no abandonaban el lugar y, cómo hoy entre nosotros esta clase de despedidas sería imposible, en palabras más referidas a las sensaciones: *desagradable*. Lo que decimos en términos sociológicos es que los sentidos, y las sensaciones que a través de ellos nos llegan, son sociales, es decir, que es en relación con otros que aprendemos a sentir y que las relaciones con los otros cobran sentido para nosotros en y a través de las emociones.

Estamos en el terreno de las percepciones. Las emociones autocríticas, culpa y vergüenza, están dirigidas hacia la propia conducta. La emoción de condena, asco, desprecio, indignación, tienen como foco al otro. Compasión y empatía, nos sobrevienen de contemplar el sufrimiento ajeno. Gratitud y admiración devienen de presenciar a la gran personalidad y surge ante su estatus. Todas estas emociones poseen claros efectos pre-sociales y de integración. Como lo desarrolla ampliamente María Ariza, (2016) en el prólogo de “Emociones, afectos y sociología Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina”, (Ariza, 2016).

En últimas, las emociones, por un lado, hacen posible la sociedad debido a que ellas posibilitan las relaciones, téngase de presente, por ejemplo, a la familia, esta institución social es posible, entre otras causas, gracias al amor; el amor además se aprende en la familia y esta emoción comparte solidaridad entre los miembros que se ven ligados unos a los otros por intermedio del sentimiento. Por otro lado, emociones como el deseo funge como articulador entre la sociedad y sus miembros, sin esta emoción no es posible la integración del sujeto a la sociedad.

4.1. Sobre sentir

Para la sociología de las emociones está claro que todo lo que el individuo siente tiene origen en la sociedad y para explicarlo adecuadamente hace falta traspasar la experiencia personal de los individuos, es decir, mirar la incardinación de las emociones, esto es, descifrar la manera en que las emociones se inscriben al cuerpo. (Es por ello por lo que cualquier contenido del sentir “[...] solamente puede ser comprendido en referencia a algún modo de sociedad”, (Sabido, 2012). Lo que cabe resaltar de la mirada del *sentir* en términos analíticos para la sociología de las emociones estriba en su contenido dialógico, en la lógica simmeliana de afectar y ser afectado, es decir, de construcción y reconstrucción simultánea interdependiente entre individuos sintientes y sociedad, en tanto que, entre la persona y el cuerpo, en el entendido de que la corporalidad es una construcción histórica que atiende a lógicas estructurales, hay lugar, desde el nacimiento de una persona, a una tensión permanente. En atención pues la perspectiva relacional en torno al concepto de sentir Sabido aporta a la sociología de las emociones el trasluz de:

[...] 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 (“valencia afectiva”) 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 [...], (Sabido, 2012).

Desde esta perspectiva Sabido despliega lo que entenderemos en términos analíticos como el Sentido del sentir. Las cosas, entre ellas la vida social, adquieren sentido mediante el sentir o, lo que es lo mismo, sentir llena de Sentido la vida social. La conducta

está socialmente orientada por la carga de sentido que tiene para nosotros. Así pues, es el sentir lo que dota de razón o Sentido a lo que hacemos en la co-presencia en el mundo.

Con Sabido comprendemos pues que sentir ordena la vida social. Son nuestras emociones racionalizadas el género de la escala de valores de la sociedad. Se podría incluso afirmar con Sabido que las jerarquías de todo tipo tienen Sentido debido al sentir.

Para el caso de las emociones, Scheler mostró cómo lo que sentimos respecto de las personas, acontecimientos, situaciones u objetos indica a la vez el tipo de valores que les asignamos[...]. 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 sentir,[...] Aquello que prefiero, elijo, considero aceptable, certero o bien aquello que rechazo, detesto y me causa aversión, dependen de un orden particular de valores sociales construidos, pues los valores son en gran medida “cogniciones embebidas de emociones” (Sabido, 2012).

Horizonte de familiaridad sensible es una categoría central en Sabido. En su propuesta teórico-metodológica la categoría permite establecer cuáles son los umbrales de nuestras valoraciones afectivas. Hasta dónde llega lo positivo y comienza lo negativos, los límites de lo que en términos de nuestras valencias valorativas es bello o feo. Desde el odio hasta la ternura dan cuenta de la racionalización de las afectividades en una sociedad y, determina el marco de las jerarquías del sentir.

Habíamos dicho que con Sabido la sensibilidad ordena. Todo orden en término de lo humano es axiológico. La axiología no se establece de forma horizontal sino en vertical. Unas cosas son más apreciadas que otras, más queridas, más valiosas. Para Sabido “las emociones funcionan como dispositivos para mantener la jerarquía de determinadas estructuras sociales”, (Sabido, 2012). Mediante una referencia a Scheler trae una noción agustiniana: el orden amoris. La categoría puede ser interpretada como lo que se acerca o se aleja de nuestro corazón, en términos de Sabido lo que está hacia las márgenes o hacia el centro de nuestro horizonte de familiaridad sensible. Hacia el centro pues de la estructura de una forma social, del núcleo del sistema de referencias, está lo más amado, deseado; la ubicación en orden descendente, hacia afuera del umbral, de las cosas, de las personas, de los roles sociales o actividades productivas, de las razas, de los tipos de mujer, de hombres, de pasatiempos, de deportes, de acuerdo con el lugar que se ocupa en este orden de afectividades sociales, da cuenta de Sentido de ese sentir, pues así como lo que se dirige de forma ascendente hacia al centro es lo más amado, apreciado, lo que se dirige de forma descendente hacia a fuera del horizonte de familiaridad sensible es lo que menos se quiere, lo que menos se aprecia.

Es evidente la importancia que cobra esta formulación para comprender el tipo de relación entre los seres humanos, en términos de sus filias y sus fobias, ya que estas se ven determinadas por ese “orden moris” que establece los tipos, las “clases” de aquello que preferimos o aquello que odiamos, de aquello que nos repugna o aquello que nos atrae”, (Ibidem, 2002, en Sabido, 2012). Lo que aquí se dice pues es que al interior del

horizonte de familiaridad sensible, donde reposan los valores sociales, hay un orden dispuesto (orden de disposiciones; incluso, así lo resignifica Sabido) a ser incardinado por los miembros de la formación social en específico; aquí no hay arbitrio ninguno, ni mucho menos arbitrariedad, con el orden moris, para seguir usando la expresión agustiniana, se entra en tensión, en negociación; se hace y se padece; los agentes, para usar el término bourdiano, tienen a disposición una escala de valores normados estructurantes en y por las emociones con el cual entran en contacto al nacer. Usamos aquí la expresión agente porque arriba usamos la expresión estructurante. La intención es dejar en claro que el sujeto, agente, entrará en tensión con la estructura; es decir, no la incorpora tal cual estaba, sino que, en el proceso de incorporación, incardinación, el agente tiene la posibilidad de introducir pequeños cambios.

Se incorporan las disposiciones, que es lo mismo decir, se incorporan corporalidades o estructuras. Esta dimensión de la sociedad en perspectiva relacional, como en cualquier otra perspectiva, requiere de instrumentos analíticos que nos permitan penetrar al proceso de manera adecuada. Para tal fin Sabido propone la categoría de habitus: que, de acuerdo con nuestras propias recuperaciones, resulta análoga a cuerpo: el habitus es “[...] Historia incorporada, naturalizada, y por ello olvidado 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 con las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu, 1991, en Sabido, 2012). Razón por la cual el todo social puede leerse en y a través de la corporalidad, de acuerdo con la propuesta de los autores recuperados. Pero por sobre esto, para nosotros, la centralidad del habitus como categoría conceptual estriba en la *no consciencia* de esa *naturalización* de lo social como segunda naturaleza. En este sentido toda forma social es ante todo “[...] la mitología política realizada, incorporada, convertida en disposiciones permanentes, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar, y por ello, de sentir y de pensar”, (Bourdieu, 1991, en Sabido, 2012). Hay que señalar que esto es habitus en relación con esto otro, significa distinguir a la segunda naturaleza, lo social, de la primera, lo natural, y es por ello, poner las disposiciones en el orden del horizonte de familiaridad sensible. Y qué son las disposiciones, como lo hemos señalado hasta aquí sino “formas”.

Es también sobre esta base que proponemos a el habitus como categoría analítica que permite hacer una sociología de la sensorialidad, del cuerpo y con el cuerpo. La clave teórica es que la sociedad es posible debido a que la forma de relacionamiento se ha convertido en una segunda naturaleza. Esta naturaleza segunda está incardinada. La incardinación es incorporación. Incorporar es corporalizar. En consecuencia, la segunda naturaleza está corporalizada. Bien, esto quiere decir que los cuerpos son emisores y receptores de, entre otras, la jerarquía social, el estatus, el rol. En consecuencia, también en clave eliasiana, la sociedad está “psicologizada” y por ello los gestos expresan y sienten jerarquías.

[...] El habitus no solo tiene capacidad de generar exitosamente las prácticas, sino también de diferenciar, clasificar/enclasar, en suma, de distinguir. [...] Por eso mismo es que “la héxis corporal, es ante todo, *signum* social” [...] Así, las posturas, gestualidades, entonaciones de la voz, formas de mirar, y apariencia, constituyen todo un entramado de señales e indicaciones para enclasar y establecer jerarquías, (Bourdieu, 2002 y 2003 en Sabido, 2012).

Lo anterior es de suma importancia en la perspectiva relacional debido a que nos señala una carta de navegación con todo e instrumentos para la exploración corporal desde una lectura del habitus de lo sensorial; incorporaciones de disposiciones sociales. Es desde esta dirección que tratamos aquí sobre el lugar del gesto, para aislar una de las particularidades sociales enunciadas arriba. El gesto reside en la mirada. No hay otro lugar para el gesto si no el del sentido de la vista y el de la sensación de estar siendo visto y ver; pero ese ser visto y ver en clave de afectar y ser afectado en la medida en que miramos, somos mirados y conscientes de que hemos establecido con el otro un contacto. Nada más natural que los fluidos corporales. Pero nada más repugnante para la sociedad que la exhibición de estos. Sacarse los mocos en público tiene sus niveles de desagrado dependiendo del público. Ver y ser visto está inscrito en la dimensión sensorial de lo corporal ¿Qué dice de mí usar maquillaje en unas ocasiones y no en otras y en relación con qué? ¿Cómo puedo afectar y ser afectada si uso o no maquillaje en unas ocasiones y no en otras en relación con? El alcance de la categoría no se agota en estas ilustraciones, pero ellas nos permiten establecer un horizonte de posibilidades de investigación de lo social desde esta perspectiva mediante el despliegue de la categoría de habitus.

Sin ánimo de plantear una síntesis, apoyado en Sabido se puede pensar el sentir en perspectiva de cuerpo como incorporación de “clasificaciones con las que se estructura y jerarquiza la sociedad”, (Sabido, 2012). Estas son visibles mediante un sistema práctico de acciones que producen Sentido (sentido que jerarquiza). El Sentido tiene que ver con lo que para otros o para nosotros significan esas prácticas incorporadas. Esas prácticas tienen Sentido porque están enclavadas en el cuerpo. El concepto de habitus permite decantar los sentidos profundos de las prácticas cotidianas, es decir, ordenar lo que en apariencias se nos presenta como ininteligible. En esta lógica lo que buscamos al interior de todo horizonte de familiaridad sensible con el habitus como herramienta de análisis son las conexiones entre prácticas naturalizadas y valores en relación con clasificaciones y jerarquías sociales. Un ejemplo de esto viene en el texto de Sabido:

[...] bajo la construcción que hicieron discursos occidentales de Oriente el andar de estos 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 el caminar sin Sentido. [...] 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 una mano larga”. Pues relacionan la manera en la que el cuerpo puede ser símbolo de metáforas sociales que reflejan jerarquías (Sabido, 2012).

En la discusión Sabido ha de aclarar que “los ordenamientos con que clasificamos las cosas del mundo deben su papel constitutivo no a una jerarquía ontológica universal del sentir, sino a un proceso de socialización históricamente determinado por condiciones objetivas particulares, mediante los que constituye la sensibilidad y se delimitan las emociones de afectos de una manera y no de otra”, (Sabido, 2012). Cerraremos diciendo que, emociones, sentidos, percepción y adorno en Simmel, Cuerpo en Sabido, en la perspectiva relacional, habitus en Bourdieu, nos permiten en esta monografía ver como diría Randall Collins que “la sociedad es ante todo y por encima de todo, una actividad corporal”. Con todo y esto, es de resaltar que la perspectiva emocional no sería una perspectiva si no hubiera encontrado un lugar entre las subdisciplinas de las ciencias sociales. Al igual que Simmel, investigadores contemporáneos, pero recientes, y esto en términos de que se encuentran produciendo investigación sociológica en los días corrientes, reconocen el papel central que tienen las emociones respecto la posibilidad de la existencia de una forma social particular. En todo caso la sociología de las emociones despliega sus postulados teórico metodológico sobre una distinción de base: hay emociones de primer y de segundo orden. Las emociones de primer orden, básicas, o evolutivas, miedo, alegría, ira, tristeza, son relativamente universales y nos han permitido sobrevivir hasta nuestros días como especie, en cambio, las emociones morales, vergüenza, orgullo, indignación, culpa, humillación, gratitud “son parte medular de la formación de la identidad de los actores sociales por medio de los roles que desempeñan en los distintos ámbitos sociales”, (Ariza, 2016).

5. Digresión sobre las dimensiones del habitus en relación con cuerpos y afectividades

Los acápite anteriores contienen orientaciones metodológicas. Dichas orientaciones son relativas a las categorías conceptuales que les rigen. Ahora bien, el principal problema al que nos enfrentamos en esta etapa es, sin lugar a duda, definir las variables y los observables. En nuestro caso volver la categoría de habitus algo manejable en campo. Para tal fin descompondremos al concepto de habitus en las dimensiones analíticas que comparta. Las partes que diferenciaremos heurísticamente no se presentan por separado en la realidad, como capas que se sobreponen, pasos inconexos o sucesiones, sino que hacen parte de un todo definido como tal por su complejidad. Ahora bien, a todas luces, el punto de partida de esta disertación fija sus coordenadas en Wacquant. Por fortuna para nosotros Wacquant ha madurado una comprensión de habitus que nos permite acercarnos a la categoría en términos metodológicos. El habitus para él “se compone de tres dimensiones: cognitiva, conativa y afectiva”, (Galindo, Cedillo & Sabido 2019). La dimensión cognitiva tiene que ver con el modelo estructural incorporado y que expresamos en forma de pensamiento, en sistema de símbolos, símbolos asociados a roles, instituciones y jerarquías; provee a los individuos de un esquema de percepción y apreciación, formas de apropiación que, de acuerdo con Cedillo, Sabido & Galindo, (2019), “les permite a los individuos construir colectivamente el estilo de vida que los define”, (Cedillo, Sabido & Galindo, 2019). Incluso podemos afirmar que esta dimensión, en términos de la sociología de las emociones, provee a las personas de lo que en el acápite anterior hemos conocido por *horizonte de familiaridad sensible*, esto en la medida en que hemos comprendido que “la dimensión cognitiva del habitus obedece a las formas en las que los agentes conocen y evalúan el mundo, según las fuentes de significado y jerarquías construidas y transmitidas por el grupo al que pertenecen”, (Galindo, Cedillo & Sabido, 2019); en otras palabras, la dimensión cognitiva es el nivel estructural del habitus: observable en “los aspectos asociados a las categorías que orientan la acción” (Galindo, Cedillo & Sabido, 2019). Esta dimensión del habitus responde a las preguntas de ¿qué es este cuerpo?, ¿cómo y en dónde, y en función de qué la está permitido moverse? ¿Pero cómo hacer datos de las relaciones sociales? Para operativizar o convertir en datos

susceptibles de consideración sociológica la reciprocidad, Simmel plantea que el pensamiento sociológico tras la mirada relacional debe incorporar como saber práctico propio del investigador el hecho axiomático de que la sociedad es posible debido a que el hombre está predispuesto biológica y psicológicamente para ello. Estas predisposiciones psíquicas las llamó a priori y son tres:

El primer *a priori* consiste en la idea generalizada que una persona se forma de otra en el contacto con ésta. [...] el segundo *a priori* basado en que cada elemento de un grupo no sólo forma parte de la sociedad, sino además es algo fuera de ella. [...] El tercer *a priori* se refiere al hecho de que la sociedad es una red de relaciones en la que cada individuo ocupa y desempeña diversos papeles, pero para ello es necesario que cada uno se sienta como un «miembro» de la sociedad, (Simmel, 1908, en Sabido & Zabudovsky, 2014).

En este sentido para que la persona se forme un habitus debe haber una precondition, la posibilidad que se haga posible la realización, por así decirlo, de una transferencia: esta, como señala Simmel, se da en la medida en que “una persona se forma de otra en el contacto con ésta”, (Simmel, 1908, en Sabido & Zabudovsky, 2014). El primer a priori dice que no somos nosotros sin el otro, es decir, que somos en relación con el otro. En este sentido el primer a priori incorpora la dimensión histórica estructural. Es decir, sin la exposición a una disposición duradera situada y fechada no hay formación de habitus. La pregunta que cabe hacer es ¿qué es lo que está en transferencia en el trato cotidiano? Esta pregunta parece simplista, no obstante, hay que recordar que cualquier transferencia comparta un juego de jerarquías con arreglo a género y/o raza y clase; con arreglo a lo mismo, unas reglas del sentir que da sentido a la realidad, y fronteras de familiaridad sensible que ponen orden entre los valores, señalando que es lo bueno y que es lo malo, matizado siempre por el binomio felicidad/desdicha; sin olvidar, también, que esto siempre es situado y fechado como hemos venido insistiendo. Tampoco hay que olvidar que aquello en transferencia puede o no estar ajustado a las circunstancias contextuales, está sujeto de tensión. Tensión que debe ser identificada por el investigador; tarea de este es señalar que de aquello que está en transferencia está siendo incorporado a la corporalidad en formación con arreglo a cosas y personas, de acuerdo con las nuevas circunstancias.

La dimensión conativa es la segunda, esta tiene que ver con “las habilidades que se requieren para llevarlas a cabo”, (Galindo, Cedillo & Sabido, 2019). Empero, ya se ha incorporado un sistema de percepción e interpretación del mundo, una frontera de familiaridad sensible, ahora hace falta para que yo pueda intervenir en el mundo y que el mundo pueda gracias a mi intervención en él, intervenir en mí, un conatus; “conatus, [...] hace alusión a aquellas disposiciones heredadas que se transmiten inconscientemente y que contribuyen a perpetuar determinados estados.” (Galindo, Cedillo & Sabido, 2019). La dimensión conativa del habitus tiene que ver pues con las cosas que sé hacer y que permiten la realización del nivel estructural en el espacio social; es la parte performativa del habitus, está comportado por las actividades y prácticas corporales asociadas a roles propiamente dicho; pues el “término habitus le atribuye a éste aspectos que remiten al cuerpo, sus habilidades, e incluso correlatos neuronales [...] la dimensión conativa se relaciona con capacidades propioceptivas, habilidades sensomotoras y destrezas kinestésicas que se afinan en y para la acción intencionada”, (Galindo, Cedillo & Sabido,

2019). Aquí preguntamos por las técnicas corporales, por la pedagogía de su enseñanza, el espacio dónde se ejercitan.

Para dar cuenta del conatus del habitus, la sociología relacional aporta el segundo a priori: “basado en que cada elemento de un grupo no sólo forma parte de la sociedad, sino además es algo fuera de ella”, (Sabido & Zabudovsky, 2014). En toda relación el otro está en la forma de estructura o de rol, el padre, la familia, no somos nosotros sin la socialización y la incorporación de lo que ya está dispuesto en la sociedad como forma. El segundo a priori dice que somos más que los roles que desempeñamos, es decir, un padre es más que eso, que hermano y, un maestro más que maestro, el otro, lo social, no logra envolverlo por completo y eso genera tensiones entre él y el otro; pero somos el rol que estaba dispuesto de antemano. Este a priori se complementa con el primero de la misma forma en que el nivel cognitivo del habitus se complementa con su nivel conativo; la estructura incorporada interviene en el mundo mediante el hacer del individuo en él, mediante el rol. Así mismo el hombre socializado a partir de otro interviene en el mundo mediante su parte socializada. En este sentido para materializar la corporalidad de género y/o raza y clase, se está ejercitando un hacer, una manera peculiar de incidir en el grupo y una forma igualmente particular en que el grupo afecta mediante su obrar al individuo. La forma social en específico solo es posible en la medida en que cada uno aprenda el modo de hacer específico, de comportarse. En este sentido la integración del individuo a la forma de relación se debe a que está aprendiendo o ha aprendido prácticas específicas de género y/o raza y clase. Respecto de ello el investigador debe preguntar por ¿Qué prácticas corporales en dicha forma de relación social se asocian con los roles de género y/o raza y clase? Pero también ¿Cuáles no y de todas maneras se están incorporando o se incorporaron? A mi entender el primer a priori de Simmel también comparte la idea de que ese individuo socializado a partir de otro y en el contacto con él y respecto de una parte de él, accede una imagen completa o generalizada del otro; de la sociedad. Así mismo entiendo que el segundo a priori de Simmel contiene la idea de que el individuo está parcialmente socializado. Estas dos recuperaciones y apropiaciones que hago de él me permiten pensar y ver el mundo como forma social que se encuentra en estado de *siendo*; no está concluida. Las personas aprenden el modo particular de obrar del cuerpo que incorporan, sí, pero también les queda espacio creativo, esto que está siendo y que no es, que no está fijo. Entonces ¿Qué prácticas inéditas al carácter de la corporalidad aprendida o en proceso de aprendizaje se están fundiendo con la corporalidad de género y/o raza y clase, que no están presentes en la generación de la cual devienen como individuos parcialmente socializados? Al dar cuenta de lo que en términos de género y/o raza y clase, se hace y se está haciendo, el investigador está pensando con arreglo al segundo a priori simmeliano.

La tercera dimensión del habitus es la afectiva, esta tiene que ver con los valores, es el nivel moral del habitus, tiene que ver con las emociones asociadas a roles, tipos de personas y cosas. A saber, aquí preguntamos sobre qué se enseña a sentir en relación con qué. Wacquant relaciona la dimensión afectiva con las otras en los términos de “las implicaciones afectivas y emocionales”, (Galindo, Cedillo & Sabido, 2019). Es decir, la emoción como consecuencia de lo que se piensa y se hace y por ello como propulsión de lo que se piensa y se hace. Para dar cuenta de esta tercer dimensión del habitus el

investigador debe tener en cuenta el tercer a priori de la sociología relacional; “[...] El tercer *a priori* se refiere al hecho de que la sociedad es una red de relaciones en la que cada individuo ocupa y desempeña diversos papeles, pero para ello es necesario que cada uno se sienta como un «miembro» de la sociedad”, (Sabido & Zabudovsky 2014). El tercero habla del deseo y pone en perspectiva relacional las emociones. La gente hace parte de algo porque tiene el deseo de hacerlo. La gente actúa sobre los otros por el deseo de hacer parte de algo. Se puede notar aquí que Simmel plantea que sin un orden de predisposiciones orientadas hacia el acto recíproco no hay sociedad. El rol de maestro está instituido. Estudio para ser maestro y de conseguirlo tendré que negociar mi individualidad con el rol. Y debo estudiar por el deseo y la expectativa de serlo y de que efectivamente ahí hay espacio para que yo lo sea. Debe notarse en este razonamiento en perspectiva relacional que hay un vínculo social establecido de manera que no implica relación cara a cara. Que hay una estructura que funciona sin esa persona que *desea*. Que el deseo vehiculiza la relación. Este a priori indica que en una forma social se enseña a desear, pero no a desear lo mismo que en otras formas, y si sí, no con la misma intensidad. El deseo está orientado con arreglo a la corporalidad. Las personas desean con respecto de su género y/o raza y clase. Por decirlo de alguna manera, a todos no se nos está permitido desear las mismas cosas, la misma posición, el mismo estatus; el deseo, por decirlo así, está cifrado en la corporalidad. Si el deseo no fuera cosa aprendida, ¿no deseáramos las mismas cosas, con la misma intensidad? Entonces no podríamos hablar de disposiciones sino de disposición. No podríamos hablar de corporalidades sino de corporalidad. No podríamos hablar de formas sociales sino de forma social. No sería posible la diferenciación y en consecuencia no sería posible la integración en estos términos. En consecuencia, no sería posible ningún tipo de orden con arreglo a jerarquías. Cada cuerpo pues comparta un objeto de su deseo. La sensación de que todos no deseamos lo mismo es, en suma, lo que nos permite soñar con que hay un lugar para cada uno en la sociedad y nos impele a actuar en consecuencia. El investigador que quiere decantar el habitus específico de género y/o raza y clase en una relación social, con arreglo al tercer nivel del habitus en perspectiva relacional, debe pensar la corporalidad, a comprender, también en términos de sus deseos y aspiraciones: en qué cosas, posición en la jerarquía, tipos de personas, se concentra, en fin, con qué sueña.

A manera de conclusión, susceptible de comprobación empírica, Wacquant operativizó la categoría de habitus en variables tipo cognitiva, tipo conativa y tipo afectiva; el primer tipo busca dar cuenta del esquema de percepción, el segundo del repertorio de acciones en relación con el esquema de percepción, y el tercer tipo busca dar cuenta de los valores, deseos y sentimientos relativos al esquema de percepción y al repertorio de acción. Como nos interesa la dimensión corporal afectiva de las relaciones sociales, y la categoría de habitus no se agota en esta dimensión, los a prioris de la sociología simmeliana nos permiten dirigir la mirada exclusivamente a esta; el pensamiento sociológico relacional afina la mirada de tal manera que es posible hacer preguntas concretas en términos estructurales, el primer a priori; en términos de las posibilidades de incidir en la estructura, el segundo a priori; en términos de las consecuencias emocionales derivadas de la estructura misma y de la necesidad de su transformación, el tercer a priori.

6. Necesarias consideraciones metodológicas

En el acápite introductorio de la presente monografía dijimos encontrarnos frente a la tarea de proponer en perspectiva sociológica una postura ontológica y un marco de referencias desde dónde abordar temas referidos a género y a raza. Dijimos también que en lo que cursamos nuestro pregrado en sociología, tomamos cursos relativos a los paradigmas de la larga duración, las teorías de mediano y corto alcance, dijimos, además, y sustentamos, que de entre las formas de ver la realidad social nos decantamos por la perspectiva relacional propuesta por Georg Simmel, entre otras razones, porque reconoce el carácter dinámico e interdependiente de las relaciones sociales: esto es, las piensa en perspectiva de proceso; la sociología relacional centra la mirada en los sujetos siendo con la estructura, no en el sujeto, no en la estructura. También dijimos que nos interesaba el concepto de habitus, porque, amén de otras cuestiones que le son relativas sobre las cuales dejamos correr tinta, la categoría nos permite ver como la sociedad se encarna en las personas en la forma de disposiciones duraderas. Sabido nos mostró los conceptos de cuerpo, sentir y Sentido puestos en perspectiva relacional, con énfasis en la categoría de cuerpo puesto en el orden de las disposiciones. Simmel utilizó *Wechselwirkung* en lo que fue considerado por los estudiosos de la disciplina como el desarrollo de una sociología de la percepción. Frente a la obra sociológica de Simmel, en lo que a nosotros respecta, huelga decir que, a lo largo del desarrollo de los dos tomos de *Sociología*, Simmel da cuenta de que la *Wechselwirkung*, como forma de mirar lo social, resulta adecuada para dar cuenta de la dimensión corpóreo-afectiva de las relaciones sociales o de las relaciones sociales en su dimensión corpóreo-afectivas. Posteriormente pasamos de la dimensión ontológica y teórica, a un acercamiento metodológico. Wacquant resultó ser un hallazgo afortunado para nosotros; sin él hubiera sido muy difícil establecer un diálogo entre *Wechselwirkung* y habitus, ahora en perspectiva metodológica. Las tres dimensiones del habitus: cognitiva, conativa y emocional, desarrolladas por Wacquant, resultaron ser compatibles con *Wechselwirkung* por intermedio de los tres a priori de la vida social,

desarrollados por Simmel; tipos ideales que ayudan al investigador a establecer observables frente al objeto de estudio.

El acápite anterior es un puente entre los que le anteceden y este. Aquí pretendemos dar cuenta, del que es, en nuestra opinión, el abordaje metodológico (incluidos los instrumentos para la construcción de datos) que mejor se ajusta a los fines de una investigación sociológica desde la dimensión corpóreo-afectiva de las relaciones sociales, desde el marco ya establecido.

Para simplificar la escritura de este acápite comenzaremos por decir que, ante todo, nos interesa ubicar una manera de penetrar a la dimensión de la realidad corpóreo-afectiva que nos permita dar cuenta de esquemas de percepción, prácticas y emociones, producidas al interior de una formación social en específico y al mismo tiempo productora de esa misma formación social específica. No es propósito de este acápite gastar tinta en torno a la discusión sobre por qué cuali o por qué cuanti. Diremos simplemente que hay espesores de la realidad que son accesibles a unos métodos y herramientas y otros que no. Ahora bien, tanto a nuestra postura ontológica como a nuestro marco de referencias, les interesa la cualidad, la singularidad, la forma; en este sentido apenas es coherente que se emplee la metodología que permite responder a preguntas formuladas desde aquí de manera mejor adaptada. En consecuencia, los métodos y herramientas que usaremos para preguntar a la dimensión corpóreo-afectiva de la realidad serán las relativas al método cualitativo.

6.1. Reflexiones a partir de un ejercicio práctico

A lo largo de estos apartados voy a ir comentando las implicaciones que ha ido teniendo mi formación en sociología como docente. Por dos razones, primero porque considero que es de vital importancia ir mostrando implicaciones éticas de ser portador de masa crítica; no puede seguirse indiferente y de forma insensible reproduciendo prácticas estructurales y estructurante sin darle herramientas a los otros para cuestionarlas o al menos para hacerles preguntas y menos si se es docente y consciente del diferencial de poder que concierne, y las posibilidades de imprimir pequeños cambios en lo social desde esa posición. Por otro lado, porque en lugar de escribir un apartado anexo con reflexiones sin contexto, he querido ir hablando de situaciones que han obligado a implementar metodología e instrumentos de investigación adaptados a las circunstancias rectoras. Recordemos, antes que nada, que mientras construíamos esta propuesta ontológica y costelación de conceptos para el estudio de género y/o raza, desde la dimensión corpóreo-afectiva de las relaciones social, (lo siguiente no lo había mencionado) seguíamos siendo docentes en la I.E La Paz de Apartadó, es decir, jamás he cesado en mi ejercicio docente en lo que ha durado mi formación como sociólogo. A principios del año escolar 2019, les dije a mis estudiantes que me encontraba en el último año de mi pregrado en sociología y era mi deseo hacer investigación con ellos integrando varias áreas del currículo: español, ciencias sociales, ética, informática, entre otras. En el

contexto de mis clases de español enseñaba a los estudiantes la estructura del texto, el uso de los signos, géneros literarios, entre otros; le otorgué un sentido a todos los temas del área de español, era necesario aprender estas cosas porque iban a ser usadas en nuestros ejercicios de investigación, pues, entre otras, saber escribir iba a ser necesario para, por ejemplo, poder llevar un diario de campo. Puedo dar un ejemplo por cada área del currículo, pero no es el objeto de este apartado. Lo anterior lo escribo con el objeto de ir pensando como un docente sociólogo puede potenciar sus clases e imprimirle sentido de utilidad a las cosas que enseña en el aula. Pero, por otro lado, lo cito para decir que durante la escritura de esta monografía siempre estuve en campo, es decir, siempre estuve en el ejercicio empírico del que observa. No he sido un observador externo pues, he sido un nativo. Como han de haber inferido en la lectura de los acápites referidos a lo ontológico y a lo conceptual, los temas que me apasionan son los de género y raza. El primer tema objeto de ejercicio investigativo en el aula tuvo su origen en una queja que en su momento me colocara una de las niñas negras del salón. Uno de sus compañeros, por más señas, un niño de tez blanca, la había llamado despectivamente “negruncha”. Siento que un docente sin formación sociológica no habría pasado del regaño y si acaso hubiera precipitado el tema de la raza, que, entre otras cosas, hace parte del currículo. Pero consciente de que la reproducción de información en términos de las categorías: negro, blanco, indígena, mestizo, entre otras relativas, sin que comparta la reflexión acerca de cómo pensarnos las relaciones desde ahí deriva en formas de relacionarnos y no en otras, no iba a transformar nada, me propuse hacer con ellos el ejercicio. La reflexión que gobernó mi mente fue la que sigue: *si este niño uso la expresión a manera de insulto y la niña en efecto se ofendió, es porque los dos comparten los mismos esquemas de percepción con arreglo a acciones y emociones. En consecuencia, hay que orientarlos de tal forma que cuestionen esa forma de pensar, sentir y actuar.* La pregunta que orientó nuestro primer ejercicio de investigación fue ¿Algo así como la raza, existe?

Tradicionalmente la etnografía ha sido concebida como la ciencia que estudia, describe y clasifica las culturas o pueblos; sin embargo en las técnicas Interactivas se considera que la etnografía contempla mucho más que la descripción incluye también la comprensión e interpretación de los fenómenos desde una mirada histórica, holística e interactiva, en la que la palabra y las acciones se reconocen como precedidas y precediendo algo: ese algo que pueden ser otras palabras, otros hechos o formas alternativas de discursividad silenciosa, en el discurso no solo se evidencia las aprehensiones del mundo por el sujeto, sino también las formas de interacción en las que éstas se producen. Desde esta mirada es posible proporcionar una imagen de la vida, del quehacer de los individuos y los grupos, en sus escenarios específicos y contextualizados. Donde contextualizar va más allá del escenario y del ambiente, incluye también la historia de las personas, sus costumbres, lenguajes entre otros, (Arias, 2019).

No siempre el etnógrafo hace parte del contexto en el que investiga. Cuando el observador hace parte del contexto o pretende mediante un proceso de inmersión

generar en las personas sujetos de investigación la sensación de que hace parte de la “tribu”, estamos ante lo que en etnografía se denomina observación participante:

Desde la observación participante como una de las estrategias que aporta la etnografía se hace posible la interacción entre el observador y los sujetos de observación, con la posibilidad de intercambiar saberes y vivencias, generando relaciones abiertas, basadas en el reconocimiento, la escucha, el diálogo y donde los sentidos del observador se abren a la presencia del otro, se recrean con el otro, (Arias, 2019).

Indistintamente de ello, como en mi caso, a propósito del ejemplo puntual con mis estudiantes, la etnografía mediante la observación participante permite al investigador acceder al esquema de percepción y emociones que dota de sentido lo que las personas hacen, en este caso, lo que dicen. Como etnógrafo me propuse observar las marcas corporales de raza existentes en el aula. Entonces eran 20 niñas y 19 niños. Diez niñas blanco-mestizas, que se percibían por las señas corporales así mismas como blancas y diez niñas que por los rasgos se asumían así mismas como negras. 6 niños se percibían así mismo como negros y los 13 restantes como blancos. Mediante conversación con ellos comprendí que no tenían consciencia entorno a las categorías del mestizaje. Nadie se asumía como mulato, zambo, mestizo; lobo, tercerón, cuarterón, quinterón; tente en el aire ni retorno atrás. En el aula no había ni un solo que se asumiera como nativo americano de cualquiera de entre las pelambres con presencia en el territorio. Las marcas corporales que activan la distinción por raza en el salón residen en el rostro, pero no se limitan a este, se expanden a la totalidad del cráneo. La marca predominante, la que subordina a las demás, es el cabello. Indistintamente de la altura del tabique, la anchura de las fosas nasales; del pronunciamiento de los pómulos, del grueso de los labios; del color de la piel, la talla, la prominencia o no de las nalgas; la textura del pelo guarda el signo de la raza. Son negros los que tienen el cabello ensortijado y aquel cuyo pelo es de otro género se siente blanco. La expresión de *negruncha* la esgrimió un niño blanco hacia la niña del aula cuyo pelo es el más ensortijado de entre todas. En el salón hay al menos tres niñas que tienen la tez más oscura que ella, pero solo ella lleva extensiones de cabello, solo ella tiene el cabello relativamente pequeño. El etnógrafo en mí se puso en la tarea de palear esta expresión del racismo. No digo que de entre los niños hubiera alguno que se declarase racista de manera abierta. Ser consciente o no de ello no pone a nadie fuera o dentro de esta categoría. Son las prácticas las que muestran aquello que se siente y se piensa. Por esta razón la tarea puntual para este ejercicio de investigación era hacer que los estudiantes se hicieran conscientes de qué estaba detrás de la forma en que percibían al otro y así mismo, y, en consecuencia, las emociones y las acciones asociadas a ese esquema de percepción. Para responder a la pregunta por la existencia de la raza, les propuse un ejercicio combinado entre la entrevista y la consulta de fuente documental. Una idea de lo que en términos de investigación en las ciencias sociales se entiende por tal, no las trae Laura Díaz, entre otros:

La entrevista es una técnica de gran utilidad en la investigación cualitativa para recabar datos; se define como una conversación que se propone un fin determinado distinto al simple hecho de conversar. Es un instrumento técnico que adopta la forma de un diálogo coloquial. Canales la define como “la comunicación interpersonal establecida entre el investigador y el sujeto de estudio, a fin de obtener respuestas verbales a las interrogantes planteadas sobre el problema propuesto”, (Laura Díaz, 2013).

En investigación, en el contexto de las ciencias sociales, existen varios tipos de entrevistas: entrevista estructurada, semiestructurada y no estructurada:

Entrevistas estructuradas o enfocadas: las preguntas se fijan de antemano, con un determinado orden y contiene un conjunto de categorías u opciones para que el sujeto elija. Se aplica en forma rígida a todos los sujetos del estudio. Tiene la ventaja de la sistematización, la cual facilita la clasificación y análisis, asimismo, presenta una alta objetividad y confiabilidad. Su desventaja es la falta de flexibilidad que conlleva la falta de adaptación al sujeto que se entrevista y una menor profundidad en el análisis. [...] Entrevistas semiestructuradas: presentan un grado mayor de flexibilidad que las estructuradas, debido a que parten de preguntas planeadas, que pueden ajustarse a los entrevistados. Su ventaja es la posibilidad de adaptarse a los sujetos con enormes posibilidades para motivar al interlocutor, aclarar términos, identificar ambigüedades y reducir formalismos. [...] Entrevistas no estructuradas: son más informales, más flexibles y se planean de manera tal, que pueden adaptarse a los sujetos y a las condiciones. Los sujetos tienen la libertad de ir más allá de las preguntas y pueden desviarse del plan original. Su desventaja es que puede presentar lagunas de la información necesaria en la investigación, (Laura Díaz, 2013).

Amén de las ventajas y desventajas para los fines de una investigación, planteada por los citados autores arriba, de cada uno de los tipos de entrevista, por tratarse de un ejercicio exprés de investigación emprendida por niños bajo la asesoría de su docente, no había tiempo para practicar el manejo de entrevistas semiestructurada o estructurada; sin embargo es de resaltar que la etnografía se decanta generalmente por la entrevista no estructurada. El etnógrafo tiene una idea clara de lo que quiere recabar en la entrevista, pero no formula preguntas con arreglo a la idea y se va a campo con un cuestionario que entregar a las personas. Lo que lleva en mente es la idea. La relación con el contertulio durante la entrevista es la de una conversación. Teniendo en mente lo que quiere recabar, el investigador debe conducir la charla hacia el terreno de su interés y justo cuando intuya que el momento indicado ha llegado, debe, con la mayor naturalidad del caso, hacerle al contertulio las preguntas relativas a su investigación.

Preparar a los niños para hacer las entrevistas fue un gran reto. Pues en los simulacros de conversación que montamos en clases, ellos, de una, le soltaban al otro las preguntas relativas al tema de investigación. Después de varias sesiones de clases desistí de la entrevista no estructurada y me decanté por la estructurada. Los niños debían hacerle, cada uno, a cinco personas, que se tropezaran en torno al perímetro del colegio, bajo mi supervisión, tres preguntas: ¿De qué raza son las personas que hay en Apartadó? ¿Su pareja es de su misma raza? ¿Tiene amigos de otras razas?... Y les dejé en libertad de

preguntar cualquiera otra cosa que se les ocurriera. No sin antes advertirles que había preguntas que no se hacía debido a que el tema de la raza suele ser muy sensible y podían llegar a herir la sensibilidad del entrevistado, por otro lado, porque la gente tiende a ocultar al otro lo que siente y piensa cuando percibe que eso que siente y piensa es tabú social. Estas tres preguntas tenían por objeto ver si las personas percibían o no al otro con arreglo a raza y por ende así mismos, por otro, tenían la intención de ver hasta qué medida la gente establecía vínculos con otros con base a esta categoría del sentir y del pensar y qué tipos de vínculos solían establecer.

Además de confrontarlos mediante la experiencia directa al fenómeno de raza, acerqué a los niños a fuentes secundarias, no sin antes, claro está, explicarles, la diferencia entre los tipos de fuentes, la importancia de la contrastación entre lo empírico y lo documental y, sobre el sentido y la importancia de la saturación en lo tocante a hacer investigación. Resumiendo, se puede decir que les dije que una cosa es una consulta, que básicamente tiene que ver con ir y recabar información de una fuente o en unas pocas, respecto de un tema y, otra cosa es hacer un ejercicio de investigación, que consiste en contrastar fuentes primarias con secundarias y la teoría. En este sentido, en el sobre entendido que toda vez que:

Las fuentes secundarias por otra parte permiten conocer hechos o fenómenos a partir de documentos o datos recopilados por otros. Los informantes en ambos casos pueden ser personas o documentos inéditos o publicados, así como otras fuentes que posibilitan al investigador extraer conocimiento sobre un determinado problema en estudio, (Guzmán, 2019).

Consultamos fuentes bibliográficas, una película documental y lo relativo a la teoría sobre el cuerpo social del esclavo. De cada una de las fuentes les pedía hacer una conclusión. El texto debía decir si la raza existía o no más sus argumentaciones. De lo empírico, después de un ejercicio de consolidación de la información en una tabla, bajo las categorías claves blanco y negro, como razas, concluyeron, entre otras, que las personas confunden categorías raciales con categorías nacionales o culturales; había gente que se decía ser chocona, paisa, chilapa; o decía que los otros eran de esas razas; de esta manera logramos deslindar raza de cultura. Y, por otro lado, con sus consabidas argumentaciones basadas en la información empírica, que efectivamente las personas piensan y sienten que eso de la raza existe. Pero, aquí va lo interesante, las fuentes secundarias decían lo contrario, que las razas no existen, que las personas, todas, hacemos parte del género humano, que eso del pelambre es un accidente espaciotemporal con arreglo a lo ambiental y a lo dietario. La teoría aristotélica de cuerpo fue la que sirvió para analizar la información y hacer un ensayo final. En resumen, siendo pues muy simplista, la teoría dice que Aristóteles para justificar la forma social esclavista en Grecia creó una teleología de los cuerpos con arreglo a la teoría del alma, que dominaba el pensamiento griego de entonces. Para Aristóteles existían tres tipos de almas: la nutritivas, que poseían las plantas, la motriz, que poseían los animales, pero no las plantas, que tan solo poseían la

primera, y la intelectual, que poseían los griegos, además de la nutritiva y la motriz; los esclavos y las mujeres, como los animales, solo poseían las almas nutritiva y motriz, y esto debido a que no participaban de la política. Por esta razón cualquier pueblo no griego estaba compuesto por esclavos potenciales; los que delegaban lo relativo a la toma de decisiones en la figura del monarca no poseían un alma intelectual y por ende estaban en el orden de los animales, mujeres y niños.

Les expliqué, pues, que esta es la base para la configuración social de un cuerpo del inferior. El no griego es inferior, por eso es susceptible de ser esclavizado. Esta idea subyace al interior de la idea de raza, comparte en su interior un orden de jerarquías; la institución esclavista puesta en funcionamiento en América con el capitalismo mercantil, creadora de la idea de raza en los términos en que hoy la entendemos, se construyó sobre la idea aristotélica, razón por la cual lo blanco occidental es superior junto a todo lo que comparta; en orden descendente está todo lo no blanco en cuya base, en lo más bajo, está lo negro... La conclusión a la que llegamos es que existe la raza en su dimensión social, que en términos biológicos no hay raza, que lo blanco comparte la idea de superioridad, esa misma que considera que todo lo no blanco es inferior, y que ello, entre otras consecuencias, hacía posible una forma de relacionamiento en la cual, por ejemplo, llamar negruncha a otro compartía ofensa. Que la ofensa es posible debido a que tanto el que agrede como el agredido, sin que sean conscientes de dónde viene la idea y cual sea la forma social que la puso en funcionamiento y para qué, comparten la idea de que lo blanco es superior, más digno, más bello; lo deseable. Véase aquí la acción, llamar negruncha a otro, el sentimiento compartido, el que insulta está convencido de que el otro siente vergüenza de ser negro y en efecto el sentimiento se revele, la niña pone la queja, la forma que lo hace posible, un esquema de percepción común a todos, negros y blancos, donde lo negro se percibe como inferior.

La reflexión sobre esto fue larga y quedó por escrito. El etnógrafo en mí debía observar si en lo adelante algún niño esgrimía ante otro lo negro como insulto. Efectivamente desactivamos esto. No creemos haber conseguido que los niños dejen de pensarse y pensar al otro desde la idea de raza. Lo que conseguimos fue eliminar un conflicto. Además, hay que tener en cuenta que soy negro; es decir, el maestro es negro, y eso tiene implicaciones emocionales; ya con la consciencia de lo que lo negro supone frente a lo blanco, el niño sabe que insultar a otro en el aula, a un compañero, en otro lugar, es, por descontado, saberse más digno que el profesor. Y los más de los niños prefieren tener una relación amistosa con su profesor.

El docente está obligado a mejorar sus prácticas pedagógicas; un clima escolar favorable facilita su labor, un clima escolar viciado, la dificulta. “La sociología aplicada [...] se ocupa de la mejora del hombre y tiene una misión terapéutica. Se orienta a demostrar cómo pueden utilizarse los principios descubiertos en la sociología pura para fomentar el progreso” (Fernández, 2019). Cualquier individuo que ejerza de docente y tenga formación sociológica no solamente ha encontrado una oportunidad para incidir en la

formación del esquema de percepción de sus estudiantes, también tiene casi que la obligación política de hacerlo. Las herramientas y el anclaje teórico para llevar a cabo un proceso de intervención social los encuentra en la IAP.

Las técnicas Interactivas retoman la Investigación Acción Participativa como la posibilidad de llevar a las personas, a los grupos y a las comunidades a un conocimiento más profundo de su realidad social, a partir de la generación de conocimientos que guían su práctica hacia la modificación de esa realidad, en un proceso que permite ubicar el contexto histórico, económico, social y cultural, acercándose al origen de las situaciones y fenómenos sociales para comprenderlos y explicarlos, (Arias, 2019).

Aquí surge la pregunta al lector por qué se entiende por *técnicas interactivas*. Pero esto lo explicaremos a renglón seguido, luego de explicar por qué no hacíamos IAP a pies juntillas. Pues bien, compartimos el espíritu de la IAP en los tres ejercicios de investigación que emprendimos en el aula, pero es de anotar que nuestro intento por alterar los esquemas de percepción de los estudiantes y por ende lo que sienten y lo que hacen, nuestro intento porque esta alteración de la conciencia afecte su vida cotidiana, no comparte tiempo suficiente para hacer un seguimiento, reforzamiento y ajustes a largo plazo, en torno a los efectos que pudiera causar o no en las vidas de los estudiantes y sus círculos sociales, nuestra intervención. Soy docente de estos niños solo durante un año. Los más están entre los 9 y los 10 años. No podemos ni siquiera intentar prescribir los resultados de nuestra intervención. Sin embargo, podemos afirmar que hicimos un esfuerzo de sociología aplicada toda vez que metodológicamente pensamos todas nuestras técnicas y herramientas en el contexto de lo interactivo:

Las Técnicas Interactivas para la Investigación Social Cualitativa reconocen como marcos de referencia y de orientación los intereses de ubicar, orientar e interpretar; de emancipar y liberar y de deconstruir y resignificar, los cuales marcan una identidad, una intencionalidad, una postura frente a la investigación, al conocimiento, y a los sujetos participantes de la investigación; a partir de estos intereses las técnicas interactivas promueven procesos que buscan el cambio y la resignificación de las prácticas sociales así como el reconocimiento de los sujetos. [...], se proponen Técnicas Interactivas en los diseños metodológicos para la investigación social cualitativa, entendidas como dispositivos que activan la expresión de las personas, facilitando el hacer ver, hacer hablar, hacer recuperar, hacer recrear, hacer análisis, lo cual es lo mismo que hacer visibles o invisibles, sentimientos, vivencias, formas de ser, creer, pensar, actuar, sentir y relacionar de los sujetos para hacer deconstrucciones y construcciones, generando de esta manera, procesos interactivos que promuevan el reconocimiento y el encuentro entre los sujetos, propiciando la construcción colectiva del conocimiento, el diálogo de saberes, la reflexividad y la recuperación de la memoria colectiva, (Arias, 2019).

De acuerdo con Arias, (2019), las técnicas interactivas se clasifican en: descriptivas, analíticas, histórico-narrativas y expresivas:

Las técnicas descriptivas son aquellas técnicas que a partir del dibujo, de la pintura, de la escritura, del retrato o de la fotografía, permiten que los sujetos plasmen y narren situaciones, hechos, momentos, ambientes, dando cuenta de los diferentes componentes y características de esa realidad, al igual de las diferentes comprensiones y percepciones que los sujetos tienen de ella [...] Las técnicas histórico-narrativas tienen un interés por rescatar la experiencia de los sujetos, y la recuperación de procesos, hechos, acontecimientos que se dieron en el pasado, pero que cobran vida en el presente e inciden en el futuro; al utilizar estas técnicas, se busca la interpretación y comprensión de esas vivencias y hechos, teniendo en cuenta el contexto en el que se desarrollaron [...] Las analíticas lleva a los sujetos a reflexionar sobre problemas sociales, sus propias vidas y la realidad social que habitan; estableciendo relaciones y cruces entre los aspectos que se evidencian y haciendo tránsitos y comparaciones que nos lleven hacia la comprensión de situaciones reales, de la sociedad y de la vida misma. [...] Y las expresivas se caracterizan por hacer posible que los sujetos manifiesten sus sentimientos y pensamientos, para ello se valen de manifestaciones gestuales, orales, escritas, musicales y plásticas; en ellas las personas elaboran relatos sobre el mundo de la vida y ponen a prueba signos y símbolos que permiten el acercamiento comprensivo y la expresión de sus formas de constituirse como sujetos sociales, (Arias, 2019).

Recordemos que el trabajo nuestro es con niños. Que ha sido posible debido a que el aprendizaje basado en proyecto es alternativo a la forma tradicional de organización del plan de estudios por disciplinas y áreas. En pedagogía, por aprendizaje basado en proyectos se entiende:

El aprendizaje basado en proyectos es una metodología que se desarrolla de manera colaborativa que enfrenta a los estudiantes a situaciones que los lleven a plantear propuestas ante determinada problemática. Entendemos por proyecto el conjunto de actividades articuladas entre sí, con el fin de generar productos, servicios o comprensiones capaces de resolver problemas, o satisfacer necesidades e inquietudes, considerando los recursos y el tiempo asignado, (Valdivia, 2017).

Luego se pudo articular las disciplinas mediante el señalamiento de qué actividades y sus productos se evaluarían con arreglo a los estándares y competencias de qué disciplina o área del conocimiento. Todo lo relativo a producción de texto se debía, pues, evaluar en español y literatura. Las técnicas interactivas: descriptiva e histórico-narrativa, combinadas, en productos puntuales, cartas, resultaron ser apropiadas para este contexto.

Eso en términos de adaptación al contexto pedagógico; en términos del interés sociológico “cuando un narrador nos cuenta fragmentos de su vida, de sus experiencias, estamos accediendo a una narrativa sobre ciertos procesos y relaciones sociales puestos en juego en una vida concreta, que nos invitan a interpretarla en varios planos”, (Lindón, 1999). Es decir, no se penetra en la psiquis individual del sujeto, se tiene acceso a los procesos sociales, las formas de relacionamiento en que se mueve el sujeto; la misma que delimitó su horizonte de familiaridad sensible y le proveyó del esquema de percepción que le da sentido a su acción sobre el mundo. ¿Qué significa eso para nosotros? Para

responder desde Wacquant, la literatura producida por los estudiantes en clases, revestida de interés sociológico, permite al investigador desentrañar los contenidos singulares de las dimensiones del habitus.

La forma autobiográfica que elegimos para los fines de este ejercicio de investigación fue la carta. Los estudiantes del grado 4C° debían escribir y dirigirse una carta. El contexto fue ejercicio investigativo dirigido por la pregunta de ¿Qué significa ser mujer en Apartadó? A las niñas del grupo, en particular, se les encargó visualizar sus vidas a los 25 años y escribirle a esa *persona que ya eran* interrogándole sobre si había conquistado o no los anhelos de infancia. “Hay que recordarle lo que se espera de ella; lo que esperas de ti misma; pregúntale si ha sacado adelante tus metas y proyectos, pero, por sobre todo, recuérdaselos”; les dije.

Todo ejercicio autobiográfico está conectado con la experiencia. La experiencia solo es posible en el contacto con el otro, en relación con otros; esto es, para obtener experiencias que contar hay que estar expuesto a los otros, expuestos a disposiciones duraderas fechadas y situadas.

El narrador construye un hilo conductor entre experiencias que ha vivido -sean lejanas o próximas en el tiempo- y que considera significativas socialmente, al tiempo que se “reconoce lealtad a sí mismo” por ese hilo conductor seguido. Esto supone que al escoger y articular las vivencias para narrarlas de manera comprensible a los otros, el narrador recurre a su memoria y también a un contexto sociocultural (que es parte de su conocimiento de sentido común) en el que esas experiencias toman sentido, conectando así acontecimientos y situaciones cotidianas, (Lindón, 1999).

Para Lindón el texto autobiográfico, la carta, en nuestro caso, es “significativa socialmente”. Lo que a primera vista reviste la apariencia de algo en sumo individual, es social por dos condiciones, primero, para ser comunicado utiliza el lenguaje; pues todo lenguaje es lenguaje socializado. Segundo, porque nos permite acceder a lo que es significativo para el grupo. Es decir, lo que se elige para ser contado es, precisamente, aquello que está cargado de sentido para los demás.

Por último, nos parece necesario identificar un tercer rasgo característico de estas narraciones: son significativas socialmente. La estructuración narrativa hace que lo experiencial pueda ser comprendido por el “otro” (el investigador). [...] el acto de colocar la experiencia en el lenguaje la hace perder lo individual y privado para transformarla en “singular”. Así, el relato autobiográfico no sólo es de tipo experiencial, sino también significativo socialmente, ya que cada experiencia seleccionada ha sido traducida a un contexto sociocultural gracias al lenguaje. La narración autobiográfica no es para indagar en la parte íntima de una vida, sino para acceder a un discurso construido en un contexto de significado, objetivado en el lenguaje, [...] Se trata de un discurso construido sobre un conjunto de “saberes compartidos”. En esta concepción de lo biográfico el individuo sólo cabe como expresión singular de lo social. (Lindón, 1999).

Inclusive en los texto autobiográficos nos importa lo que no ocurrió y, agregaría yo, lo que no ha ocurrido, lo que comparta lo que ocurrió o lo que está por acontecer, (no individual, sino social); si el que escribe lo da como posible, es porque así lo percibe, ha sido provisto como tal por el horizonte de familiaridad sensible; piénsese aquí en el tercer a priori de la vida social de Simmel, a mi entender, cuando el hombre actúa sobre el presente mediante ese rol que implica esa parcialidad de su socialización, lo hace pensando en su futuro sobre la base sólida de que efectivamente sus aspiraciones serán satisfechas; tercer a priori, en mis propias palabras, actuando hoy pensando en mañana. El narrador no pretende decir la verdad, no pretende mentir, el narrador está dando cuenta de su habitus. Una carta escrita sobre la base de lo que puede pasar, dicho sea de paso, tiene puesto el énfasis en el tercer a priori o en el nivel emocional del habitus, sin embargo da cuenta de los otros dos niveles, pues todo el relato está delineado por el horizonte de familiaridad sensible, esto es, da cuenta de un esquema de percepción, el nivel cognitivo, del nivel conativo da cuenta aquello a lo que en la ficción interna del relato hace el escritor; durante la escritura de la carta pues, el que escribe se ve obligado a pensar y repensar su lugar en el mundo; “si el narrador inserta en su relato una vivencia que no ocurrió en su trayectoria, seguramente que esa experiencia era posible en el contexto sociocultural en el que se posicionó, que es la meta del investigador antes que la individualidad”, (Lindón, 1999). Y esto último es central para nosotros; nuestras niñas no escribieron de su pasado, sino que escribiendo con base en el pasado proyectaron una perspectiva de futuro; la carta está dirigida a ellas mismas, la están escribiendo ahora, a los 9 “o” 10 para un yo del futuro, un yo que tiene 25.

Ese acto de volver a pensar la propia historia evidentemente es un proceso realizado desde el presente, aunque sabemos que es un presente en el que se ha sedimentado toda una biografía, que además es parte de una sociedad. Es un presente que siempre contiene al pasado. Así, el pasado es relatado con referencia a las condiciones actuales de la existencia, aunque también con relación a esquemas incorporados en otros momentos; por eso decimos que el narrador vuelve a pensar su biografía, vuelve a pensar lo ocurrido con relación a esquemas cognoscitivos incorporados con posterioridad a los eventos narrados, pero anteriores al presente, (Lindón, 1999).

En este sentido, de acuerdo con Lindón, por parte del escritor, el acto autobiográfico tiene que ver con la construcción de un discurso de sociedad y de su lugar en él. Es un acto prescriptivo. Implica la construcción de sentido. En el confluyen todos los tiempos sociales. Como producto, el texto es síntesis. Y como síntesis, productora de sentido. Para Lindón, también, la potencia del texto autobiográfico está, precisamente, en lo que en él hay de futuro. Tiende a mostrar lo que aún no ocurre, esto es, a la sociedad en movimiento, siendo, en proceso. Toda vez que muestra “[...] ese presente que todavía no ocurre pero que encuentra en ese nivel consciente dado por la narración, toda la potencialidad para concretarse en la próxima acción, en la acción que todavía no se ejecuta”, (Lindón, 1999). El relato pues, de acuerdo con Lindón, es fuente material empírica dónde consultar sobre los procesos de socialización, dado que refieren a la “incorporación de nuevo conocimiento ordinario con el que ve (interpreta) el mundo”, (Lindón, 1999). La sociedad, además, queda expuesta el en relato autobiográfico por ser

un ejercicio de armonización interna. Dice Lindón que la necesidad de presentarse ante los demás como una personalidad única es la responsable de esto: “lo que solo puede resultar de esa reconstrucción de la identidad que se produce en la narración del “quién soy”, ya que en el registro de las experiencias vividas es donde no somos únicos”, (Lindón, 1999). A propósito de la unicidad, recuérdese a Simmel en su segundo a priori. Pues bien, el texto autobiográfico también permite al autor mostrarse desde el individuo socializado, como si todo él lo fuera; por esto, por así decirlo, es mi opinión, los elementos estructurales y estructurantes salen a la superficie y son visibles para el investigador, si se quiere, tras un proceso de depuración, en su expresión más pura. Dice Lindón:

[...] el individuo busca construirse a sí mismo sin contradicciones, pero lo relevante es que cada individuo casi siempre es capaz de construir más de una identidad de sí mismo de tipo monolítico, por toda la heterogeneidad que lleva consigo, y así podrá intercambiarlas -e incluso, negociarlas con sus “otros”-a lo largo del tiempo, (Lindón, 1999).

Volviendo a las técnicas interactivas, descriptivas, histórico-narrativas, para los fines de nuestros ejercicios de investigación desde la perspectiva relacional, en términos de la dimensión corpóreo-afectiva de las relaciones sociales, la escritura de cartas nos permite la desestructuración y reconstrucción de la vida relacional afectiva de las niñas desde sus propias narraciones literarias y no desde otras formas de construir los datos. Y esto porque coincidimos con Virginia Trevignani y Karina Videgain (2016), en la idea de que: “[...] Resulta útil para recolectar información; segundo, [...] resulta un componente ineludible en la proyección de otras realidades posibles; los cuentos permiten acceder a la descripción no sólo de “cómo funciona el mundo”, sino también de “cómo debería funcionar”. En suma, la literatura creada por las niñas está cargada de los sentidos que ellas les atribuyen a sus vidas; sus esperanzas e ilusiones y, en consecuencia, nos permite acceder a los procesos de racionalización social por medio del cual han incorporado socialmente emociones en relación con cosas, comportamientos y circunstancias y, al contrario, cosas, comportamientos y circunstancias en relación con emociones. Es decir, sus relatos nos ayudan a reconocer los elementos estructurantes presentes en ellas y la forma en que ellas pretenden estructurar sus propias vidas. En otras palabras, nos permiten asomarnos a la forma en que han sido afectadas en el proceso de socialización al tiempo que nos permite acercarnos a la forma en que ellas pretenden afectar al mundo social del que hacen parte.

Es de anotar que el relato ficcional del cual echaremos mano para la construcción de los datos no es el cuento sino el texto epistolar. Se trata de cartas que ellas se escriben a ellas mismas. El ejercicio ficcional se realizó en el contexto de las clases de ética de los estudiantes del grado 4C° de la Institución Educativa La Paz de Apartadó. El tema de las clases estuvo orientado hacia la construcción del proyecto de vida. Los estudiantes estuvieron en varias sesiones trabajando sobre la importancia de tener objetivos y metas claras en la vida. Luego de agotado el tema se les pidió que cada uno le escribiera una

carta a su yo del futuro; la ficción en la que está montado el ejercicio consiste en que para cuando el “yo” del futuro reciba la carta tendría entre veinticinco y treinta años, es decir, quince o veinte años después de haberse escrito la misiva. A los estudiantes se les pidió que les preguntaran a sus yo del futuro por cómo les iba en la vida: si habían logrado estudiar lo que querían, si tenían los hijos que habían proyectado tener, si tener hijos en el futuro era el deseo del escribiente; se trataba de saber qué tanto de los deseos estaban cumplidos, si se había casado con la pareja soñada, si vivía en la casa soñada, en el barrio soñado, en el país soñado, entre otros; eso sí, siendo lo más descriptivos y precisos posibles en las descripciones. En otro ejercicio ellos debían imaginar que tenían treinta o veinticinco años y escribirle una carta al estudiante de diez o nueve años que eran en el momento de la escritura de la carta. En esta ocasión el “yo” adulto debía advertir al “yo” niño y exhortarlo sobre lo que debía hacer y sobre lo que no debía hacer para alcanzar sus sueños.

Nos hemos inclinado por el género epistolar porque entre los más géneros de la literatura es este el que tiene una mayor carga de autoreferenciación y, en consecuencia, su ficción muestra la realidad tal y como la perciben los escribientes. En términos de la autorreferenciación queremos resaltar lo que a propósito dicen Virginia Trevignani y Karina Videgain, a saber:

Además, teniendo en cuenta que se trata de cuentos escritos por niños pobres, socializados en esquemas culturales donde el lenguaje se halla más vinculado con la experiencia que con la introspección, tal escritura supone un acto de creación de sentidos en el cual desempeña un papel determinante la historia de vida del propio sujeto; a ello se agrega el componente ficcional y la obligatoriedad de construir un relato bajo ciertos cánones de escritura, (Ariza, 2016).

De lo anterior cabe resaltar que el **lenguaje vinculado con la experiencia supone un acto de creación de sentido**. No traemos el resto de la cita para descartarla ni para controvertirla. De lo que se trata aquí es de señalar el carácter central del sujeto en su propio relato. Se trata pues de relatarse así mismo en el marco de las determinaciones múltiples en las cuales se está contenido. Pues durante la construcción de la ficción es ineludible no contemplar las posibilidades y limitaciones que el autor percibe de su posicionamiento al interior de un mundo social en el cual el sentido del relato y de la propia experiencia está tanto en la conciencia de las circunstancias de su existencia como del lugar que percibe está separado para él en el mundo. Siendo pues el marco de sentido dado por la percepción del lugar que está apartado para sí y percibido desde las circunstancias contingentes.

Las cartas escritas al “yo” desde distintas temporalidades ficcionales suponen un proceso de proyección desde los aprendizajes adquiridos en las instituciones que entran en entrecruzamiento en el individuo y que son las encargadas de enseñar a sentir: la familia, la escuela, la iglesia; otros círculos de pertenencia, las compañeras de estudio, las amigas del barrio, las del club del que se es miembro. De acuerdo con Virginia Trevignani y Karina

Videgain, (2016), la literatura creada por los niños nos permite “reconstruir el proceso emocional que tiene lugar en las instituciones de socialización y que a la vez nos permite conocer las reglas del sentir implícitas en cada dominio institucional”, (Ariza, 2016). De esta manera podemos llegar a visualizar qué se permite sentir con relación a qué; en suma, la racionalización de las emociones.

En suma, desde la investigación cualitativa hemos usado metodologías, técnicas y herramientas para recabar información con los estudiantes al tiempo que hemos tenido la intención de que los resultados parciales de nuestros ejercicios de investigación afecten sus vidas, es decir, alteren sus esquemas de percepción y por ende la manera en que sienten y piensan.

De entre las metodologías bajo el espectro de la sociología, al igual que la etnografía y la autoetnografía, las más buscan: estudiar y entender un entorno, un grupo o un problema social. Sin embargo podemos afirmar que hicimos autoetnografía toda vez que “La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (gráficamente) la experiencia personal (*auto*) para comprender la experiencia cultural (*etno*)”, (Carolyn Ellis, 2011). Gran parte del trabajo que hicimos para producir los datos en los ejercicios de investigación que se hicieron con los estudiantes de 4C de la Institución Educativa La Paz de Apartadó, se le puede ubicar al interior de la autoetnografía, además, toda una vez que:

La autoetnografía tiene sus raíces en las investigaciones cualitativas, específicamente en la rama de la etnografía. Como cualquier investigación cualitativa, parte de premisa epistemológica de que la realidad y las ciencias son interpretadas por seres humanos. Se concentra en explicar algún fenómeno y sus interacciones aparte de números y estadísticas, con el énfasis en la cualidad en vez de la cantidad de los datos. Le provee a los lectores la cara humana del fenómeno y no solamente la estadística del fenómeno. Se usan los métodos que se utilizan en la etnografía para recolectar los datos; es decir, las observaciones, la participación y las entrevistas, (Tilley, 2015).

Durante el ejercicio de investigación, dirigido por la pregunta de ¿Qué significa ser mujer en Apartadó? A los participantes, los 37 estudiantes del grado, se les pidió llevar un diario que, como investigadores de lo social que veníamos siendo, íbamos a llamar *Diario de campo*, en él, por el período de dos semanas íbamos a registrar al cabo de cada día, todo cuanto recordábamos haber hecho, también, íbamos a registrar lo que habíamos visto hacer a un miembro femenino de la familia, la madre, o la tía, o la hermana, o cualquier persona con la cual tuviéramos contacto permanente, eso sí, siempre y cuando esta fuese mujer. Además de registrar las actividades, cada participante del ejercicio de investigación debía analizar la información registrada al trasluz de la idea de lo que significaba ser mujer en Apartadó, acuñamos en el aula de clases: “ser mujer en Apartadó tiene que ver con la crianza, el cuidado de edificios y su propio cuerpo”. La palabra clave del enunciado era la expresión *cuidado*. Además del diario de campo, los estudiantes entrevistaron a una

mujer cualquiera, a esa persona debían hacerle dos preguntas que venían siendo la mismas ¿Cuándo una niña se hace mujer? O ¿qué diferencia hay entre una niña y una mujer? Eso sí, bajo la salvedad de que no nos importaba lo referido a la maduración de los órganos sexuales y/o al iniciación de una vida sexual activa, sino lo relativo a las cosas que una mujer debe hacer y saber hacer que una niña, en todo caso, no sabe, ni sabe hacer. Del mismo modo queríamos saber qué estaba permitido sentir a una mujer que no estaba permitido sentir a una niña. De esta manera estábamos cumpliendo con varias características de la autoetnografía, a saber:

Con la autoetnografía incluyo los datos que surgen de mi propia reflexividad e introspección como investigadora. Se puede dar como una narrativa personal de la investigadora, pero combinada con una etnografía la investigadora examina cómo ella da sentido a la situación al mismo tiempo que trata de entenderla desde la perspectiva del individuo o grupo estudiado, (Tilley, 2015).

Y todo posible en la medida en que los estudiantes se asumieron así mismo como investigadores al tiempo que sujetos de investigación. Es decir, había una conciencia de estar afuera como observador, pero también de estar dentro como el que analiza los datos sensibles de ser analizados que iba produciendo, siempre incluyéndose, pues analizaba sus propias pautas de conducta. Una de las razones por las cuales podemos afirmar que hicimos autoetnografía es porque, como señalamos de manera implícita arriba, estábamos analizando eventos, prácticas o una circunstancia dentro del espectro de la vida de los investigadores, como lo señala Tilley, “como investigadora, la autoetnografía me permite examinar un evento, una práctica o una circunstancia dentro de mi propia vida”, (Tilley, 2015).

Amén de lo anterior, hay que señalar que es relativo a la autoetnografía el carácter evocativo. Es importante señalar esto toda vez que se comprende que el recordar es en sí un ejercicio sintético, analítico y discriminador. La persona no recuerda indistintamente, sino que recuerda lo que es significativo para él, es decir, lo que tiene en sí sentido, lo que le da sentido a la realidad, lo que está cargado de una carga emocional que lo llena de relevancia frente a otros hechos, es decir; lo irrelevante no es dejado de lado así nada más, lo es debido a que no está inscrito al interior del marco de sentido del que vive:

Como método, autoetnografía combina características de *auto* biografía y *etnografía*. Al escribir una *autobiografía*, un autor escribe retroactiva y selectivamente sobre experiencias pasadas. Por lo general, el autor no vive estas experiencias únicamente para hacerlas parte de un documento publicado; más bien, estas experiencias se ensamblan en retrospectiva [...], (Carolyn, 2011).

Huelga agregar, además, que el ejercicio autoetnográfico estuvo siempre en conversación con material producido por otros investigadores, al respecto podemos citar, por ejemplo, el reporte de la investigación publicada en el periódico El Espectador el 3 de diciembre de 2018, intitulado ¿Por qué ingresan menos mujeres a la Nacho? Hecho por Cindy Caro

Cárdenas, que concluyera, entre otras, que las mujeres tienen mal desempeño en el examen de admisión debido a que:

[...]durante el período de socialización en la primera infancia, cuando las habilidades se desarrollan, lo que se estimula a los chicos no es lo mismo que a las chicas. A los hombres se les dice que jueguen fútbol o monten bicicleta, lo que está asociado con el reconocimiento espacial, mientras a las chicas se les estimula las áreas del cuidado, (Monsalve, 2018).

Sin dejar de anotar, dicho sea de paso, que estas contrastaciones tenían por objeto al tiempo que de nutrir a los investigadores de masa crítica desde donde interrogar a la realidad, dotar de sentido y fundamentación la pregunta de investigación, también, mostrar al objeto de investigación no como se presenta en la realidad sino en su complejidad, una vez que coincidimos con Jaime Osorio,(2005) en que “como ocurre con muchos fenómenos físicos, la superficie muchas veces nos presentan los fenómenos al revés de cómo son”, (Osorio, 2005). Y por como son no referimos a su carácter de naturaleza segunda, es decir, aprendida. No como se presenta lo femenino en contraste con lo masculino, como naturaleza en sí, es decir, como primera naturaleza, esto es, a secas anatómico-fisiológico. Y con esto buscábamos, además, provocar en los investigadores nóveles un extrañamiento ante el objeto de investigación, una desnaturalización de este. En consecuencia, los estudiantes respondieron al estímulo intercambiando impresiones entre sí, los unos les leían a los otros sus apuntes e inscripciones en el diario de campo y sus respectivos análisis, nutriéndose mutuamente e iluminándose entre sí; y, de esta manera estábamos cumpliendo con la premisa de la etnoetnografía que sugiere:

Los autoetnógrafos no solo deben usar sus herramientas metodológicas y literatura de investigación para analizar la experiencia, sino que también deben considerar formas en que otros pueden experimentar epifanías similares; deben usar la experiencia personal para ilustrar las facetas de la experiencia cultural y, al hacerlo, hacer que las características de una cultura sean familiares para los de adentro y los de afuera. Para lograr esto, podría requerir comparar y contrastar la experiencia personal con la investigación existente, [...]entrevistar a miembros culturales [...] y / o examinar artefactos culturales relevantes. [...], (Carolyn, 2011).

A lo anterior expusimos a nuestros estudiantes. El ejercicio de investigación compartió un permanente autoanálisis, una permanente confrontación con fuentes secundarias, con las experiencias referidas por otras personas y les permitió a nuestros estudiantes sacar sus propias conclusiones. A propósito de lo cual, al cabo del ejercicio los estudiantes concluyeron que ser mujer en Apartadó estaba en estrecha relación con el cuidado de edificios, el autocuidado del cuerpo y la crianza. Lo que las remitió a la idea de que la feminidad es el resultado de un proceso de formación; es decir, de educación. En este sentido las niñas y los niños lograron desnaturalizar lo femenino y lo masculino; lograron comprender que, si esto es resultado y productor de relaciones sociales de género, en consecuencia, es susceptible de modificación con arreglo a los propios deseos de

realización. Esta nueva consciencia afectó la forma en que las niñas y los niños se relacionaban en las clases de deportes, por ejemplo, ya las niñas no exigían un balón para practicar fútbol de salón y otro para los niños. En adelante empezaron a jugar de manera mixta. Y, de esta forma, este deporte dejó de ser dominio exclusivo de los niños. En sus hogares las niñas empezaron a pedirle a sus padres que participaran de las labores domésticas y que ayudaran a sus madres, si estas así lo requerían, con el cuidado de los niños.

7. A manera de conclusión

No deja la realidad de insistir en las determinaciones estructurales. El pasado 25 de noviembre del año corriente de 2019, mi hermano menor, de 22 años, estudiante de derecho en la Universidad Tecnológica del Chocó, concluyó su participación en los juegos nacionales celebrados en Cartagena, alzándose en la final de los 400 metros planos con un honroso 6 puesto; mi hijo mayor, de 10 años, este pasado 12 de diciembre, se levantó campeón en el torneo local en Apartadó, con su equipo de futbol Manchester. Lo que a todas luces se muestra como un triunfo a cecas para la carrera atlética de mi hermano y para la formación deportiva de mi hijo; para mí está matizada por la sensación de que sin darnos cuenta estamos reproduciendo prácticas sociales que ponen al hombre negro en

un lugar y no en otro al interior de la división social del trabajo en Colombia. El llamado del sociólogo, a mi entender, está en problematizar lo que para otros no reviste la apariencia de ser problema. Por fortuna para cada área de interés sociológico existe una manera de orientar la mirada que permite al sociólogo ver lo que no podría verse ni desde el sentido común ni desde otras formas sociológicas de preguntarle a la realidad. Huelga rescatar la postura ontológica de Simmel y la propuesta teórica de Bourdieu, para la construcción de este tipo de problemas sociológicos. Con ellos podemos identificar varias áreas oscuras impenetrables a otros y, en ocasiones, hasta simplemente imperceptibles. A propósito de lo cual vale la pena traer a cuento lo que está pasando con las manifestaciones públicas al interior del adelantado paro nacional en que se haya nuestra ciudadanía, por ejemplo, con las feministas y su ya famosa campaña que podemos intitular “El violador eres tú”; a estas legítimas reclamaciones de la mujer se les escapa de foco áreas del comportamiento social que para nosotros son imperantes iluminar y señalar a la hora de explicar la manera en que hombres y mujeres se relacionan al interior de formas sociales prescritas. La postura que hemos rescatado lo permite. Podríamos con ella mostrar cómo el patriarcado podría no ser responsable unilateral y unidimensional de la dominación del hombre sobre la mujer. Desde aquí puede preguntarse sobre la manera en que la mujer participa de manera no intencionada y cómplice en la reproducción de prácticas patriarcales, por ejemplo y, volviendo al caso de mis familiares, como los negros incurren en prácticas sociales que contribuyen en la preservación de las condiciones sociales que lo colocan en un lugar al interior del sistema.

Son estos frentes de trabajo poco explorados. Son frentes de trabajo que implican descentrar la mirada de las determinaciones estructurales. Son frentes de trabajo que pueden sacarnos del lugar común que pretende explicar la inequidad entre personas de diferentes grupos nacionales con *la máxima de que el racismo en Colombia es estructural*, por ejemplo, y que no nos permite ver en ello lo que los colectivos nacionales diferenciados en términos raciales tenemos de responsabilidad.

8. Bibliografía

- Arias, M. (21 de 11 de 2019). *Técnicas interactivas para la investigación social*. Obtenido de Academia:
https://www.academia.edu/7779622/T%C3%A9cnicas_Interactivas_para_la_Investigaci%C3%B3n_Social_Cualitativa
- Ariza, M. (2016). Explorando emociones en cuentos escritos por los niños sobre la escuela, a familia y el barrio. En V. T. Videgain, *Emociones, afecto y sociología, Dialogos desde la investigación social y la interdisciplina* (pág. 588). México : UNAM.
- Cantó, N. (2015). *Revisando los a priori de la vida social. La actualidad de la vida sociológica de Georg Simmel*. Catalunya: Universidad de Uberta de Catalunya.
- Carolyn Ellis, T. E. (2011). Autoetnografía: una visión general . *Forum: qualitative social research sozialforschung*, 12.
- Fernández, M. (24 de 11 de 2019). *Sociología aplicada* . Obtenido de ResearchGate:
https://www.researchgate.net › 5017422_La_Sociologia_Aplicada

- Guzmán, L. (23 de 11 de 2019). *Escuela de trabajo social* . Obtenido de Las fuentes secundarias : [s.ucr.ac.cr/binarios/docente/pd-000169.pdf](https://www.ucr.ac.cr/binarios/docente/pd-000169.pdf)
- Jorge Galindo, P. C. (11 de 11 de 2019). *Academia*. Obtenido de Academia: https://www.academia.edu/35855294/4._HABITUS_UNA_ESTRATEGIA_TE%93RICO-METODOL%93GICA_PARA_LA_INVESTIGACION_DEL_CUERPO_Y_LA_AFECTIVIDAD
- Laura Díaz, U. T.-G.-H. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Elsevier*, 162-167.
- Lewkow, L. (2017). Aproximación a la teoría sociológica de Georg Simmel en Uber Soziale Differenzierung. *Miríada* , 203-219.
- Lindón, A. (1999). Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social . *Economía, Sociedad y Territorio* , 295-310.
- Monsalve, M. (3 de Diciembre de 2018). *¿Por qué ingresan menos mujeres a la Nacho?* Obtenido de El Espectador : <https://www.elespectador.com/noticias/ciencia/por-que-ingresan-menos-mujeres-la-nacho-articulo-827105>
- Osorio, J. (2005). *Fundamentos del análisis social, La realidad social y su conocimiento* . México : Fondo De Cultura Económica .
- Redacción. (4 de 11 de 2019). *El Espectador*. Obtenido de El Espectador: <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/abierta-votacion-para-afrocolombianos-de-la-decada-y-postulacion-del-2019-articulo-885678>
- Sabido, G. Z. (2014). Sociología: estudios sobre las formas de socialización. En G. Simmel, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* (pág. 94). México: FCE.
- Sabido, O. (2012). Otros sentidos del sentido. En O. Sabido, *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica* (pág. 251). Madrid: Ediciones sequitur.
- Sabido, O. (2017). Georg Simmel y los sentidos: una sociología de la percepción. *Revista Mexicana de sociología*, 28.
- Simmel, G. (1986). *Sociología 1, Estudios sobre las formas de la socialización* . Madrid: Alianza Editorial .
- Simmel, G. (1986). *Sociología, Estudios sobre las formas de socialización* . Madrid : Alianza Editores .
- Simmel, G. (2014). *Sociología: estudio*. Mexico FCE: Fondo de cultura Económica .
- Simmel, G. (2017). *Sobre la diferenciación social, investigaciones sociológicas y psicológicas* . Barcelona : Gedisa Editorial .
- Simmel, G. (2 de 11 de 2019). *Academia*. Obtenido de Simmel Sociología de la comida : https://www.academia.edu/8201650/Simmel_Sociologia_de_la_comida

Tilley, G. (2015). La uatoetnografía crítica y el SELF vulnerable como investigadora . *Astrolabio* , 273-289.

Valdivia, G. C. (2017). *Aprendizaje basado en proyectos* . Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú .

Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa* . Barcelona : Gedisa Editorial .