

La contribución del estudio del cuerpo y las emociones a las teorías sociológicas de la acción (vs. los estudios culturales)

*Patricia Gaytán Sánchez*¹

RESUMEN

Este trabajo propone algunos problemas y líneas de trabajo para la constitución de una teoría de la acción que desde la sociología incorpore los estudios sobre el cuerpo y las emociones. Explora las afirmaciones de una ausencia notable del tratamiento del cuerpo y las emociones en la teoría sociológica clásica, introduciendo en la discusión los aportes ignorados de la sociología de Ferdinand Tönnies. También cuestiona la pertinencia de los marcos conceptuales de los llamados “estudios culturales” para la investigación sociológica. Asimismo, aborda algunos problemas persistentes en la consideración del cuerpo y las emociones desde las teorías de la acción, proponiendo algunas vías para su superación.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, emociones, estudios culturales, ferdinand tönnies, teorías de la acción, interaccionismo simbólico.

ABSTRACT

This article poses some problems and outlines working premises for creating an action theory that, based in sociology, would incorporate the study of the body and the emotions. It explores a noticeable absence of observations about the body and the emotions in classical sociological theory, introducing the heretofore ignored contributions of the sociology of Ferdinand Tönnies into the discussion. It also questions the pertinence of the conceptual frameworks of what has been called “cultural studies” for sociological research, and deals with some ongoing problems in how the body and emotions are considered from the point of view of action theories, proposing ways to overcome them.

KEY WORDS: body, emotions, cultural studies, Ferdinand Tönnies, action theories, symbolic interactionism.

¹ Profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Correo electrónico: pattygaytan@yahoo.com.mx



CUERPO Y EMOCIONES Y TEORÍA SOCIOLOGICA CLÁSICA

*¿ESTÁN VERDADERAMENTE AUSENTES EN LOS CLÁSICOS
EL CUERPO Y LAS EMOCIONES?*

La aseveración de que la teoría sociológica clásica ignoró sistemáticamente el tratamiento del cuerpo y las emociones como parte importante de la aproximación a su objeto se ha convertido en un lugar común. Autores como Bryan Turner (1994), A. Synnot (1992) y Fernando García Selgas (1994), entre otros, se suman a la opinión de que existe una ausencia notable en el estudio y conceptualización del cuerpo y las emociones en los trabajos de los primeros sociólogos, y que la causa principal de este olvido se debe a la incorporación implícita del supuesto cartesiano que establece una dualidad constitutiva de todo sujeto que distingue entre mente y cuerpo. De la misma forma, una premisa racionalista se ha vinculado al desdén de las emociones como variable explicativa de los primeros problemas que abordó la sociología: la creencia de que las emociones son elementos subjetivos, irracionales y aleatorios las habría sacado definitivamente del terreno sociológico desde un enfoque positivista ortodoxo.

Desde este supuesto, se deduce una jerarquía en la que la esencia humana radica en la mente, en donde se concentra la identidad, la voluntad, el raciocinio, el sujeto; el alma está atrapada en un cuerpo

que resulta secundario, que sólo es el vehículo, el instrumento, el animal que requiere ser controlado por la mente y la voluntad racional. De tal forma, la importancia del cuerpo para la explicación de los hechos sociales podría entenderse nulificada.

Las afirmaciones de los estudiosos del cuerpo que siguen esta argumentación para explicar el “olvido” sociológico del cuerpo en los clásicos pueden encontrar un sustento parcial en trabajos de Durkheim como *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales* (1970), o *La educación moral* (2002):

El *Homo duplex* que Durkheim asume como parte de una vieja herencia filosófico-cristiana y que él reconoce –citando a Pascal, de que el hombre es a la vez ángel y bestia– es un ser escindido, desgarrado, que sólo puede fundar su unidad al precio de una represión de una parte sobre la otra. Así, sólo es posible pensar conceptualmente desprendiéndose de la experiencia y al hacerlo es necesario aceptar la vida colectiva, pues sólo en ella se puede crear el pensamiento conceptual. Lo mismo ocurre con la oposición entre el placer individual y el deber moral impersonal. Es preciso renunciar a una parte del placer para cumplir el deber. A través de cada uno de estos actos lo exterior-social (colectivo) se va interiorizando en lo individual-particular y lo va formando, ejerciendo un acto de violencia y represión dentro de nuestro interior (Farfán, 2005: 360).

De tal manera que la sociedad es posible gracias a la presencia colectiva que supone una progresiva represión de los instintos y un control corporal en donde la mente gobierna sobre el cuerpo, sin lo cual sería imposible entendernos como seres sociales. “Mediante la actividad moral el hombre se desprende de sí mismo y se liga a otros” (Farfán, 2005: 360):

La *sensación* es la parte sustancial del individuo formado por sus apetitos, sus deseos, sus impulsos, en suma, todo aquello que hace del hombre un animal y que apunta sólo a su satisfacción. Es, pues, la parte insociable que opone el hombre al hombre y que hace de él un ser egoísta, pues sólo piensa en la satisfacción personal de sus deseos, que son meramente instintivos. La *razón* es el componente que representa el pensamiento conceptual y la actividad moral (Farfán, 2005: 359).

Sin embargo, la presencia del cuerpo en estas aproximaciones no resulta secundaria ni irrelevante: al ser el obstáculo principal que el ser humano tiene que vencer para vincularse con los demás,

el cuerpo adquiere una connotación negativa que va a prevalecer en otras teorías sociológicas (como en la de Elias, 1994) como el reto principal para las sociedades que atraviesan procesos civilizatorios modernizantes. De esta forma, más que afirmar que la presencia del dualismo cartesiano en la sociología implicó un desdén en el estudio del cuerpo, sería más preciso establecer que su presencia tiene una connotación negativa y que está, además, vinculado de la misma manera a las emociones como un componente instintivo, inesperado y salvaje, biológicamente determinado, que debe ser sometido a un control racional por medio de la actitud moral. Es decir, no es que Durkheim haya ignorado el estudio del cuerpo, más bien, tal vez no lo abordó como hoy en día quisiéramos que lo hubiera hecho. Lo cual es fácil de explicar si establecemos, como Marcel Mauss tuvo la claridad de hacerlo en su trabajo de 1938, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de Moi” (Mauss, 1950), que lo que está detrás de esta concepción dual durkheimiana no es más que la extrapolación etnocéntrica de una creencia culturalmente circunscrita a la tradición judeo-cristiana del cuerpo, que sesga la percepción de la realidad social del sociólogo francés (Farfán, 2005: 359), convirtiendo una creencia generalizada en parte de la explicación sociológica.

Por estas razones, e independientemente del sustento parcial con el que puedan contar las afirmaciones de una ausencia notable del cuerpo y las emociones en la teoría sociológica clásica, éstas no pueden ser tomadas en un sentido absoluto ya que, como argumentaré a continuación, existe una presencia de estos temas en los trabajos de los clásicos de la sociología que ha sido, con frecuencia, obviada por quienes han realizado los sucesivos recuentos históricos de la sociología del cuerpo y las emociones. Y es preciso desentrañar esta controversia porque de ella se deriva otra de mayor trascendencia para la sociología, que se relaciona con la pertinencia de los marcos conceptuales que hoy en día se incorporan al estudio de dichos temas.

Bryan S. Turner hace un recuento bastante general y apresurado de los clásicos al afirmar que mientras la antropología se interesó desde muy temprano en el estudio del cuerpo y su importancia para la vida social (con sus primeras teorías sobre el ritual, la

cosmología y la estructura social), la sociología fracasó en generar una auténtica teoría del cuerpo en el siglo XIX:

[...] la sociología clásica, con las figuras de Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim y Karl Mannheim, se preocupó de las similitudes entre las sociedades industriales capitalistas más que de las diferencias entre los seres humanos a lo largo de largos periodos evolutivos. En resumen, la sociología hizo una pregunta precisa y específica: ¿cuáles son las características definitorias de la sociedad urbana industrial? Si la sociología hiciera una pregunta más general, filosófica, podría haber sido: ¿cómo puede la humanidad sobrevivir a dicho entorno problemático, extraño y anómalo? (Turner, 1994: 15-16).

A pesar de que esta cita puede ser parcialmente acertada, una vez más no puede ser entendida en un sentido absoluto, al menos no como evidencia que sirva como base para sustentar la idea de que los clásicos de la sociología obviaron el cuerpo. Bastará con echar un vistazo a los trabajos de algunas de las figuras que menciona dentro de los clásicos para mostrar lo contrario. Haciendo una consideración que los engloba a todos ellos, Chris Shilling (2001) sostiene que los clásicos de la sociología aportan al estudio del cuerpo y las emociones algo que se encuentra implícito en sus teorías, pero proviene de un sustrato superior a ellas:

Conceptos centrales de los escritos sociológicos sobre la modernidad tales como egoísmo, fatalismo y la actitud de indiferencia fueron influyentes debido a que reflejaron las propias percepciones de los teóricos con respecto al mundo social, y porque capturaron una parte de la experiencia representativa y los valores de una época (Dawe, 1973). Cuando los sociólogos hoy en día regresan a los escritos clásicos se debe a que creen que aún reflejan aspectos de nuestra experiencia vivida y viviente (Dawe, 1979: 410, citado en Shilling, 2001: 331. La traducción es mía).

Por otro lado y siendo más específicos, podemos identificar la presencia del cuerpo en los trabajos de Durkheim con sólo detenernos un poco en *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicado por primera vez en 1912, en donde identifica la importancia del cuerpo para el ritual, la identidad social y, sobre todo, para la generación misma de la vida colectiva en la medida en que es el cuerpo el medio que permite crear una energía sagrada, que se

constata en la existencia de las prohibiciones religiosas e imperativos en torno al cuerpo:

El significado de esta energía para Durkheim es que su experiencia permite a los individuos trascender sus impulsos auto orientados y [sus] disposiciones, y reconocer a otros participantes en la vida colectiva [...]. La energía sagrada, en otras palabras, crea un espacio para la vida social en la cual los grupos pueden convertirse en conscientes de ellos mismos (Shilling, 2001: 333).

Este mecanismo, que ha sido especialmente estudiado por Hans Joas (2000), como el proceso que explica el surgimiento de los valores y las normas sociales, consiste en momentos particulares de éxtasis religioso que corresponden a una efervescencia o energía colectiva, que Durkheim describe como experiencias de autotranscendencia y tiene, entre otras funciones, la de renovación de los lazos colectivos, es decir, el reforzamiento de la cohesión social. Además de la importancia del cuerpo como sistema clasificatorio (en la existencia de los tótems sexuales o en el papel de la edad en el rito), Durkheim identifica la importancia de los tatuajes como símbolos de identidad grupal y personal, particularmente en el origen del culto al individuo (Shilling, 2001), y el vínculo material inmediato entre lo sagrado y lo profano, en la medida en que la experimentación del dolor es capaz de establecer esta conexión. A pesar de la distinción entre alma y cuerpo, algunas de las partes corporales son consideradas sagradas en algunas sociedades simples:

Se podrían señalar otros tejidos orgánicos que, en diversos grados, manifiestan propiedades análogas: tales son las patillas, el prepucio, la grasa del hígado, etcétera. Pero es inútil multiplicar los ejemplos. Los que preceden son suficientes para probar que existe en el hombre algo que lo distingue de lo profano y que posee una etiqueta religiosa; en otros términos, el organismo humano oculta en sus profundidades un principio sagrado que, en circunstancias determinadas, aflora ostensiblemente (Durkheim, 1991: 142).

El cuerpo humano es reconocido por Durkheim, de acuerdo con Shiling, como un lugar primario de lo social, es decir, “una fuente del simbolismo de las formas a través de las cuales la vida es expresada” (Shilling, 2001: 333); y de esta forma es doblemente un medio de constitución de lo social:

[Durkheim] argumenta que la imagen impresa en la piel es de hecho, y por ende, el más importante modo de representación que existe. Esto se debe a que los cuerpos comparten una vida común, que los lleva frecuentemente, casi instintivamente, a pintarse a sí mismos o a imprimir imágenes sobre sus cuerpos que les recuerdan esta vida (Shilling, 2001: 333. La traducción es mía).

Por otro lado, cabe enfatizar que en todo el análisis que hace Durkheim de la vida religiosa en sus formas elementales las emociones están indisolublemente presentes de manera fundamental en la constitución y situación de lo social, así como en la experiencia colectiva:

Así, en tanto Durkheim sintió que había descubierto las bases primarias de la solidaridad social, teóricos posteriores reconocieron que había expuesto el conjunto de mecanismos clave –rituales dirigidos a creencias simbolizadas por objetos externos– que guían todo el comportamiento interpersonal. Las emociones, están por lo tanto, íntimamente conectadas con: 1) valores culturales, creencias y normas; 2) objetivación de esos elementos culturales con símbolos externos; 3) rituales que momento a momento refuerzan esas simbolizaciones de la cultura; 4) sincronización rítmica de los movimientos del cuerpo y habla; y 5) sanciones ritualizadas de aquellos que rompen con los dictados de la cultura (Turner y Stets, 2005: 73. La traducción es mía).

Y este vínculo inescindible entre el cuerpo y las emociones es sintomático de la importancia de su tratamiento conjunto para la sociología y, en particular, para la teoría de la acción, que es un interés central en el presente trabajo.

En cuanto a la tradición sociológica alemana, que suponemos abarca a Simmel, Weber y Tönnies a partir de la cita anterior, Bryan S. Turner sostiene que ésta asumió, en general:

[...] que la sociedad industrial podría converger en un orden social racionalizado, burócrata y enajenado, en que la estabilidad de la vida rural quedaría rota por los conflictos de clases, y familia e Iglesia serían gradualmente reemplazadas por instituciones más públicas, racionales e instrumentales. La cuestión del orden ontológico de los actores sociales quedó sumergida, y en lo que tardaron los teóricos clásicos en volver a dichos temas definieron al actor humano en términos de organismo, que en la práctica significó la elección racional de los fines en términos de criterio de utilidad o de valores generales (Turner, 1994: 16).

Esta apreciación se basa en una interpretación que hizo Parsons² de la sociología alemana tomando únicamente en cuenta a Weber, con una lectura muy peculiar de este autor y asimilando a Simmel y a Tönnies a una misma postura, lo cual no deja de estar equivocado para los tres.

En primer lugar, las emociones y el cuerpo están presentes en los trabajos más sociológicos de Simmel, como fuente generadora de lo social (Shilling, 2001 y 2007), al convertirse en el contenido de las interacciones humanas:

Instintos eróticos, religiosos o simplemente sociales, fines de defensa o ataque, de juego o adquisición, de ayuda o enseñanza, e infinitos otros hacen que el hombre se ponga en convivencia, en acción conjunta, en correlación de circunstancias con otros hombres; es decir, que ejerza influencia sobre ellos y a su vez la reciba de ellos. La existencia de estas acciones recíprocas significa que los portadores de aquellos instintos y fines, que los movieron a unirse, se han convertido en una unidad, en una sociedad (Simmel, 1986a: 16).

Y no es gratuita la forma en que inicia esta cita, pues Simmel tenía muy presente el papel que juegan el cuerpo y las emociones no sólo en la constitución de la sociedad sino también en su mantenimiento: “Cuanto sucede en el campo de los continuos contactos físicos y espirituales, las excitaciones mutuas al placer o al dolor, las conversaciones y los silencios, los intereses comunes y antagónicos, es lo que determina que la sociedad sea irrompible” (Simmel, 1986a: 30).

Otros aspectos de la sociología simmeliana vinculados a la sociología del cuerpo y las emociones han sido destacados ya por los trabajos de Shilling (2001 y 2007) y Olga Sabido (2007), como el análisis sociológico de los sentidos y su relación necesaria con las

² Cabe mencionar que Parsons consideraba que las emociones eran un elemento que debía ser contenido por el bien de la sociedad: “Una sociedad debe regular asimismo la expresión afectiva, porque las emociones desenfrenadas constituyen otra fuente de caos. Ciertas emociones son claramente necesarias; por ejemplo, el amor y la lealtad familiar son necesarios para asegurar una población adecuada. Aunque es difícil definir con precisión la línea que divide los niveles de emoción que resultan necesarios y peligrosos, para los funcionalistas estructurales es evidente que un determinado nivel de emotividad puede ser peligroso para el sistema social” (Ritzer, 1993: 115). Tampoco queda lo suficientemente claro hasta qué punto operan entonces las disposiciones de necesidad como modeladoras de tales emociones.

sensaciones de agrado o desagrado que tienen una configuración social:

Allí, Simmel da cuenta de cómo la percepción del otro es fundamentalmente captada por los sentidos; su presencia en el espacio impresiona nuestros sentidos, ya sea la vista o el oído. No obstante, ¿acaso no existe una impresión social en los sentidos? Así, para el Simmel: “La cuestión social no es sólo una cuestión moral, sino también una cuestión nasal” (Simmel, 1986a: 687). ¿Por qué hay olores que no podemos soportar?; ¿acaso los valores se corporizan?; ¿qué posibilita lo repugnante de ciertos olores? Lo anterior Simmel lo atribuye a que los sentidos se perciben de manera distinta a medida que se “afina la civilización” (Sabido, 2007: 218).

De la misma forma, el ensayo de Simmel sobre “la comida”, refleja cómo una necesidad fisiológica se torna en un tema de formas sociales (Sabido, 2007). Por su parte, Shilling señala que la vida en las grandes urbes implica para Simmel una represión de las emociones mediante una actitud de indiferencia hacia los demás, que se justifica, por un lado, en el hecho de que la economía de mercado exige un trato entre personas basado en el intercambio de valores, lo que lleva a una intensificación de la vida intelectual. Por otro, la intensificación de la vida nerviosa en las ciudades industriales nos bombardea con grandes cantidades de estímulos en poco tiempo, a los cuales no podemos y no debemos reaccionar emotivamente debido a que son extenuantes. Si a ello sumamos la hostilidad que se vive en este ambiente debido al desarraigo que implica la vida cosmopolita encontramos que los habitantes de las ciudades se crean un mecanismo de defensa basado en el distanciamiento de las emociones:

Quizá no haya ningún otro fenómeno anímico que esté reservado tan incondicionalmente a la gran ciudad como la indolencia [...] las impresiones más anodinas, en virtud de la velocidad y divergencias de sus cambios, arrancan la fuerza a los nervios respuestas tan violentas, las arrebatan aquí y allá tan brutalmente, que alcanzan sus últimas reservas de fuerzas y, permaneciendo en el mismo medio ambiente, no tienen tiempo para reunir una nueva reserva (Simmel, 1986c: 251-252).

Y aunque efectivamente, el advenimiento de la vida moderna augura, tanto para Simmel como para Durkheim, una nueva etapa en la que las emociones y el cuerpo van perdiendo sus significa-

ciones tradicionales, la perspectiva que abrieron en sus trabajos sigue siendo una pauta importante para los estudios actuales en el terreno del cuerpo y las emociones porque, por un lado, sientan un precedente del enfoque sociológico con el que se pueden abordar y, por otro, sus predicciones para las sociedades actuales pueden ser cuestionadas y refutadas mediante la investigación empírica.

En lo que respecta a los trabajos de Tönnies, este autor lleva a cabo una construcción de dos grandes tipos ideales para analizar la etapa de transición a la modernidad en la sociedad alemana, que construye a partir de modelos de acción que se corresponden con dos tipos de voluntad: la voluntad esencial y la voluntad de arbitrio o artificial:

La voluntad esencial o natural es el equivalente psicológico del cuerpo humano, o el principio de la unidad de la vida, en el supuesto de que la vida se concibe bajo aquella forma de realidad que pertenece al pensamiento [...]. La voluntad natural abarca al pensamiento de la misma forma que el organismo contiene aquellas células del cerebro que, si son estimuladas, originan la actividad psicológica que hay que considerar equivalente al pensamiento (y donde el núcleo del lenguaje es sin duda un participante) (Tönnies, 1979: 15).

Esta voluntad esencial, que en un principio es definida como un símil del organismo, en realidad se encuentra incorporada con el organismo e indisolublemente con la acción en una unidad que sólo es separable analíticamente, mostrándonos tres componentes principales: *a*) la voluntad vegetativa u orgánica, *b*) la voluntad animal, y *c*) la voluntad mental. La primera consiste en la conservación, acumulación y reproducción de sus propias energías y formas adecuadas, es decir, en la asimilación de elementos nutritivos y en la conservación y renovación de sus órganos; está condicionada por los estímulos generales recibidos o experimentados en un primer nivel de relación con el medio ambiente. La segunda consiste en el movimiento exterior necesario a través de la energía empleada para la contracción de los tejidos musculares indispensables para el cambio locomotriz del cuerpo, entero o de sus partes; está condicionada por impresiones o percepciones visibles (estímulos sensitivos o motores). Finalmente, la voluntad mental, que se manifiesta a través de la comunicación y las palabras que se pronuncian gracias al uso de los órganos vocales, creando un efecto recíproco

sobre los demás, está condicionada por pensamientos o por sensaciones verbales. Sin embargo, a pesar de esta distinción analítica:

La voluntad natural de los seres humanos debería concebirse como englobadora de todas esas categorías que forman una unidad. Se trata de la voluntad orgánica, definida por la voluntad animal-intelectual; de la voluntad animal, expresada conjuntamente por la voluntad orgánica e intelectual; y de la voluntad intelectual misma, dependiente de la voluntad orgánico-animal. Todos sus motivos descansan en la vida orgánica; ellos reciben su dirección y guía de la vida intelectual, así como reciben su forma particular de la vida animal; se hacen evidentes por lo demás todas las expresiones, tanto las de mayor importancia como las más ordinarias (Tönnies, 1979: 120).

En este sentido, Tönnies establece que la voluntad esencial es la voluntad que abarca al pensamiento, y no el pensamiento que abarca la voluntad. Es decir, más que considerar que la voluntad humana es el producto de una razón que gobierna al cuerpo, establece que ésta es el resultado de un conjunto de cualidades permanentes que se encuentran en interrelación; en palabras de Tönnies, se caracteriza no tanto en términos de esencia y potencia sino de volición y acción.

De esta forma, las cualidades que la componen abarcan: 1) inclinaciones (voluntad de la vida *per se*, voluntad de nutrición, voluntad de procreación, etcétera, que se explican por el desarrollo y crecimiento de una constitución psíquica determinada por la herencia genética); 2) órganos sensibles, que son los intermediarios originales y reales entre el mundo interior y el exterior, conectados con otras cualidades de la voluntad esencial en la medida en que socialmente establecemos disposiciones que hacen de los sentidos instancias subjetivas, de aceptación o rechazo, de las emociones que nos provocan, sin negar el placer que se experimenta a nivel de los propios órganos; 3) hábitos o formas animales de la voluntad; 4) experiencias como prácticas que desarrollan energías y órganos particulares; 5) costumbres o inclinaciones, que se instituyen mediante el entendimiento de los símbolos verbales; 6) la memoria, como el aprendizaje que se adquiere en parte por la experiencia y en parte por la imitación, pero sobre todo por la instrucción respecto de cómo hay que hacer las cosas; se vincula con el habla –en tanto que ésta es el conocimiento del sentido y valor de los símbolos verbales, así como la capacidad de combinarlos y utili-

zarlos (práctica y costumbre)– y con los sentimientos, respecto de los cuales:

Todas las actividades específicamente humanas [...] proceden de sus cualidades y del estado prevalente de motivación. Este último puede definirse como talante, afecto, imagen determinada, opinión o ilusión. Por lo general se denomina sentimiento, pues parece indicar la dirección o la especie de la emoción implícita: se actúa como se siente, como se quiere o como se considera adecuado (Tönnies, 1979: 133).

Sin embargo, a pesar de que esta voluntad esencial parece ser la descripción de un conjunto de disposiciones individuales, en realidad debe ser entendida con una perspectiva de carácter colectivo, pues considera que todas aquellas determinantes de esta voluntad esencial, que en el fondo constituyen un conjunto de tendencias para la acción, están vinculadas necesariamente a los procesos de convivencia social. De tal forma que los individuos somos portadores de una herencia común que se traduce tanto en el nivel genético como en el histórico-cultural. Por ello, Tönnies afirma que “deriva del pasado y puede ser explicada sólo en términos concernientes a éste, al igual que el futuro se desarrolla a partir del pasado” (Tönnies, 1979: 116). Finalmente, en el ámbito de lo cognitivo, Tönnies afirma que:

Cada uno de nosotros posee, además de un conocimiento procedente de todos los cuerpos restantes, un conocimiento inmediato del propio. Lo que nos lleva a la conclusión de que la vida psíquica está relacionada con cada cuerpo vivo y que existe como entidad de la misma manera que sabemos que existimos nosotros mismos (Tönnies: 1979: 31).

Este concepto de voluntad natural tiene por objeto oponerse a la idea del pensamiento como una entidad independiente del cuerpo, lo que llama “voluntad de arbitrio”, o “voluntad artificial”, que supone la posibilidad de actuar con base en una reflexión instrumental. No obstante, sostiene Tönnies, ambas formas de voluntad constan de un *ego*, que no es más que una abstracción, el “yo humano” que ubica al cuerpo en el núcleo de la acción mediante el estímulo externo. De las múltiples distinciones que caracterizan a las dos voluntades, quizá la más clara consiste en que la voluntad esencial se encuentra inmanente en la acción, en tanto que la de

arbitrio es anterior a la actividad a la que se refiere y mantiene separada su identidad (pensamiento/acción).

El contexto en el que son generados estos dos tipos de voluntad es, en Tönnies, una tesis más amplia que se relaciona con la construcción de una tipología dicotómica que da lugar a dos modelos ideales de formaciones sociales: la comunidad y la asociación. De tal forma que la voluntad esencial prevalece en la vida comunitaria donde los lazos sociales implican una gran cercanía entre las personas, determinada por las relaciones de descendencia, vecindad y amistad; mientras que la voluntad de arbitrio, o racional, es un prototipo de acción que prevalece en la asociación, mundo regido por las relaciones instrumentales, predominantemente económicas, y en las que se espera que las personas respondan no de forma afectiva ni impulsiva, sino de una manera premeditada y calculando el empleo más eficiente de los medios para alcanzar fines individuales. Tönnies está consciente de la dificultad de asumir este modelo de voluntad de manera radical, por lo que establece que ésta no es sino un modo de interactuar con base en un principio artificial que de entrada niega y separa de la acción a sus componentes esenciales.

Finalmente, en lo que respecta a la sociología weberiana, que destaca la acción racional como el tipo ideal de la modernidad, podemos señalar que la acción afectiva y la acción tradicional son dos tipos ideales que coexisten con otras formas de acción que fueron recuperadas en los trabajos de Weber sobre la sociología de la religión (1987), y en el análisis de las formas de dominación distintas a la legal racional como, por ejemplo, el caso de la dominación carismática, definida por el autor como “un proceso de comunicación de carácter emotivo” (Weber, 1993: 194).³ Por otro lado:

La ética protestante y el espíritu del capitalismo nos provee de un análisis sofisticado de cómo una ética religiosa de disciplinamiento del cuerpo constituye el fundamento de una ética del trabajo racional y moderna. De manera similar, sus escritos sobre la política como vocación buscan mostrar en qué medida las acciones normalmente informadas están basadas en una fusión de compromisos racionales y morales que envuelven el núcleo del actor corporalizado como un todo [...]. (Shilling, 2007: 4).

³ Otras características de la dominación carismática es que no implica un cuadro burocrático, ni una jerarquía, ni una jurisdicción, ni leyes. Se opone a lo económico, a lo tradicional, y es concebida como un gobierno “fuera de lo común y extraordinario” (Weber, 1993: 195).

Y por si esto fuera poco, la contribución de la sociología comprensiva de Weber al estudio del cuerpo y las emociones es, y seguirá siendo, decisiva para determinar la participación de éstos en la generación y comprensión del sentido de las acciones humanas.

*ENFOQUES Y MARCOS CONCEPTUALES
DE LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMOCIONES*

Todo lo anterior nos sirve para responder nuestra pregunta de partida: en realidad, el cuerpo y las emociones no han sido excluidos del análisis sociológico de los clásicos de la teoría. Más bien, su presencia ha sido obviada y omitida por quienes en el siglo xx han abogado por la importancia del estudio del cuerpo y han optado, debido a razones ideológicas, por desligarlo de las ciencias sociales consideradas “tradicionales”. Este ha sido el caso del nacimiento de los llamados “estudios culturales”.

De acuerdo con Randall Collins, el término “estudios culturales” sirve para referirnos a todo un conjunto de posiciones políticas entre las que los sociólogos dividen sus lealtades mediante programas de estudios étnicos, estudios de la mujer, estudios gay, estudios chicanos, etcétera, que tienen por objeto desarrollar una ideología o una conciencia distintiva y promueven su separación de las disciplinas tradicionales, entre ellas la sociología (Collins, 1997). En tanto programas académicos, los “estudios culturales” surgieron en los años sesenta del siglo xx como consecuencia de los distintos movimientos sociales que se derivaron de la lucha por los derechos civiles y de la coalición de oposición a la guerra de Vietnam, entre los que se incluyen movilizaciones feministas, de gays y de migrantes. De tal forma que los ecos de estos movimientos resonaron en la academia, en donde cobró mucha influencia la obra de Michel Foucault, y se desarrollaron distintas vertientes de pensamiento feminista y surgieron discursos contestatarios de tipo “posmoderno”. No es el propósito del presente trabajo cuestionar la validez normativa de dichos discursos; sin embargo, es fundamental para la sociología del cuerpo y de las emociones examinar de forma crítica la pertinencia de su utilización como marcos conceptuales en los que se fundan las investigaciones empíricas

que están alimentando esta subdisciplina. El principal problema que trae consigo la incorporación de dichos marcos consiste en que están conformados principalmente por argumentos de carácter normativo, que hacen afirmaciones generales sin el compromiso metodológico que exige una correspondencia con la realidad social para las llamadas “disciplinas tradicionales”. Es decir, en un eclecticismo interdisciplinario los estudios culturales generan sus ideas con herramientas literarias, históricas y filosóficas, que generan discursos que son atribuidos a los sujetos de los que hablan y por los que abogan, pero que no han sido recogidos sistemáticamente, ni contruidos ni analizados sociológicamente. En segundo lugar, esos discursos son inventados en un lenguaje tan particular que pareciera que hay que ingresar a una membresía selecta de hablantes para mostrar competencia en cada una de estas subdisciplinas que ya no son más sociología, sino alguna especialidad distinta con sus propias preguntas y procedimientos argumentativos. En palabras de Randall Collins:

Hay un paralelismo irónico entre los investigadores cuantitativos con su tendencia a internarse en su propio lenguaje estadístico, y la tendencia de los estudios culturales a internarse en su propio lenguaje esotérico generado por sus antecesores y aliados desde la fenomenología, lingüística y teoría literaria (Collins, 1997: 546).

Finalmente, muchos de estos discursos caen en una subjetividad excesiva que no permite, como en el caso de la fenomenología, encontrar los vínculos que configuran la experiencia humana como un proceso social, es decir, sus enfoques alcanzan un alto grado de particularidad con frecuencia infructuoso para la generación de conocimiento sociológico.

Con todo ello quisiera sostener que, dentro de los desarrollos teóricos de la sociología, existen no sólo antecedentes importantes sino preguntas que no han sido agotadas y que requieren de la incorporación del cuerpo y de las emociones para su avance. Por lo tanto, no hay una justificación válida para abandonar los compromisos metodológicos y la vinculación entre teoría e información empírica, que siguen siendo la vía más fructífera de comprensión de la realidad. Sobre todo, busco sostener que el estudio del cuerpo y de las emociones tiene un lugar dentro de la disciplina sociológica y es

preciso retomar el enfoque, hacer las preguntas pertinentes y explorar sus alcances explicativos.

Algunas de esas preguntas son de interés central y tienen que ver con las teorías de la acción: ¿en qué medida el cuerpo y las emociones pueden contribuir en la construcción de una teoría de la acción más explicativa?; ¿cuál es la conceptualización más adecuada del cuerpo para esta sociología de la acción?; ¿es posible que el estudio del cuerpo y de las emociones nos lleve a una construcción teórica que supere el dilema clásico entre acción y estructura?

REQUISITOS DE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN QUE INCORPORE EL CUERPO Y LAS EMOCIONES

La concepción del cuerpo en la teoría de la voluntad esencial de Tönnies adelanta, con respecto a la teoría de la acción, un paso importante en cuatro sentidos, simultáneamente: por un lado, incide en la superación de las concepciones del dualismo cartesiano al afirmar que el cuerpo es un componente de la acción que se encuentra en una determinación mutua con el pensamiento (en el que participan instintos, deseos, impulsos, sentimientos, etcétera), de tal forma que el pensamiento no es más aquello que gobierna a un cuerpo-instrumento, vehículo, máquina, etcétera; visión a la que subyace una creencia generalizada de que es posible ejercer un control voluntario sobre el mismo, lo cual es cuestionable en muchos aspectos. Por otro lado, avanza en el terreno de que la acción no tiene, necesariamente, el carácter teleológico que se le imputa desde las teorías racionalistas, ya que en muchos casos el proceso reflexivo aparece de manera posterior o simultáneo a la acción, durante la cual se llevan a cabo diversos procesos corporales, lo cual hace posible la definición y redefinición de uno o varios fines en el proceso del acto en donde pueden intervenir elementos emotivos e instintivos, así como la posibilidad de generar en la acción consecuencias no esperadas. En tercer lugar, la noción de voluntad esencial reconoce la importancia de creaciones sociales que median nuestra acción y pensamiento; que enmarcan y dotan

de sentido nuestra forma de percibir la realidad, así como nuestro propio cuerpo, y la forma en que otorgamos un sentido a lo que hacemos. Finalmente, y esto es algo que se ve poco en las sociologías del cuerpo, señala el énfasis en la importancia de las emociones que participan de manera orgánica en el desarrollo de la acción (actuamos como queremos, como sentimos y como pensamos que es adecuado). No obstante, las teorías contemporáneas de la acción han obviado estos aportes y conservan componentes problemáticos que vale la pena revisar.

¿Cuáles son esos problemas que subyacen en las teorías de la acción con respecto al cuerpo? En primer lugar, Hans Joas (1983) señala una persistencia en las teorías de la acción de asumir el cuerpo como un medio básico para la acción. A pesar de los avances en otros ámbitos de tipo simbólico-cualitativo, muchas teorías que toman como base la tradición hermenéutica siguen considerando que el cuerpo es el vehículo de la acción. Un ejemplo representativo de estos casos es la teoría de la acción comunicativa, en la cual independientemente del tipo de acción que estemos desempeñando, ya sea comunicativa o instrumental, el cuerpo no tiene mayor relevancia más que como instrumento de la acción.

En un trabajo posterior, Joas señala que es preciso superar la fuerte tendencia activista que subyace en las teorías de la acción (1996: 167). Es decir, hay un supuesto por medio del cual las teorías de la acción otorgan la mayor importancia a los desempeños de actividad, en tanto que otros estados como la pasividad, la sensibilidad, la receptividad y la imperturbabilidad son subestimados u obviados tanto de manera aislada como con respecto a sus alternancias con la actividad (1996: 168).

En tercer lugar, se encuentra el supuesto del control corporal en términos de una intencionalidad en las expresiones y manifestaciones corporales: “La suposición de una disponibilidad irrestricta y permanente del cuerpo conduce a una teoría que es incapaz de sintetizar la objetividad del cuerpo como un organismo y su subjetividad como el modo en que el actor es dado concretamente en el mundo” (Joas, 1983: 198). Esto es cuestionable, dice Joas, por ejemplo cuando nos sonrojamos, inevitablemente, en contra de nuestra voluntad. El rubor indica una conexión entre nuestro cuerpo y nuestras emociones que desata una respuesta incontro-

lable a un estímulo social o ambiental. Otros ejemplos representativos de este cuestionamiento tienen que ver con la risa y el llanto. De acuerdo con Joas, no hay expresiones más humanas que éstas y, sin embargo, no son del todo controlables como la intencionalidad de la acción lo supondría, aunque están ligadas a elementos sociales y ambientales. De hecho, estas mismas relaciones sociales y ambientales son en gran medida obviadas por las teorías de la acción como contextuales o secundarias, como si la voluntad del sujeto pudiera ser desligada de ellas.

Finalmente, Joas incluye como indispensable para una teoría de la acción efectiva el planteamiento de los problemas cognitivos relacionados con la conciencia que construimos acerca de nuestra corporalidad: “El término *imagen corporal* o *esquema corporal* es usualmente definido como la conciencia de la estructura morfológica del cuerpo, su forma y extensión, sus partes y su postura” (1983: 199). En este sentido, los avances de Merleau-Ponty al establecer que si hablamos de una intencionalidad del cuerpo ésta está determinada por una parte inconsciente; una intencionalidad encarnada que le permite al autor afirmar que cada estímulo ya está formado por la sensibilidad y disposición del cuerpo; una reflexividad pre-lingüística; un campo de relaciones pre-constituidas entre nuestros propios procesos quinésicos; y las leyes de la naturaleza que nos rodean. Cada reflexión consciente encuentra siempre su referente en esta estructura, la cual está constituida no por una intencionalidad consciente sino por un campo pre-predicativo (Merleau-Ponty, 2000).

Sin embargo, esta explicación carece de mayor información acerca de dónde proviene este campo pre-reflexivo, que no puede estar dado biológicamente, y señala una gran carencia de la fenomenología de Merleau-Ponty al acentuar un enfoque individual y no social.

Joas (1983) identifica elementos en la teoría de Georg H. Mead que nos permiten superar este escollo. El argumento se centra en que al momento de nacer no tenemos la capacidad de autopercepción, es decir, no podemos distinguir conscientemente entre nuestro cuerpo y el ambiente que nos rodea. No es sino hasta que nos convertimos en un objeto para nosotros mismos que podemos identificar esta

experiencia con el *Self*⁴ lo cual supone una teoría de la socialización más amplia: consiste en que gracias a la interacción con los demás nos convertimos en lo que somos y, una vez que interactuamos con los demás, adquirimos la capacidad de interactuar con nosotros mismos, es decir, de pensar y de distinguir con ello los límites de nuestra propia corporalidad (Mead, 1993). De lo cual se infieren dos cosas: 1) que no somos un alma atrapada en un cuerpo porque cuando nacemos aún no somos seres humanos como tales, en el sentido de que la humanidad es una categoría que alcanzamos gracias a la interacción; y 2) que el esquema corporal que construimos es un legado colectivo, una valoración y atributos que asignamos a nuestro cuerpo porque los aprendemos del contexto social en el que nos desenvolvemos, ya que son de creación y modificación colectiva. Asimismo, *este esquema corporal se convierte en una premisa social de la acción*. Algo semejante sucede con las emociones:

Tratamos con la sensación desde el punto de vista del estímulo, y cuando llegamos a encarar los distintos estados emocionales, lo hacemos en términos de la preparación para la acción y del acto mismo, tal como está sucediendo. Es decir, se hace ahora esencial relacionar una serie de estados físicos con las distintas fases del acto (Mead, 1993: 66-67).

Del mismo modo, Charles Horton Cooley (1964) incorporó explícitamente el papel de las emociones en el nivel de la interacción a través de su teoría del *looking glass self*, donde se sostiene que por medio de la interacción con los otros, en sus gestos y actitudes vemos una imagen devuelta de nosotros mismos, como en un espejo, que nos lleva a imaginar cómo nos ven los otros, qué juicio emiten sobre nosotros a partir de ello y, en consecuencia, debido a esta evaluación experimentamos sentimientos al respecto; su teoría establece la importancia que cobran emociones como la vergüenza y el orgullo en la constitución de la identidad a partir de la interacción con los otros:

Cooley comprendió mejor que cualquier otro sociólogo de su tiempo que la interacción es un proceso de control social mediado por el flujo de emociones

⁴ Palabra de la lengua inglesa que comúnmente se traduce como “sí mismo”, que en el contexto del interaccionismo simbólico y de la teoría de Mead tiene una importante connotación referente a la identidad.

positivas (orgullo) y negativas (temor, vergüenza). En tanto las personas se evalúan en el espejo social (*looking glass self*), experimentan emociones tanto positivas como negativas que los llevan a ajustar sus respuestas para mantener el flujo de emociones positivas o eliminar el temor y la vergüenza que están experimentando (Turner y Stets, 2005: 107).

Una gran cantidad de trabajos teóricos y empíricos en torno al cuerpo y las emociones se han llevado a cabo por parte de los herederos de Mead y Cooley a través de los enfoques del interaccionismo simbólico. Jonathan Turner y Jan Stets (2005) reseñan de manera amplia las propuestas de Susan Shott, Sheldon Stryker, Peter Burke, George McCall, J. L. Simmons, Nathan Harris, David Hess y Linn Smith-Lovin, junto con las propias, respecto de una variedad de temas específicos relacionados con la sociología de las emociones. No obstante, los trabajos interaccionalistas que mejor contribuyen a puntualizar algunos requisitos para una teoría de la acción que incorpore los aportes del estudio del cuerpo son, desde mi lectura, los de E. Goffman (1967, 1976 y 1977), A. Strauss (1977) y A. Strauss y J. Corbin (1998). Aquellos requisitos consisten, desde mi perspectiva, en:

1. Contemplar que existe una relación de mutua constitución entre el sujeto y la sociedad a través del cuerpo y que ambos se vinculan a través de las categorías de experiencia e interacción.
2. Asumir que existen marcos de sentido (Goffman, 1976) a los que se incorpora el esquema corporal, y que juegan un papel decisivo para la comprensión de la acción (García Selgas, 1994).
3. Establecer que para comprender el sentido de la acción es preciso hacer explícitos estos marcos mediante la investigación de campo, la cual debe regirse prioritariamente por criterios cualitativos que recuperen y analicen el discurso de los sujetos portadores y ejecutores de dichos marcos.
4. Reconocer que las vivencias corporales y las emociones están delineadas socialmente y, por lo tanto, las experiencias y prácticas particulares están vinculadas con estructuras simbólicas compartidas que, a su vez, generan emociones colectivas y tienen un potencial considerable para el cambio social a gran escala (Summers-Effler, 2002).

5. Destacar que los alcances de los marcos de sentido son de carácter cultural y deben ser establecidos mediante estudios de estratificación, género, edad, etnia, etcétera (Thoits, 1989).
6. Aceptar que en el espectro ontológico que va del realismo al nominalismo, la sociología del cuerpo y de las emociones debe situarse en una posición de nominalismo moderado en tanto que asumimos que la realidad se construye a partir de marcos de sentido distintos para cada entorno cultural, aunque compartidos socialmente y, en esa medida, que son elementos subjetivos objetivables.

En México contamos con algunos trabajos empíricos cualitativos realizados empleando el enfoque de esta vertiente del interaccionismo simbólico (basada en los aportes de Goffman y Strauss y realizados con la metodología de la teoría fundamentada) que podrían servir de base para la construcción de futuras teorías de la acción que den cuenta del papel del cuerpo y las emociones (Piedras, 2008; Moreno, 2008; y Gaytán, 2004); no obstante, aún queda mucho por hacer.

CONCLUSIONES

He mostrado, por un lado, que el tratamiento del cuerpo y las emociones no está ausente de los clásicos de la sociología; que si bien no constituyó un objeto explícitamente construido, sus tratamientos en torno a problemas como la solidaridad, la génesis de los valores, la sociabilidad, la comunidad y el carisma, son una muestra de su relevancia explicativa.

En particular, he señalado las contribuciones ignoradas de la sociología del fundador de la sociología en Alemania, Ferdinand Tönnies, respecto del cuerpo y las emociones, como una perspectiva que elude los supuestos cartesianos sobre la persona constituida de cuerpo y alma, y cuyo principal aporte consiste en que los vincula directamente con una forma de acción fundada en lo que él llama la “voluntad esencial”.

Por otro lado, he planteado la necesidad de volver a los compromisos sociológicos de la metodología y la construcción de la teoría arraigada en la investigación de campo, como una forma de escapar a la seducción de los marcos filosóficos y literarios de la posmodernidad y de los estudios culturales, mostrando la capacidad de algunos enfoques sociológicos actuales que permiten la incorporación de y la aproximación a problemas ligados al cuerpo y las emociones.

Finalmente, he señalado algunos problemas sobre los que hay que trabajar con miras a elaborar teorías de la acción que se retroalimenten de los estudios sobre el cuerpo y las emociones, y he distinguido una vertiente del interaccionismo simbólico como una alternativa viable para su superación.

BIBLIOGRAFÍA

Aguado Vázquez, José Carlos

2004 *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Barbalet, Jack

2001 “Reviewed Work. On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry in the Evolution of Human Affect by Jonathan Turner”, *American Journal of Sociology*, vol. cvi, núm. 5, marzo, pp. 1476-1478.

Collins, Randall

1997 “Comment on Scheff”, *Sociological Perspectives*, vol. xl, núm. 4, pp. 544-548.

1994 “Cadenas rituales de interacción, poder y propiedad: la conexión micro-macro como un problema teórico basado en lo empírico”, en Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen, Richard Munich y Neil Smelser (comps.), *El vínculo micro-macro*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 235-252.

1981 “On the Micro-Foundations of Macro-Sociology”, *American Journal of Sociology*, núm. 86, marzo, pp. 984-1014.

- Cooley, Charles H.
1964 *Human Nature and The Social Order*, Schoken Books, Nueva York.
- Devillard, Marie José
2002 “De los discursos antropológicos sobre naturaleza, cuerpo y cultura”, *Política y Sociedad*, vol. xxxix, núm. 3, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Durkheim, Émile
2002 *La educación moral*, Trotta, Madrid.
1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, D. F.
1970 “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, en E. Durkheim, *Las ciencias sociales et l’action*, Prensas Universitarias de Francia, París, pp. 314-332 [primera edición de 1911].
- Elias, Norbert
1994 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Farnell, B.
1999 “Moving Bodies, Acting Selves”, *Annual Review of Anthropology*, vol. xxviii, pp. 341-373.
- Farfán, Rafael
2005 “Durkheim y el pragmatismo”, tesis para obtener el grado de doctor en sociología presentada el 15 de diciembre en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, España.
- García Selgas, Fernando
1994 “El cuerpo como base del sentido de la acción”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 6, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 42-83.
- Gaytán Sánchez, A. P.
2004 “Del piropo al desencanto: los significados de la acción en el acoso sexual en lugares públicos”, tesis presentada en el Instituto José María Luis Mora el 24 de agosto de 2004 para obtener el grado de maestra en sociología política.

Goffman, E.

- 1989 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 1977 “The Arrangement between the Sexes”, *Theory and Society*, vol. iv, núm. 3, otoño, pp. 301-333.
- 1976 *Frame Analysis. An Essay on the Organization of the Experience*, Harvard University Press, Cambridge.
- 1972 *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Penguin Books, Harmondsworth.
- 1971 *Relaciones en público*, Alianza Universidad, Madrid.
- 1967 *Ritual de la interacción*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- 1966 *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, Free Press, Nueva York.

Joas, Hans

- 2000 *The Genesis of Values*, Polity Press y Blackwell Publishers, Oxford.
- 1996 *The Creativity of Action*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 1983 “The Intersubjective Constitution of the Body-Image”, *Human Studies*, núm. 6, pp. 197-204.

Lamo de Espinoza, Emilio

- 2002 “Un esquema de teoría social: trabajo, parentesco y comunicación”, en José María García Blanco y Pablo Navarro Sustaeta (eds.), *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 3-44.

Levine, Donald

- 2007 “Somatic Elements in Social Conflicts”, *The Sociological Review*, número monográfico sobre el cuerpo, mayo, Universidad de Keele, Keele, pp. 37-49.

Manen, Max von

- 1990 “Beyond Assumptions: Shifting the Limits of Action Research”, *Theory into Practice*, vol. xxix, núm. 3, verano, Taylor and Francis LTD, pp. 152-157.

Mauss, Marcel

- 1950 “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de *Moi*”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Prensas Universitarias de Francia, París, pp. 333-362.

Mead, Georg H.

- 1993 *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona.

Moreno Islas, Dolores

- 2008 “El impacto de los estereotipos de las revistas juveniles en la constitución de la identidad”, tesis para obtener el grado de maestra en sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, D. F.

Merleau-Ponty, Maurice

- 2000 *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.

Piedras, Guillermo Claudio

- 2008 “Los significados del cuerpo con sobrepeso”, tesis presentada para obtener el grado de licenciado en sociología, el 11 de julio de 2008, en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, D. F.

Ritzer, George

- 1993 “El funcionalismo estructural y la alternativa de la teoría del conflicto”, en Ritzer, *Teoría Sociológica Contemporánea*, McGraw Hill, México D. F., pp. 103-153.

Sabido Ramos, Olga

- 2007 “El cuerpo. Una perspectiva desde la sociología”, en Gina Zabudovsky (coord.), *Modernidad y cambio conceptual*, Siglo XXI, pp. 208-247.

Salinas, Lola

- 1994 “La construcción social del cuerpo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 6, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 85-96.

Scheff, T.

- 2000 *Microsociology: Discourse, Emotion and Social Structure*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1977 “The Distancing of Emotion in Ritual”, *Current Anthropology*, vol. XVIII, núm. 3, septiembre, pp. 483-505.

- Shilling, Chris
- 2007 "Sociology and the Body: Classical Traditions and New Agendas", *The Sociological Review*, número monográfico sobre el cuerpo, mayo, Universidad de Keele, Keele, pp. 1-17.
 - 2001 "Embodiment, Experience and Theory: in Defense of the Sociological Tradition", *The Sociological Review*, vol. 49, núm. 3, agosto, Universidad de Keele, Keele, pp. 327-344.
- Simmel, George
- 1986a "El problema de la sociología", en Simmel, *Sociología*, vol. I, Alianza, Madrid pp. 11-56.
 - 1986b "Sociología de los sentidos", en Simmel, *Sociología*, vol. II, Alianza, Madrid, pp. 676-716.
 - 1986c "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, pp. 247-262.
- Stearns, Peter N.
- 1989 "Social History Update: Sociology of Emotion", *Journal of History*, vol. xxii, núm. 3, primavera, pp. 592-599.
- Strauss, A.
- 1977 *Espejos y máscaras. La búsqueda de la identidad*, Marymar, Buenos Aires.
- Strauss, A. y Juliette Corbin
- 1998 *Basics of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks.
- Summers-Effler, Erika
- 2002 "The Micropotential for Social Change: Emotion, Consciousness and Social Movement Formation", *Sociological Theory*, vol. xx, núm. 1, marzo, pp. 41-60.
- Synnott, Anthony
- 1992 "Tomb, Temple, Machine and Self: The Social Construction of the Body", *The British Journal of Sociology*, vol. 43, núm. 1, marzo, pp. 79-110.
- Thoits, Peggy A.
- 1989 "The Sociology of Emotions", *Annual Review of Sociology*, vol. xv, pp. 317-342.

Tönnies, Ferdinand

1987 *Principios de sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

1986 “De la historia de las categorías *comunidad y sociedad*”, *Sociológica*, núm. 1, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco.

1979 *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona.

Turner, Bryan S.

1994 “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 6, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 11-39.

Turner, Jonathan y Jan E. Stets

2005 *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, Nueva York.

Weber, Max

1993 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

1987 *Ensayos sobre sociología de la religión*, tres tomos, Taurus, Madrid.