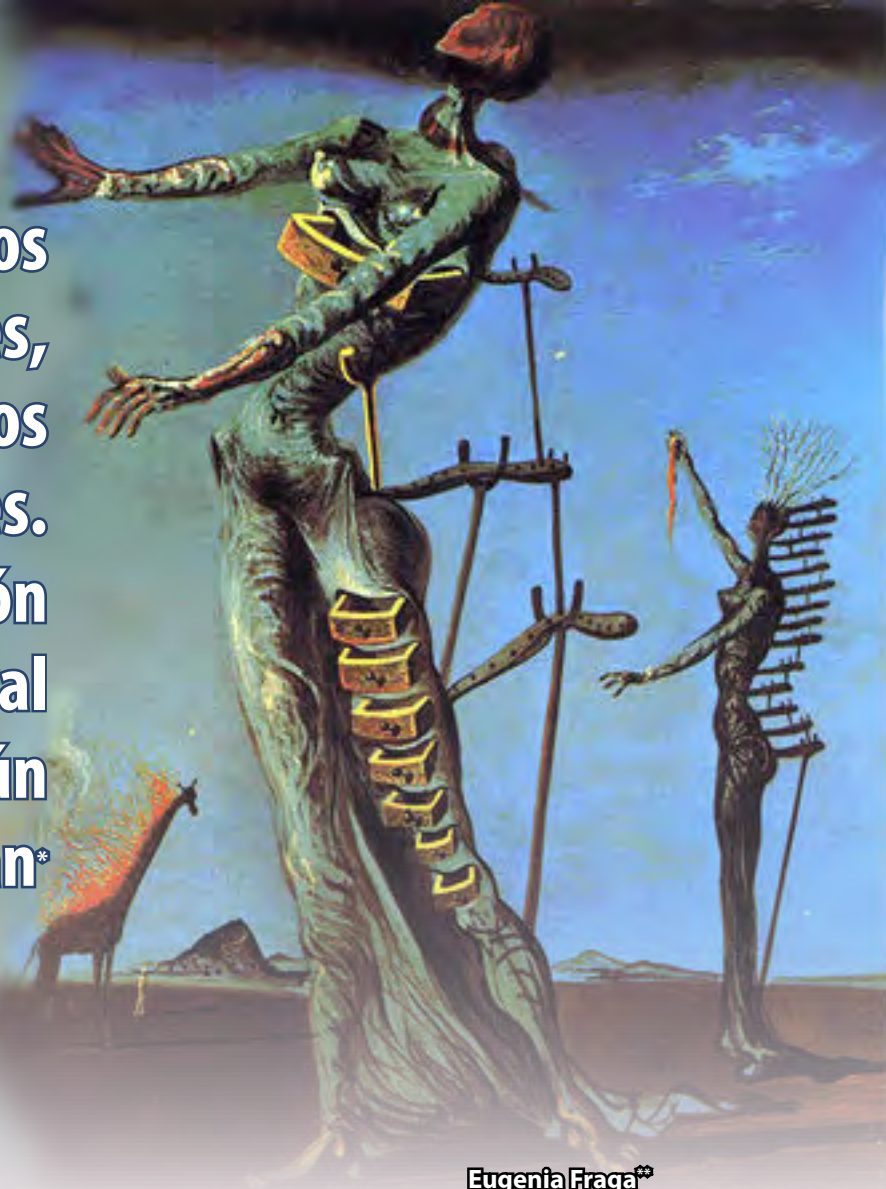


Cuerpos naturales, cuerpos sociales. La socialización corporal según Erving Goffman*



Eugenia Fraga**

Resumen

En el presente trabajo nos interesa indagar en el modo en que la perspectiva microsociológica de Erving Goffman ha pensado el tema del cuerpo. A partir de un detallado análisis conceptual, veremos cómo su obra gira en torno del problema de la socialización de los cuerpos, tema que presupone una preocupación por las asimetrías sociales y que permite establecer una distinción entre la cualidad natural y la cualidad social de la corporalidad humana.

Palabras clave: Goffman – Cuerpo – Perspectiva dramática – Teoría del etiquetamiento

* Recibido: 19/4/2016 - Aceptado: 17/8/2016.

** Pertenencia institucional: Investigadora becaria doctoral en el Instituto de Investigaciones Gino Germani dependiente de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina / Docente en la materia Sociología Sistemática de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales - UBA / Miembro del Grupo de Estudios sobre Conceptos y Problemas de Teoría Sociológica, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani / Maestranda de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales - UBA / Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales - UBA. Correo electrónico: euge.fraga@hotmail.com.

Abstract

In the present paper we intend to study the way in which Erving Goffman's microsociological perspective has reflected on the problem of the body. Through a detailed conceptual analysis, we will see how his work approaches the problem of the socialization of bodies, problem that presupposes certain concern for social asymmetry and which allows establishing a distinction between the natural and the social qualities of human corporality.

Keywords: Goffman – Body – Dramaturgical outlook – Labelling theory

Resumo

Neste artigo, queremos investigar como a perspectiva microssociológica de Erving Goffman pensou o tema do corpo. A partir de uma análise conceitual detalhada, vamos ver como a sua obra gira em torno da questão da socialização dos corpos, assunto que pressupõe uma preocupação para as assimetrias sociais e que permite distinguir entre a qualidade natural e a qualidade social da corporalidade humana.

Palavras chaves: Goffman – Corpo – Perspectiva dramaturgical – Teoria do rotulagem

Introducción

En el presente trabajo nos interesa indagar en el modo en que la perspectiva microsociológica de Erving Goffman ha pensado el tema del cuerpo. En particular, queremos ver de qué formas, este autor del siglo XX, ha concebido aquella dimensión tan relevante —y a veces tan soslayada— de la vida social como es la corporalidad. Para ello, en primer lugar profundizaremos en las reflexiones que sobre esta cuestión ha realizado George Mead, representante del llamado “interaccionismo simbólico” y fundador de la perspectiva microsociológica. En segundo lugar, llevaremos adelante un rastreo de los distintos conceptos utilizados por Goffman, en tanto creador de la “teoría del etiquetamiento” y de la “perspectiva dramaturgical”, para hablar del cuerpo humano. Finalmente, intentaremos esbozar unas conclusiones que den cuenta del recorrido trazado, señalando las influencias que el primer autor ha tenido en la producción del segundo (Zeitlin, 1981). En este sentido, queda claro que se tratará de un estudio teórico, en el que nuestra metodología de trabajo será el análisis de algunos textos fundamentales —aunque frecuentemente olvidados— del pensamiento social. A su vez, nuestro objetivo será de índole crítica, puesto que buscaremos polemizar con ciertas lecturas corrientes respecto de la tradición microsociológica de pensamiento.

La corporalidad en Mead

Según hemos afirmado a propósito de otros abordajes (Fraga, 2016b), en *Espíritu, persona y sociedad*, Mead comienza distinguiendo entre “persona” y “organismo”, es decir, entre espíritu y cuerpo. Este último posee cierta “inteligencia” producto de la “acción habitual” mediada por la “experiencia sensorial”, pero esta inteligencia es distinta del verdadero “pensamiento”, rasgo propio de la persona. El organismo, de este modo, aparece como “un simple estar allí”, como un objeto más en el mundo, a diferencia de la persona, que implica el ser sujeto. Más precisamente, el cuerpo es tomado como objeto por el sujeto humano, y por ello toda experiencia corporal se organiza en torno a una persona, matizándose así la distinción conceptual inicial. Esta organización personal del cuerpo es lo que permite, por ejemplo, distinguir sus diferentes partes de manera relativamente autónoma, a la vez que proyectarlo como totalidad (Mead, 1972: 167-168). Entonces, el organismo individual es un medio —es decir, un objeto de la situación empírica— en el desarrollo del accionar personal: sólo tomándolo como objeto y, con ello, concibiéndolo objetivamente, es posible actuar “racionalmente”. Este paso del simple “estar allí” a la acción racional se alcanza a través de la “comunicación”: es hablando sobre el mundo, y específicamente sobre las sensaciones corporales, que se pasa del “ver” al “advertir”, del “oír” al “escuchar”, en una palabra, al ser conciente de sí y de lo que a uno lo rodea. Y es justamente la adquisición de la conciencia —vale decir, la constitución de la persona— lo que habilita a prescindir de la dimensión corporal de la acción humana. Si bien ésta es “esencial”, para Mead es factible imaginar una persona sin cuerpo: figuras como la de la “inmortalidad”, los “fantasmas”, o las “experiencias trascendentes” son ejemplos claros de ello (ídem: 170-171). Pero el cuerpo no es sólo objeto para sí sino también para los otros, y esa es la base de la comunicación, y por ello forma parte de esta relevante “actividad cooperativa”: el significado del movimiento corporal de una persona es un “estímulo” para la “reacción” corporal de otro, reacción que es a su vez un nuevo estímulo para el primero o un tercer cuerpo, y así sucesivamente. El organismo fisiológico participa entonces de un verdadero “lenguaje de gestos”: el cuerpo es un indicio, un señalador, un significante (ídem: 176). Por supuesto, los significados asignados a cada acción o reacción corporal vienen dados por las “actitudes” o “conductas sociales incorporadas”, es decir, por el acervo de saberes colectivos que van dando forma a toda persona al ser parte de la constitución misma de su estructura (ídem: 188; Hernández Nuñez, 2013).

El organismo, explica Mead, dota al medio frente al cual reacciona de “cualidades sensoriales”, haciendo así surgir a los objetos del mundo a partir de la intervención de sus “órganos sensoriales”. Sin estos órganos, no habría “ambiente”, puesto que el organismo construye ese ambiente de manera selectiva y en términos de “medios y fines” por su intermedio (Mead, 1972: 194, nota 10). De hecho, nuestro cuerpo mismo forma parte de este medio, al que es posible experimentar de dos modos sucesivos —en un sentido lógico—: como objeto del cual se tienen sensaciones, o como parte constituyente de la propia persona, concepción producto del uso de la conciencia sobre el cuerpo. La conciencia sobre el propio cuerpo, sin embargo, no emerge únicamente de relacionarlo

con la propia persona sino, sobre todo, con las otras, es decir, emerge al concebirlo desde la mirada que habilita la adopción de la actitud de los otros hacia él. Esto es lo que el autor denomina el “punto de vista sociopsicológico” sobre el cuerpo, y es de él que surge la distinción entre el “yo” y el “mí” de la persona (ídem: 199). “El ‘yo’ es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el ‘mí’ es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo” (ídem: 202). La “actitud del yo” es considerada “ingenua”, incluso amoral, en tanto ella implica que el cuerpo actúa “impulsivamente”, prescindiendo de la socialización: es un cuerpo “gozante”, pero se trata de un gozo “inofensivo” (ídem: 230). La “actitud del mí”, en cambio, es más “compleja”: el cuerpo se conduce “con corrección”, de forma “controlada”. El “mí”, llega incluso a decir el autor, es en cierto sentido el “censor” del “yo”, del cuerpo entendido como pura naturaleza; entonces, el “mí” es la expresión del “control social” sobre el cuerpo, mientras que el “yo” permanece como la “afirmación de sí” de dicho cuerpo (ídem: 233-234). El organismo hecho persona es un organismo “adaptado” a su medio, un medio natural pero también social; lo que sucede es que cada adaptación modifica no sólo al organismo en cuestión, sino a todo el medio circundante. Entonces, el organismo adaptado es “un individuo distinto”, pero también es el motor de una comunidad diferente: es en tales adaptaciones que tienen lugar los “cambios sociales importantes” (ídem: 237 y ss.).

El cuerpo es, entonces, el “lugar” donde se deviene persona en el proceso de relacionar ese cuerpo con el de los otros, en esa singular “experiencia afectiva” (Mead, 1972: 206). En un plano más filosófico, el organismo es definido por Mead como una “cosa física”, y en tanto tal es aquella “cualidad común” a todas las personas: frente a las particularidades que presentan las personas, el cuerpo es el momento de la universalidad. Frente a la “cosa social”, la “comunidad racional” que forman las personas, se encuentra lo orgánico, lo fisiológico, lo natural, que es tenido analíticamente por una instancia pre-social. El autor, sin embargo, sugiere que es “la educación” —sin definir qué entiende por ella— la que debe “unir estrechamente ambas instancias”, pues el hecho de que no contemos con una categoría que comprenda a ambas no implica que esta categoría no sea posible e incluso necesaria (ídem: 211 y ss.; nota 17). Así como el organismo “evoluciona” hacia la persona, ésta debe “evolucionar” hacia la comprensión de su cuerpo —en el plano individual— y las comunidades deben “evolucionar” hacia la comprensión de su necesaria instancia orgánica y universal —en el plano colectivo— (ídem: 247, nota 27). En este proceso, la “psicología social” tiene un rol preponderante, ya que es la concepción que permite explicar las relaciones e interacciones entre las distintas instancias humanas, desde la reproducción hasta la “cooperación” (ídem: 244-245).

La corporalidad en Goffman

Por su parte, en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Goffman afirma que su objeto privilegiado de estudio son las “acciones corporales”, “impresiones emitidas” y “conductas expresivas involuntarias” emanadas de los cuerpos humanos, que permiten “descubrir” a su vez las actitudes, creencias y emociones de los individuos en sociedad.

Estas acciones, además, sólo pueden ser observadas en situaciones de interacción “cara a cara” —también llamadas situaciones de “copresencia física”, es decir, de cercanía corporal—, referencia no casual a aquella parte del cuerpo que reúne la mayor cantidad de sentidos para la observación (Goffman, 1974: 1-9). Una primera cuestión a tener en cuenta, dentro del estudio de lo mostrado y lo emanado por el cuerpo, es la “fachada personal”, aquel conjunto de elementos que el cuerpo presenta adondequiera que vaya, y que consideramos parte de la identidad del actuante. Dentro de estos elementos se incluyen desde los indicadores de la edad, el sexo y la etnia, hasta el vestido, el lenguaje, las expresiones faciales y los gestos, pasando por el tamaño, el porte y la pose del cuerpo. Todos estos elementos pueden considerarse “transmisores de signos”, aunque pueden distinguirse porque algunos son fijos y otros temporales, algunos son innatos y otros adquiridos. La fachada personal, a su vez, puede subdividirse en aquellos elementos que conforman la “apariencia” y aquellos que constituyen los “modales”, según la función cumplida por la información transmitida por el estímulo corporal. Así, la apariencia refiere a aquellos estímulos que nos informan el estatus social del actuante, mientras que los modales refieren a aquellos que nos informan sobre el rol que el mismo pretende cumplir en la situación dada. A pesar de esta diferencia, el auditorio del actuante espera una “coherencia confirmatoria” entre ambas instancias (ídem: 13-14; Del Mónaco, 2013). Una segunda cuestión a considerar en el estudio de los cuerpos sociales, según Goffman, es la relación entre lo observable y lo no observable. La mayoría de las actuaciones observables, para ser llevadas a cabo tal como lo hacen en público, han requerido ciertas actuaciones previas mantenidas en privado. El autor las denomina “trabajo sucio”, y ellas incluyen todo tipo de actividades corporales crueles, degradantes, clandestinas, perturbadoras o sucias en un sentido literal (1974: 23-24). De aquí se desprenden, a su vez, aquella clase de actuaciones que, debiendo mantenerse privadas según la convención social, se vuelven públicas de manera no planificada y no intencional, generalmente irrumpiendo de manera “impensada” en el hilo de la conducta normal. Estos “hechos inoportunos”, emanados del cuerpo, pueden ser agrupados en tres categorías: Por un lado, tenemos la transmisión accidental de incapacidad o incorrección física —pensemos en “resbalar; tropezarse, caerse”, “eructar; bostezar; cometer un ‘lapsus linguae’, rascarse o tener flatulencias”, o “chocar con el cuerpo de otro”; por otro, la transmisión de escasez o bien de exceso de interés o ansiedad en la interacción —tartamudear; ponerse en blanco, explotar de risa, no poder controlar la ira, sonrojarse, romper en llanto, etcétera—; finalmente, la transmisión de una “inadecuada dirección dramática” —pensemos en equivocarse de guión, desarreglarse el vestuario, aparecer en la escena incorrecta, no inspirar la respuesta deseada en el auditorio, etcétera— (ídem: 28).

Esto nos lleva a la tercera cuestión que Goffman sugiere tener en cuenta al estudiar las acciones corporales: la división del espacio en el que se mueven en dos regiones diferenciadas. Si la “región anterior” es aquella en la cual se actúa en público, la “región posterior” es aquella en la cual el actuante se prepara para su actuación, y a la que vuelve al finalizar la misma. Si en la región anterior es factible observar los modales y las apariencias, así como los hechos inoportunos, en la posterior —también llamada “trasfondo escénico”— se hace el trabajo sucio, “hacen su aparición los elementos suprimidos”

de la actuación —es el caso de las “necesidades biológicas” como la alimentación, la higienización y el descanso, pero sobre todo de la “defecación” y la “actividad sexual”—; pero, además, aquí el actuante puede “quitarse la máscara” (1974: 59). Esta división del espacio social en regiones se ve claramente en la división concreta tanto de los lugares abiertos como cerrados en distintas zonas: tomando como ejemplo el hogar, puertas y paredes separan de manera inconfundible el dormitorio, la cocina y el baño del resto de la edificación (ídem: 63-65). En la región posterior, entonces, los cuerpos pueden comportarse de manera “regresiva”, en sentido psicoanalítico: “ser irreverentes”, “desembozados”, “toscos e informales”, “descuidados”, lo cual puede implicar, en cierto sentido y como veremos a continuación, relajarse respecto del control social impuesto sobre ellos (ídem: 67-68; López Lara y Reyes Ramos, 2010).

Lo dicho anteriormente revela la fragilidad de la “impresión de realidad” fomentada por los cuerpos actuantes, fragilidad que se explica según Goffman por una “discrepancia fundamental entre nuestros ‘sí mismos’ demasiado humanos y nuestros ‘sí mismos’ socializados”. A nuestra “humanidad” corporal, hecha de “impulsos”, “humores” y “energías” cambiantes o, en otras palabras, “sometida a altibajos”, se le opone la necesidad de ser “caracteres presentables ante un público”, necesidad que sólo se alcanza mediante la “burocratización del espíritu”, mediante el proceso socializador “que no sólo transfigura sino que también fija” al cuerpo. Es entonces a través de la “disciplina social” que se logra dar forma a (y mantener) la “máscara de modales”. Disciplina en la que coadyuvan ciertas “grampas que se ajustan directamente sobre el cuerpo, algunas escondidas, otras visibles”: para el caso de las mujeres, a quienes en nuestra sociedad esto se les aplica con mayor rigor, pensemos en las “fajas”, los “corpiños” y el maquillaje. De este modo, podríamos decir que tanto el cuerpo en general como el rostro en particular salen al mundo público “disfrazados”, sugiriendo que se es “lo que no se es”. Y en este sentido podemos pensar en la presentación de las personas en ese mundo como “un juego”, análogo al “artificio del arte” —particularmente del teatro—, que siempre se sitúa en “lo imaginario” (1974: 30-31). El movimiento de los cuerpos está siempre “dramatizado y performado” en su repertorio; sin embargo, esto no equivale a decir que exista un “guión” concreto, porque la actuación funciona de manera semiautomática, “con muy poco cálculo previo o premeditación”. En definitiva, ser un tipo particular de persona implica aparecer en público con cierto tipo de cuerpo, es decir, con que éste posea ciertos atributos, mantenga ciertas normas de conducta y muestre cierta apariencia, que se correspondan con el grupo social atribuido (ídem: 39-40; García Landa, 2008).

Desde una línea algo diferente, en *Estigma. La identidad deteriorada*, el mismo Goffman sugiere nuevas líneas de observación de los cuerpos, en este caso, de los cuerpos socialmente estigmatizados. En primer lugar, el autor rastrea los distintos significados históricos del concepto de “estigma”. Los griegos crearon el término para referir a “signos corporales” exhibidos intencionalmente como indicadores de “algo malo y poco habitual” en el estatus de quien los portaba —alusión moral—. Luego, durante el cristianismo, el término pasó a referir, por un lado, a “signos corporales de la gracia divina” —alusión religiosa— y, por otro, a “signos corporales de perturbación física” —alusión

médica—. Con la modernidad, estigma comenzó a referir “al mal en sí mismo y no a sus manifestaciones corporales” —alusión social general, que combina lo médico y lo moral— (1989: 11). A pesar de su sentido común actual, el estigma, si bien no refiere a su manifestación corporal, sólo es observable en ella, y por ende el estudio del estigma es una parte del estudio de los cuerpos. Los cuerpos estigmatizados, explica el autor, no son aquellos “otros previstos”, es decir, aquellos cuerpos que se ocupan de actividades y que cumplen roles diferentes del nuestro, pero que son socialmente aceptados, sino más bien aquellos “otros radicales”, aquellos cuyas acciones y papeles —que conforman su “identidad social”— se encuentran por fuera de lo considerado “normal” (ídem: 12). Pueden mencionarse tres tipos distintos de estigmas: los estrictamente corporales —vulgarmente llamados “deformidades” o “abominaciones”—, los que forman parte del “carácter”, pero que se observan en el comportamiento del cuerpo —vulgarmente llamados “desviaciones” o “anormalidades”—, y los estigmas “tribales”, aquellos que se heredan por la pertenencia a determinado grupo, y que también se hacen patentes genética, fenotípica o actitudinalmente, es decir, a través del cuerpo (ídem: 14). Esto implica, evidentemente, que hay estigmas innatos y adquiridos, estigmas fijos y temporarios, así como estigmas forzosos y voluntarios (ídem: 61).

Goffman denomina “contactos mixtos” a aquellas situaciones en que “estigmatizados” y “normales” interactúan, es decir, cuando sus cuerpos entran en copresencia física inmediata (1989: 23). Estas situaciones problemáticas parten del hecho de la “fijación de la atención” —generalmente mediante el sentido de la vista— en el supuesto “defecto” de la otra persona, la cual ve de este modo invadida su intimidad, pues corrobora que su estigma se encuentra inevitablemente expuesto (ídem: 28). Es que los estigmas son signos portadores de información sobre la persona, por medio de su “expresión corporal” misma, es decir, por el sólo hecho de que las personas aparecen en el mundo en tanto que corporizados (ídem: 58). Incluso el carácter generalmente problemático de los contactos mixtos puede llegar a verse atenuado por la repetición, la costumbre, la habituación de esos contactos, es decir, por la “rutina de normalización” de los estigmas y de los estigmatizados, por la cual el rechazo inicial va dando lugar a la aceptación por la misma frecuencia en el trato (ídem: 68). Más allá de este caso especial, la portación de lo que la sociedad considera un estigma supone estrategias constantes de “encubrimiento” y de “enmascaramiento”, es decir, de manejo de ese “complejo de información” que el estigma implica. Este manejo no es sino una de las tantas formas que adopta el “arte de la impresión”, saber fundamental en la vida social que pretende el control de la propia imagen y de su captación por parte del auditorio (ídem: 151-152; Bottaro, 2012).

De vuelta a un tono más general, en *El ritual de la interacción*, Goffman profundiza en el tema de las acciones corporales como “vehículos de señales”. Toda acción corporal, explica el autor, es “ritual”, ya que transporta “mensajes ceremoniales”, que ponen de relieve las diferencias de status entre los interactuantes, y en las que el individuo actuante “designa y protege” las “consecuencias simbólicas” de sus actos corporales, al encontrarse en copresencia física con un sujeto o un objeto que para él tiene un “valor especial” positivo o negativo (1970: 55-56). Una de las principales dimensiones de la acción cor-

poral es la de la distancia física: un actuante puede mantener la distancia respecto de otro —o de un objeto— bien por “contención deferente” —es decir, porque considera a ese otro como portador de un estatus superior—, bien por “evitación autoprotectora” —porque lo considera de estatus inferior—. Es que la proximidad física —y en el caso extremo, el contacto físico— entre los cuerpos es, en el marco de la interacción social, fuente de “contaminación” y “maculación”, y esto a su vez se explica porque el cuerpo es concebido como fuente de “impurezas”. Lo que Goffman observa es, por un lado, que no todos los cuerpos son igual de “impuros” para la mirada de la convención social, puesto que ello depende, como hemos visto, de la asimetría de estatus, y por otro, que no todas las partes del cuerpo son igual de contaminantes, por lo que quizás la mayor fuente de maculación —y por ende, la mayor necesidad de distancia— la presenta el “equipo sexual corporal” (ídem: 63; 67). Dada la importancia de la distancia física en la interacción, es necesario tener en cuenta un caso especial: el “sistema de toque” es un privilegio que algunos interactuantes poseen de poder expresar afecto o apego hacia otros mediante el “ritual de contacto corporal” con ellos. Evidentemente, este privilegio sólo emerge en situaciones de familiaridad o relativa intimidad, y al ejercerlo los actuantes se privan, de modo simultáneo, de su otro privilegio: el de la prevención de la mácula ajena (ídem: 70-72; Marrero-Guillamón, 2012).

Goffman señala una segunda dimensión central de las interacciones entre actuantes corporizados: el “proceder”, o lo que más arriba había aparecido como “fachada personal”. El proceder es el elemento de la acción ritual que sirve para expresar al auditorio que se poseen ciertos atributos, sean éstos socialmente deseables o indeseables. Éstos se vehiculizan por medio del “porte”, la “vestimenta” y las “maneras”, es decir, por medio de expresiones corporales. Lo que sea el “buen proceder” o el “mal proceder” dependerá, entonces, de lo que dicte la socialización, y sólo podrá interpretarse si los cuerpos “entran en relación de miradas”. En definitiva, se trata de que el individuo “crea una imagen de sí” por medio del proceder; una imagen que evaluará con sus propios ojos, pero que en realidad está destinada a los ojos ajenos: efectivamente, el auditorio interactuante será el encargado de leer los signos vehiculizados a través del cuerpo, es decir, de utilizar las acciones corporales “en forma diagnóstica”, “como prueba de lo que el actor es” (1970: 73-74). Ejemplos de signos de proceder son: las palabras utilizadas, las posturas corporales, los modales, los estados de ánimo, la rigidez o soltura, el ritmo y la velocidad del movimiento corporal, el dominio de los impulsos o la liberalidad excesiva, la pulcritud o la indecencia, el aspecto y la apariencia generales, lo directo o indirecto de los comentarios realizados, la habilidad o inhabilidad en la manipulación de objetos, el nivel de violencia ejercido, los niveles de ruido provocados, la cantidad de secreciones corporales emanadas, entre otros (ídem: 75-76).

Quisiéramos ahora llamar la atención sobre tres casos específicos dentro de estas acciones ceremoniales. En primer lugar, Goffman observa que existen lo que podríamos denominar “rituales de presentación”, por los que un actuante, al inicio de su actuación, “presenta testimonio” de los modos en los que tratará a su auditorio en la interacción inmediata. Así, pueden hallarse cuatro tipos muy comunes de rituales de presentación: los “saludos”, las “invitaciones”, los “elogios” y los “pequeños servicios” (1970: 68). En se-

gundo lugar; el autor nos habla de los rituales de “autoprofanación”: por diversas razones y circunstancias, los individuos actúan de tal modo que parecen destruir la imagen que los otros tienen de sí mismos, y en que parecen querer aparecerse ante ellos “en la peor de las figuras posibles”. Un caso singularmente interesante en el que el autor, sin embargo, no se detiene mucho pero que sí menciona, y que ha sido central por ejemplo dentro de cierta tradición religiosa, es el de la “mortificación ceremonial de la carne” propia (ídem: 84). Por último, nos interesa rescatar aquellas situaciones señaladas por Goffman en las que ciertos individuos, por habérseles concedido un estatus muy bajo en la escala social, se ven forzosamente limitados en su movimiento físico, como en los ejemplos de los distintos tipos de encierro, y de la esclavitud en el caso extremo. En estos casos, la falta de libertad de movimiento del propio cuerpo obliga a los individuos a actuar de modo contrario a todo “buen proceder”. No podrá mostrarse una deferencia correcta, no podrá presentarse una apariencia respetable, no podrán prepararse el propio libreto ni la propia máscara si uno no cuenta con los espacios y objetos necesarios —como una adecuada “región posterior” y ciertos “utensilios”, por ejemplo, de aseo—, ni tampoco si uno se encuentra bajo constante vigilancia. Los individuos sometidos a coerciones físicas radicales, “se ven automáticamente expulsados del círculo de lo correcto”, y de este modo, en última instancia, por carecer del control sobre su propio cuerpo, ven deteriorado su propio “yo” (ídem: 86-87).

Finalmente, en *Relaciones en público*, Goffman indaga desde nuevos puntos de vista aquellas actuaciones que acontecen en lo que antes había llamado la “región anterior”, es decir, en las situaciones en que los “desconocidos” y los “meros conocidos” se aparecen al actuante de manera “físicamente accesible” (1979: 19). En este texto, el autor sugiere que los individuos pueden ser pensados, en el contexto del espacio público, de dos maneras: como “unidades vehiculares” y como “unidades participativas”. Una unidad vehicular es un cuerpo móvil controlado desde dentro —por un “cerebro” de algún tipo—, y cuyos movimientos se rigen por un “código de circulación” que establece “pautas de paso seguro” —en el caso de los hombres, se trata de un código social—. El objetivo principal de las unidades vehiculares es desplazarse de un lugar a otro evitando las “mutuas obstrucciones” y los “choques”. En el caso específico de los hombres, éstos constituyen “pilotos” de las unidades vehiculares que son sus cuerpos, cuya “caparazón”, a diferencia de la de otros móviles —como los autos— es blando, pues está compuesto solamente por la piel y la ropa y, en este sentido, deja al piloto relativamente indefenso. Efectivamente, el piloto debe ponerse “en manos” de los demás, y aquí vuelve a entrar la cuestión del contacto físico: las unidades vehiculares pueden “torcerse, agacharse, ladearse, girar”, con tal de evitar el contacto y, sobre todo, el choque, aunque el choque entre peatones no suele producir lesiones corporales importantes, ni “embotellamientos” de gran escala. Los movimientos mencionados, además, sirven para “adelantar a otros” (ídem: 26-28; Caballero, 1994).

En los desplazamientos de unidades vehiculares son centrales dos procesos: la “externalización” y el “ojeo”. La externalización es el proceso por el cual un “piloto” utiliza su “glosa corporal” para que puedan interpretarse, a partir de su lectura, sus pretensiones

respecto de su desplazamiento: su dirección, su velocidad, etcétera. En otras palabras, hace un “display de intenciones”. Por supuesto, al brindar esta “prefiguración gestual” debe comprometerse a cumplir lo que ésta promete, por ello la externalización supone una dimensión moral. Por otro lado, el “ojeo” es la comprobación que se hace, mediante el movimiento de la cabeza, de la zona que rodea al piloto y su unidad vehicular: La “zona de ojeo” no conforma un círculo sino un “óvalo alargado, que se estrecha a ambos costados de la cabeza del individuo y se alarga delante de él”, y es, asimismo, un área que se ve constantemente modificada en su tamaño, según la densidad del “tráfico” circundante. Cuando otros cuerpos se acercan, el individuo los mira brevemente y, luego de interpretar su *display* de intenciones, puede dejar de prestarles atención y continuar con su desplazamiento. El individuo realiza entonces una “finta corporal” de los otros pilotos, y en el caso de que ella no sea suficiente, puede iniciarse una “contrafinta”, un breve “choque facial” de confirmación de las intenciones del otro, para poder luego moverse con “seguridad y confianza” (1979: 30-32). Dentro de estos dos procesos generales, Goffman señala dos casos particulares. Primeramente, señala el caso en que el ojeo indica que, de seguir cada uno sus intenciones de desplazamiento, es probable un choque; aquí, el ajuste se da cediendo el paso en consonancia con las reglas vigentes de la “galantería” y de la “prioridad a la debilidad física” socialmente convenidas. En segundo lugar, señala el caso en que un piloto se encuentra relativamente lejos de otros; ni en estas circunstancias puede confiarse demasiado el piloto, puesto que debe mantenerse alerta a los “pequeños obstáculos” del camino, es decir, no ya a otros sujetos, sino al resto de los objetos del mundo, que pueden obstruirlo y con los que puede tropezar o chocar (ídem: 33-35).

Pero dijimos que también podía concebirse a los hombres como “unidades de participación”. Estas unidades pueden ser individuales o colectivas, según los hombres se presenten en el ámbito público “solos” o “en compañía”. En el segundo caso, evidentemente, entran en juego todas las cuestiones relativas a la “gestión de la copresencia”. El modo de dirimir si se está frente a una unidad participativa individual o colectiva es definiendo si distintos hombres —o mejor dicho, sus cuerpos— se encuentran “perceptiblemente juntos”, o no, es decir, si mantienen o no una “proximidad ecológica”, una cercanía física de algún tipo, que en el caso extremo incluye el contacto corporal directo. Las fronteras de las unidades participativas suelen permitir la “conversación fluida” entre sus miembros, a la vez que la “exclusión de los no miembros”. Formar una unidad de participación individual o colectiva entraña distintos niveles de “vulnerabilidad al entorno”: los que están solos son más vulnerables que los que están en compañía, porque estos últimos cuentan con cierta “protección mutua”. Y en el caso de que un individuo presente una apariencia “discutible”, se le juzga con más dureza si está solo que si está en compañía, puesto que a ésta se la ve como garantía de que la “extravagancia” individual no puede ser extrema, dado que al menos es aceptada por el grupo en cuestión (Goffman, 1979: 37-39; Galindo, 2015).

Por todo lo anterior, Goffman sugiere que uno de los puntos fundamentales en el estudio de los cuerpos es el análisis sistemático de lo que denomina los “territorios del yo”. El autor enumera múltiples territorios, de los cuales nos interesan cuatro, por la centralidad que en ellos cobra la dimensión corporal. El primero es el “espacio personal”, área en torno de un individuo “dentro de la cual la entrada de otro hace que el

individuo se sienta víctima de una intrusión. Se trata de un contorno no homogéneo, puesto que hay zonas cuya intrusión es más y menos grave —la cara y las zonas erógenas son las de mayor gravedad—. Las “reivindicaciones” sobre este espacio tampoco son homogéneas, puesto que varían según el contexto —típicamente, en la vía pública se reivindica mayor espacio que en la intimidad o en ciertos contextos específicos como el “examen médico”—. El espacio personal suele pertenecer a una sola persona, aunque hay casos excepcionales, entre los que Goffman señala el del niño pequeño en brazos de un adulto, o la pareja tomada de las manos (1979: 47-51). El segundo territorio del yo es el “envoltorio”, que refiere a la piel y a la ropa que cubren el cuerpo. Éste es por definición el menor de todos los territorios, es la “reserva por derecho propio”, el tipo “más puro” de “egocentrismo”. Como ya señalamos, no todas las partes del envoltorio corporal revisten la misma importancia ni la misma “pretensión de inviolabilidad”, y esto se explica por la “división conceptual del cuerpo en segmentos rituales”. El tercer territorio del yo es el de la “posesión”, que refiere al conjunto de objetos que se identifican como pertenecientes a (o incluso como posesiones o propiedades de) un individuo: son los llamados “objetos personales”, que si bien pueden no estar en contacto directo con su cuerpo, funcionan como “extensiones” del mismo, en tanto que se reivindican como igualmente intocables. El cuarto territorio es la “reserva de información”, aquella serie de datos acerca de un individuo cuyo acceso se pretende controlar. Igual que en el caso anterior, aunque la información o bien está objetivada o bien permanece en su forma abstracta, muchas veces puede mostrarse a través del cuerpo. En este sentido, cobra relevancia la distinción moral entre “mirar” y “contemplar”: los otros pueden mirar al individuo, por ejemplo para interpretar sus intenciones de desplazamiento y evitar el choque, pero “no tienen derecho” a quedarse contemplándolo” (ídem: 55-57). Más allá de la variabilidad de estos territorios de contexto a contexto, Goffman se encarga de resaltar las variabilidades que dependen del estatus: en general, parece que a mayor estatus social, mayor reivindicación —y también mayor respeto— del tamaño de los territorios del individuo (ídem: 58).

El autor demuestra así que, si las “reservas territoriales” son la “reivindicación clave”, entonces el “delito clave” es el “ensuciamiento”. En efecto, los cuerpos se “colocan ecológicamente” en posiciones que reivindican espacios y que, por ende, marcan la “proximidad permisible” de los otros cuerpos. En esta escena, el actuante de referencia es el centro de la reivindicación, y su auditorio, la fuente de la contaminación. Aquí las manos tienen un rol fundamental, precisamente por su utilidad manipuladora de objetos, que en este caso son potencialmente los objetos ajenos o incluso los otros sujetos. Del mismo modo, los ojos pueden ser fuente de “penetración visual” en el territorio ajeno, por lo que se requiere de cierta “disciplina ocular” para moverse en público. El caso extremo de la contaminación, en nuestra sociedad, es la agresión sexual, meramente “manual” o bien corporal en sentido pleno, cuya versión mucho más moderada es la contemplación invasiva de las partes del cuerpo ajeno descubiertas o insinuadas (1979: 61-63). Por supuesto, sólo cabe hablar de “intrusión” en el territorio ajeno en contextos desprovistos de familiaridad o intimidad, puesto que en dichos ámbitos el mismo contacto, la misma “exhibición”, la misma “penetración” pueden ser completamente “correctos” (ídem: 73).

Lo mismo sucede si ubicamos el problema de la “mirada” en contextos de “encuentro cara a cara”, en donde ella cumple una serie de funciones esenciales y por eso positivas: “las solicitudes de conversación y la ratificación de ésta, la gestión de toma de turnos entre oradores, el desvío de la cabeza para manifestar modestia, vergüenza y tacto, la aplicación del énfasis de sinceridad, las miradas a media distancia”, entre otras (idem: 63). Haciendo estas salvedades, podemos clasificar los dos tipos de “pecados” territoriales: el primero es la “intromisión” propiamente dicha, por la cual un individuo penetra en un territorio al que no tiene “derecho de acceso”; el segundo es la “obtrusión”, en este caso un individuo reivindica un territorio mayor que el que le concede su auditorio, de tal modo que este último se encuentra “en infracción” sin pretenderlo (idem: 66-67; Herrera y Soriano Miras, 2004).

Hasta aquí lo referente a las situaciones de interacción. En este texto Goffman también reserva un espacio al análisis del “delito territorial” constituido por la infracción de un individuo contra sí mismo. En primer lugar, podemos señalar las “automaculaciones”: el individuo, en tanto fuente de contaminación, se ensucia a sí mismo o a su propio espacio u objetos personales. Este delito es en realidad altamente involuntario: los “desechos corporales” comienzan siendo parte —una parte no ensuciadora, puesto que no es aún “ajena al yo”— del propio cuerpo del individuo, pero en cuanto salen de él se convierten instantáneamente en algo con la capacidad de manchar; es decir, pasan de ser algo neutro a ser algo con valor negativo. En segundo lugar tenemos los “auto-rebajamientos”, situaciones en que un individuo entra en contacto voluntario con los contaminantes propios o de otras personas que, normalmente, podrían evitarse fácilmente. Finalmente, tenemos el caso de la “autoexhibición”: aquí el individuo maneja de tal modo su cuerpo, que su auditorio, a pesar de estar mirando y usando sus manos en forma normal, se encuentra en situación de intromisión, como sucede a partir del uso de ciertas vestimentas y de ciertas posturas (1979: 69-71).

Es necesario detenerse un momento en la cuestión recién esbozada de los desechos corporales, pues, junto con los “órganos sexuales”, sobre los que Goffman no se explaya demasiado, son los elementos más contaminantes en la interacción social. Los desechos corporales pueden subdividirse en cuatro categorías: los “excrementos”, los “olores”, la “temperatura” y las “señales”. Los excrementos corporales contaminan por contacto directo: “esputos, mocos, sudor, partículas de comida, semen, vómitos, orina y materia fecal”, y, cabría agregar, aunque el autor lo evita, los diferentes flujos vaginales femeninos. Los olores corporales, por su parte, sólo contaminan “a la distancia y en todas las direcciones”, y son más incontrolables, puesto que una vez que son emanados, no se les puede poner fin a voluntad, y pueden permanecer, especialmente en lugares cerrados, incluso luego de que el agente se ha ido. El calor corporal, en tercer lugar, es un factor menor que aparece cuando un individuo entra en contacto con algún objeto del mundo externo, al que “calienta” por ese simple contacto, y cuya temperatura elevada por sobre la normal puede generar rechazo en otros individuos que entren en contacto con el mismo objeto. Finalmente, los objetos que entraron en contacto con el cuerpo de un individuo pueden no contener restos de desechos a simple vista del auditorio, pero por el hecho de haber sido tocados, pueden “señalar” imaginariamente que esos restos

de hecho existen, quizás de manera microscópica (1979: 63-66). Evidentemente, la indagación en estos tabúes pone de relieve la semejanza entre los hombres y los animales, semejanza subrayada por el propio Goffman, que justifica así el utilizar conceptos provenientes de la etología para el estudio de la interacción humana (ídem: 74). En conclusión, podemos ver que, desde la perspectiva de este autor, un cuerpo es tanto una reserva en sí mismo como un señalador de otras reservas del mundo exterior (ídem: 60).

Conclusiones

Si intentamos rastrear algunos hilos conductores que atraviesen las reflexiones de los dos autores, veremos que tanto Mead como Goffman se topan con el problema de la “socialización de los cuerpos”, a pesar de que éste nunca constituye el centro de su análisis, al menos no con esas palabras. En primer lugar, y muy en general, podemos decir que la corporalidad en su relación con la modernidad siempre supone distintas formas de esa socialización: así, en otro lado (Fraga, 2016a) hemos tratado las cuestiones del ascetismo y el consumismo como las formas en que la primera modernidad centrada en torno a la vigilancia y la segunda modernidad centrada en torno al control operaban distintos tipos de represiones sobre las subjetividades corporales. En este mismo plano, hemos visto en trabajos anteriores (Fraga, 2016b) que desde la perspectiva microsociológica resulta factible analizar los modos en que el poder penetra y da forma a los cuerpos, movilizandoprácticas de mimesis, de distinción, de resistencia, de supervivencia. En segundo lugar, y a un nivel más específico respecto de lo trabajado en el presente escrito, podemos ver que tanto Mead como Goffman enfrentan, por el despliegue mismo de las premisas de las cuales parten y de los conceptos que construyen, con la cuestión de la doble cualidad de los cuerpos humanos: cuerpos naturales y cuerpos sociales, con las consecuencias que esta doble cualidad inevitablemente conlleva.

Entonces, por un lado, se puede pensar analíticamente en “organismos fisiológicos”, en el caso de Mead, o pensar la corporalidad a partir de categorías típicamente utilizadas para la clasificación y la comprensión de los comportamientos de los animales en relación mutua y con su entorno, en el caso de Goffman —éste sería el plano de la cualidad natural de los cuerpos—. Pero, por otro, esos organismos, en realidad, están siempre “personificados”, “espiritualizados”, en palabras de Mead, y se mueven en un mundo “aparente”, “simbólico”, y por eso, construido; construcción con una entidad y una positividad propias, independientes de la dimensión biológica de los cuerpos, y tan “real” como ellos, como aclara Goffman —y éste sería el plano de la cualidad social de los cuerpos—. Es por esta doble cualidad natural-social que en el caso del primer autor se hace uso de un amplio vocabulario psicoanalítico, dándole forma al cuerpo humano a partir de las nociones de “instintos”, “pulsiones”, “represión” o “regresión”. Y es por la misma razón que, en el caso del segundo autor, aparecen los temas del “control social” y de la “disciplina” impuestos en los cuerpos, que les dictan cómo mostrarse y cómo ocultarse, qué parecer a pesar de lo que “se es”, qué rol adoptar de acuerdo con las circunstancias.

Ahora bien, como se sabe, frecuentemente se acusa a perspectivas microsociológicas como la de Mead o la de Goffman de no poder dar cuenta de las asimetrías sociales, o más específicamente, de la dominación social y sus consecuencias personales. Sin embargo, como podrá observarse, estos temas sí que aparecen cuando se realiza un análisis conceptual detallado de las obras de estos autores, con lo cual las imputaciones que ellas suelen recibir en términos de carencia de dichos análisis son, por lo menos, cuestionables. Porque hemos visto que las represiones, pero también los estigmas, las reivindicaciones, los territorios, y en definitiva el control de los significados emanados del propio cuerpo y su capacidad de movimiento, serán más grandes o más chicos, más fuertes o más débiles, en función de variables como el género, el estatus, la etnia, la edad y, en conclusión, de la cercanía o lejanía respecto de los parámetros hegemónicos acerca de lo que los cuerpos, en una sociedad determinada, deben ser. Éste, nos parece, es el mayor aporte que los autores nos ofrecen; sólo hay que saber apreciarlo.

Uno de los sociólogos contemporáneos que supo apreciar este aporte fue Anthony Giddens (1995), quien retoma principalmente de Goffman la escisión del cuerpo —y de los espacios en general— en partes anteriores y posteriores, es decir, mostradas y ocultas, morales y transgresoras de la moral establecida. Este autor replica la misma división a la hora de estudiar las diversas instituciones sociales, mostrando cómo el poder, la capacidad transformadora de la acción humana, la praxis, las reglas y los recursos, las estructuras sociales habilitadoras y restrictivas de la actividad del hombre se distribuyen de manera desigual en las sociedades, en los espacios, en las instituciones, en las clases, en los cuerpos. Recuperando la vuelta de tuerca giddensiana de los aportes de Mead y Goffman, podemos esbozar la conclusión de que lo que podríamos denominar la dialéctica entre lo invisibilizado y lo hecho visible de la corporalidad humana es función de aquella otra dialéctica entre su dimensión natural y su dimensión social, entre las reminiscencias animales, lo instintivo y pulsional, y los aditamentos culturales —siempre ya presentes—, los modulamientos y las formalizaciones propiamente humanas. Atreviéndonos incluso a más, podríamos sugerir que si lo mostrado es aquel sector del cuerpo que debe atenerse a las normas impuestas, y en este sentido el lugar de la reproducción del orden social, quizás es lo oculto el espacio corporal en donde se alojan las potenciales producciones de órdenes alternativos. Las conexiones entre esta idea y las diversas propuestas, ya conocidas, de liberación sexual y/o de identidades genéricas disidentes son evidentes.

Bibliografía

- Bottaro, L. (2012): "El estigma en las relaciones sociales entre 'grupos divergentes'. Algunas reflexiones a partir de Norbert Elias y Erving Goffman", en *Revista Prácticas de oficio*, 9: 1-5.
- Caballero, J.J. (1994): "La interacción social en Goffman", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 83: 121-149.
- Del Mónaco, R. (2013): "Lo importante es mantener la situación': cuerpos y emociones

- en las interacciones desde Erving Goffman", en Scribano, A. (comp.), *Teoría social, cuerpos y emociones*, Estudios Sociológicos, Buenos Aires.
- Fraga, E. (2016a): "La corporalidad moderna entre el ascetismo y el consumismo. Lecturas marxistas, psicoanalíticas y postestructuralistas", en *Revista Espacio Abierto*, 25 (1): 93-107.
- Fraga, E. (2016b): "Notas sobre la microsociología y el cuerpo. Las microcorporalidades de Becker, Scott, Bourdieu y de Certeau", en *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7 (1).
- Galindo, J. (2015): "Erving Goffman y el orden de la interacción", en *Revista Acta Sociológica*, 66: 11-34.
- García Landa, J.A. (2008): "Goffman: la realidad como expectativa autocumplida y el teatro de la interioridad", en *Revista de la Universidad de Zaragoza*: 1-25.
- Giddens, A. (1995): *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Goffman, E. (1970): *Ritual de la interacción*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Goffman, E. (1974): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Goffman, E. (1979): *Relaciones en público. Macroestudios del orden público*, Alianza, Madrid.
- Goffman, E. (1989): *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hernández Nuñez, U. (2013): *La construcción de la personalidad según George H. Mead*, Universidad de Cartagena, Cartagena.
- Herrera, M. y Soriano Miras, R.M. (2004): "La teoría de la acción en Erving Goffman", en *Revista Papers*, 73: 59-79.
- López Lara, A.F. y Reyes Ramos, M.E. (2010): "Erving Goffman: microinteracción y espacio social", en *Revista Veredas*: 115-136.
- Marrero-Guillamón, I. (2012): "Descentrar el sujeto. Erving Goffman y la teorización del sujeto", en *Revista Internacional de Sociología*, 70 (2): 311-326.
- Mead, G.H. (1972): *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Buenos Aires.
- Zeitlin, I.M. (1981): "La sociología de Erving Goffman", en *Revista Papers*, 15: 97-126.