

# Desclasificaciones sociológicas: efectos del amor y el dolor

*Maya Aguiluz Ibargüen\**

## *Resumen*

Este artículo participa del inventario de emociones, valoraciones y efectos en la desclasificación de una matriz sociológica, aparentemente desentendida de la fragilidad afectiva y emocional constituyente del mundo social humano; es decir, la dimensión constitutiva de la persona y la acción social formadas en contextos de intensa variación de vulnerabilidad y contingencia. Cuando se afirma que la imagen de sociedad moderna incluyó el sufrimiento, la pérdida y la pasión amorosa como emociones centrales del relato maestro de la naciente sociología de finales del siglo XIX, no es porque la vergüenza y el miedo, entre otras, hubiesen sido desplazadas a un segundo plano, por el contrario, ambas cobraron significación como parte de explicaciones que las encarnaron para dar cuenta del poder estatal moderno (Hobbes, 1998) y del proceso civilizatorio (Elias, 1994). Sin embargo, las tres primeras afecciones atravesaron la subjetividad participando en la producción de la extrañeza de sí mismo que movilizó al sujeto hacia otras partes. Bajo esta clave interpretativa, el presente texto propone rearmar un discurso en torno al amor y el dolor y sus efectos narrativos en el discurso sociológico. En la primera parte, con las aportaciones de Boltanski, Illouz, Levinas, Marion y Badiou, entre otros,

\* Investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CIECH), Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores. Sus trabajos se han enfocado al estudio del cuerpo humano, la espacialidad y las emociones en la teoría social y su inclusión como objetos heurísticos de investigación. Recientemente coordinó, junto con Pablo Lazo Briones, el libro *Corporalidades* (UNAM/Universidad Iberoamericana, México, 2010) y en 2009 publicó *El lejano próximo. Estudios sobre extrañeidad* (Anthropos/UNAM, Barcelona); [mayaguiluz@hotmail.com].

se interviene la dimensión imaginal del amor en cierta sociología clásica; en la segunda parte, la experiencia del cuerpo victimizado que dio nombre al sufrimiento de las mujeres es el punto de partida de un “conocimiento envenenado” con que autoras de distinta raigambre feminista como Das, Nussbaum y otras, han formulado teorías sobre la subjetividad doliente o emotiva para robustecer el reconocimiento del dolor como un activo social.

*Palabras clave:* amor, dolor, sufrimiento, conocimiento social, emociones, sociología del amor, antropología del dolor.

### *Abstract*

This article takes part in the inventory of emotions, its appraisals and effects in the uncategorization of a sociological matrix, which apparently disregarded the affective and emotional fragility of the social human world. Or the constitutive dimension of the person and the social actions formed in contexts of an intense variation of the vulnerability and contingency.

When it has been claim that modern society image included suffering, loss and loving passion as central emotions of the master narration of 19th century sociology is not because of a displacement of another emotions, like shame and fear, into a second place. By the contrary, both of them gained significance as a part of embodied explanations for the modern State power (Hobbes, 1998), and the civilization process (Elias, 1994). Nevertheless, former affections crossed the subjectivity formation since they have been implicated in the sense of the self strangerhood that displaced the subject into another places. From this interpretative key, this work purpose to rearm a discourse about love and pain, and its effects to narrate the sociological discourse. Analyzing the contributions from Boltanski, Illouz, Levinas, Marion and Badiou, among others, the article, first intervenes the imaginary of love in certain classical sociology and, in a second part, underscores the importance of suffering as instantiated through what Das and Nussbaum has called “poisoned knowledge” in order to traverse how the victimized embodied experience in the world of women suffering has strengthened theoretical formulations of the affected subjectivity, from different roots of feminism, since they recognized pain as a social active.

*Keywords:* love, pain, suffering, social knowledge, emotions, sociology of love, anthropology of suffering.

*A José Luis Blanco (Xalapa, 27-05-2012).*

*In memoriam*

## Introducción

Este escrito es un inventario inicial, todavía elemental, de la eficacia del amor y el dolor sobre la desclasificación de una sociología que originalmente se desentendía del impacto de las emociones, las afecciones y los sentimientos, como si éstos fuesen sometidos al control racional o vividos en los reductos de la privacidad. Uno de los presupuestos iniciales de la presente exposición es el modo en que ambos constituyen una apertura hacia otras dimensiones sociales, como lo virtual, lo real o los cursos de la politicidad del sujeto –por no aludir a los imaginarios e incluso a la potencia de verdad del amor o del sufrimiento–, sin embargo, limita su propósito a contrastar dicha fuerza de apertura en el plano discursivo empleando, para el caso del amor, el recurso de la revisitación al territorio del vínculo afectivo en la producción intelectual de la sociología clásica (Weber, 1995 y 2011; Weber, 1979 y 1983); y para el caso del dolor se sigue el movimiento interpretativo del llamado “descenso a lo ordinario” en procesos de violencia (Das, 1997, 2007, 2008a y b), para situar lo doliente como exceso que atraviesa la experiencia humana en su posibilidad de instaurar una conexión empática con el otro.

Respecto del amor fue requerida la mediación de algunos ajustes conceptuales. En primera instancia, no se ocupan las manifestaciones empíricas de esta emoción básica comprendida como amalgama de mecanismos perceptivos (a la vez implicada en un dinamismo fisiológico y en un proceso interpretativo de parte de la persona, o la sociedad que habla de ésta). Como otras emociones, el amor (erótico) se encuentra situado también en el umbral de lo no-cultural, dimensión que religa al ser humano con su base existencial. Se ha sometido

a un incesante curso de codificaciones, obra de diferentes culturas. Aquí, sin embargo, he optado por marcar la ausencia de una reflexión sobre el amor en términos de práctica social para estudiarlo desde una perspectiva sociológica que, como se darán cuenta los lectores, empieza por revisar la imagen de la modernidad, el objeto primero de la sociología.

Un estudio inspiró mis primeros acercamientos, *El amor y la justicia como competencias* (Boltanski, 2000). Esta obra busca y parte del sentimiento en el hecho intersubjetivo prescindiendo de la identidad predominante del “amor en tanto pasión” (como pulsión erótica). No obstante, su apuesta teórica sobre las *sociiedades amorosas* ha sido de utilidad para mi interpretación. Boltanski parte de la antigua taxonomía léxica para elegir tres formas de amor: *philia*, *eros* y *ágape*, éstas triangulan su exploración para apoyarse en la última forma de amor, cuyas posibilidades de conversión en “amor al prójimo” (que ha podido elevarse del contexto de relaciones inmediatas), representan el eje central del libro. Para la primera parte de este trabajo, elegí el alcance significativo de las dos primeras formas de amor por los siguientes motivos: 1) el concepto de *philia* fue clave para Aristóteles pues refiere una virtud cardinal de la moral política puesto que la amistad se funda en un principio comunitario: el reconocimiento recíproco de los méritos (Boltanski, 2000:153); y 2) *eros* es la potencia que mueve al mundo. Determinado por el deseo de posesión, expresa la incompletud de los sujetos y el sentimiento de privación del amor.

*Eros* se dirige en primer lugar hacia otros seres humanos y puede explicarse como el deseo por lo bello, por la satisfacción o por aquello que falta en uno. Hay adicionalmente un mecanismo que cualifica al dinamismo de la erótica, se trata de una cualidad selectiva cuando se inclina por los seres y objetos de su pasión que sólo tiene ese carácter porque se hace partícipe de cierta *philia* que le dota del contra-don (se recibe en relación con la parte que uno da). Sin la compañía del amor filial, *eros* terrestre perseguiría el objeto de deseo sin pretender reciprocidad –como entre los antiguos griegos– o esperaría alguna correspondencia del objeto amado –como sucede con el imaginario moderno anglosajón estadounidense (Nussbaum, 2008:193)–, pero considerándolo equivalente a otros. Ante la variedad de términos

amorosos o la reducción de éstos a una sola palabra que expresa los contrastes en la experiencia del amor, resulta que los amantes consagran la exclusividad de su relación como dos e “inventan una forma diferente de durar en la vida” (Badiou, 2002; 2011:47).

En la segunda mitad de la década de 1990, la preeminencia del amor como práctica cultural<sup>1</sup> (con variados significados, valorizada y simbolizada por un repertorio de artefactos, imágenes y relatos, pero, sintetizada en la experiencia de “sentirse románticamente vinculado con alguien”) ingresa en escena como temática central de la “sociología del amor” de Eva Illouz (1997 y 2010).<sup>2</sup> En mi opinión, esta perspectiva contribuye a visibilizar el paisaje moderno de las emociones con otro marco, por lo cual un retorno al clima cultural y al horizonte de la experiencia afectiva del vínculo de Max y Marianne Weber permite acompañar la tesis de Illouz. Según dicha tesis, la interpretación de la modernidad weberiana estuvo dominada por la ambivalencia respecto del mundo afectivo, pero, paradójicamente, por la incidencia de un movimiento de mujeres alemanas (cuya presencia como un imposible “feminismo unificado en su política” [Copjec, 2006:22], entre otras condiciones), redundó en una comprensión y práctica culturales solidarias de una concepción de lo humano, inmanente y no trascendental, que puso de relieve las separaciones raciales,

<sup>1</sup> “Dado que el amor es una comprensión determinada y no un resultado de la acción o de un ideal, su carácter práctico-histórico se sigue en una específica relación yo-tú” (Bultmann, citado por Boltanski, 2000:148).

<sup>2</sup> Cabe destacar que de manera manifiesta el trabajo de Boltanski (2000) resulta de la carencia de una sociología como tal que él mismo reconoce en la introducción del libro. Sin embargo, en el horizonte de la filosofía, el psicoanálisis y el feminismo, la cuestión amorosa ha cobrado centralidad como teoría del amor (incluso como una condición de verdad y a pesar de su universalidad como un imposible) (Badiou, 2002:241 y ss.; Copjec, 2006:75-76). En cambio, el horizonte socio-antropológico, Michael Pollak señala el silencio sobre las implicaciones sociales de una concepción ausente del amor. A mitad de la década de 1980, Pollak reintrodujo la tensión entre la memoria y la historia a partir de las memorias subterráneas, al mismo tiempo que hacía célebre, en 1986, un punto de vista metodológico fundado en “la gestión de lo indecible”, que partía de una *empatía* con la palabra marginada y las experiencias silenciadas (Pollak, 2006). En la segunda parte de este trabajo, intento mostrar que la identificación empática con los impotentes no es suficiente para reconocer el dolor, ni tener una concepción del sufrimiento.

religiosas, sexuales, amorosas, etcétera.<sup>3</sup> La hipótesis es que el amor aparece con forma de un *universal concreto*, menos influido por el universalismo neokantiano que por los contenidos prácticos anclados en una esfera cultural deudora de un naciente nacionalismo europeo, la competencia de valores y la lucha de diferentes visiones de mundo de principios del siglo xx. Como se verá, este enfoque difiere de la noción de la doma emocional con la que, en ocasiones, se identifica el discurso weberiano –según esta postura–, discurso proclive a la dura sublimación de la pasión amorosa y el placer intramundano.

En la segunda parte, me detengo en el efecto del dolor sobre la formación del sujeto, y en la relación con la experiencia de sujeción (de acuerdo con la recomposición sociológica realizada por Veena Das a partir del trabajo de renarración y duelo llevado a cabo por las víctimas de violencia étnica o religiosa).<sup>4</sup> En este apartado reproduzco los argumentos de Das sobre la escasez o la resistencia de “lenguajes del dolor” mediante los que “las ciencias sociales podrían *mirar, tocar o convertirse en cuerpos textuales* sobre los cuales se escribe el dolor”

<sup>3</sup> Se asume la noción deficitaria de *amor romántico*, definida por Illouz, y se busca conectarla con otras interpretaciones acerca de la relación amorosa. Aunque dar con una configuración de interpretaciones amorosas rebasa el objetivo de este artículo, algunas posturas sobre el sentido del amor son pertinentes: 1) en términos contemporáneos, el lazo amoroso y la afectación del otro en la propia carne como erótica del gozo, ambos justifican la vida en común y la cohabitación de las parejas, se despejan en una variedad de compromisos resistentes a la codificación y basados en el libre consentimiento de las partes (Beck y Beck-Gernsheim, 2003); 2) el anterior rasgo ha corrido de la mano de los cambios en las reglas de juego maritales y la fluidez con que mudan las pautas de la sexualidad en la era de la fragilidad de los lazos humanos y el “amor líquido” (Bauman, 2003:56). No obstante, ante estos escenarios y otros que rayan en el tráfico y la transgresión sexual ilimitada del cuerpo ajeno, en las páginas que siguen se notará la insistencia en la sobre-vida del vínculo solidario que perdura de algún rastro del “amor cortés”, que no es otra cosa que la pretensión de un objeto-ella (o -él) que se erige en la querencia inaccesible de la economía libidinal (Žižek, 2003a:139). Para Žižek, “el amado” troca en “el amante” mediante un acto de intercambio, “retribuyendo el amor”, y este momento designa el “milagro” del amor (2003a:159) cuando uno –aun cuando no puede dar lo que el otro ve en él/ella, pues no posee “eso” que falta al amante– cambia de estatuto para experimentar al otro.

<sup>4</sup> En la dualidad simultánea del sujeto-sujetado de las teorías del sujeto, Das retoma el horizonte de la sujeción en los contextos de dolor, aunque a veces también se traduce este término como *subyugación* o *subordinación* que suele extraviar la propuesta política y metodológica.

(1997a:67; las cursivas son mías). Das convirtió esta demanda en un principio articulador de sus etnografías del Estado y de su trabajo sobre el reconocimiento del dolor. Situada en los estados de caos y violencia que han derivado en terribles vejaciones contra las mujeres, la antropóloga empezó por cuestionarse cómo fue posible que el proyecto de nacionalismo, tras la partición de la India y Paquistán en 1947, incluyera la apropiación de las mujeres como objetos sobre los cuales se marcó el deseo nacionalista y quedó inscrita una memoria del futuro que es sufrimiento social presente. Esto derivó en dos problemas para Das. El primero es el de los caminos serpenteantes por donde esas mujeres restituyen el derecho a habitar un mundo destruido (se trata de un retorno, valga la analogía, que planteó Theodor W. Adorno como una vuelta a las microesferas sociales, libres de fines, y al reencuentro con virtudes como el don y el amor). El segundo problema es sobre lo que se siente, se padece, se confiesa, se defiende, se cuida, y que está integrado en las “formas de vida”, pero no corresponde a estados interiores proyectados hacia el mundo a través del lenguaje y el cuerpo (sus posturas, el gesto, el rostro) en el ámbito de la privacidad cotidiana; por esto, cuando se comunica “dolor”, más que a un referente íntimo, cualquier expresión habla del hecho que se espera una respuesta de los otros (Das, 2008b:331, 333; 1997a:68; Cavell, 1997).

### **El amor: esa cosa del mundo en la imagen sociológica de la modernidad**

La famosa máxima del *Manifiesto comunista*, “todo lo sólido se desvanece en el aire”, señala apenas la contundencia de las transformaciones que encararían los sujetos modernos en el horizonte de sus condiciones de vida y las relaciones con sus prójimos.

Lo que Marx y Engels apuntaron en 1848 era la imagen completa de la sociedad moderna industrial que se abría paso mediante una destrucción de “las abigarradas ligaduras [...] que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’, las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo [...] que el frío interés y el cruel ‘pago al conta-

do”, la conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento distinguen la época burguesa: “todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” (Marx y Engels, 1975:22 y 23).

Al verse “arrojado” libremente al mercado de trabajo, fue el inicio prístino del relato del capitalismo industrial y la revolución burguesa, lo que acusaron Marx y Engels fue que al verse desplazado el ser humano de las redes comunales y de su vida tradicional viviría doblemente exigido frente a las fuerzas del mundo: no solamente se esperaba que aquél pudiera encararlas sino que, después de todo, pudiera hacerlo con sobriedad. El pasaje anterior es el comienzo de uno de los trabajos más recientes sobre sociología de las afecciones, particularmente del amor, escrito en forma de artículo por Eva Illouz (2010: 17-32), quien asume la cita del Manifiesto de un modo particular, por lo que seguiré su reflexión en los siguientes párrafos.

Por aprehensivas que parezcan las figuras del mundo planteadas por el pensamiento crítico del siglo XIX, sus imágenes, al signar los paisajes de la modernidad, coincidieron con un tipo de sacudimiento subjetivo (y psíquico) que “calaba el cuerpo al asomar la vista por las nudas e inhóspitas condiciones de las relaciones sociales” (Illouz, 2010:19). Dicha composición imaginal se sintetizaba como un todo “aleccionador” para los sentidos,<sup>5</sup> que despertó del sueño a quienes lo divisaron, aunque al mismo tiempo vaciaba sus vidas del misterio y el encanto con que se habían rodeado de mundo: “lo sagrado ha sido profanado”.

Lo que convierte en modernas las afirmaciones de Marx no es su refrendo de valores como el reciente dominio de las cosas humanas, la primacía de la razón capitalista sobre la naturaleza o la intrusión rectora del maquinismo, la industria y la tecnología, sino su ambivalencia respecto de una racionalidad dependiente del uso de las

<sup>5</sup> Eva Illouz toma nota, tanto de Burke como de Marx, del sentido que cobra la frase “sobering of the senses” (2010:19) En ésta, la palabra central “sober” (sobrio, serio) remite a la reacción de un participante en una situación, y se emplea para describir contextos, noticias, resultados, perspectivas, imágenes, etcétera, que, de tan impactantes, podrían quitarle a uno el aturdimiento.



energías y el peligro y destructibilidad inherente a la racionalidad capitalista. Según Illouz, la sede moderna de su visión dio cabida a una percepción ambivalente de su núcleo cultural puesto que la fe ilustrada en la emancipación, por ejemplo, no permitió a Marx advertir los efectos que los poderes modernos podrían desencadenar.

De modo similar, cuando Max Weber concibió la modernidad occidental erigida sobre el desencantamiento del mundo ofreció una comprensión compleja del movimiento no exento de ambivalencia (Illouz, 2010:20). Más allá de descubrir razones detrás de un viejo hábitat compartido con ángeles, demonios, hados y otras potencias, lo que quedaba era el descrédito respecto de un horizonte misterioso; en realidad el misterio de la naturaleza de la vida cedía su paso al control racional del mundo natural y social, y a las instituciones modernas de la ciencia, la tecnología y el mercado, cuyas pretensiones eran resolver los problemas humanos, aminorar el sufrimiento y lograr bienestar. El resultado paradójico de la racionalización, regida por los criterios de cálculo y proyección técnica, ha sido desde Weber el establecimiento de esferas de la pasión, órdenes de experiencias vicarias donde privan el fervor y los afectos, y donde éstos informan a la vida personal de juicio valorativo. Las dimensiones afectivas en el ámbito privado no conformaban un idílico refugio emotivo ante la encarnizada lucha de valores en la política y la vida pública, sino un componente nutricional en la formación del sujeto individual, una raigambre de potencialidades, en las que Weber divisó el origen de los contracursos (contrapesos) de la modernidad.

### **El amor en la escena de Max y Marianne Weber**

En el entorno de un activismo local de las mujeres, se finca la figura amorosa de Marianne Weber y, con ella, sus reflexiones en materia de amor, el reconocimiento de la igualdad de la pareja y los derechos de las mujeres. Aunque su labor feminista se encuentre aún poco articulada con lo que fuera la partición de los objetos de conocimiento por parte de los nuevos saberes a principios del siglo xx (y con la entonces incipiente sociología alemana), no es arriesgado decir que

con ella es posible enlazar tres instancias: el movimiento feminista, la sociología y la emergencia de nuevos objetos cognoscibles que se ocuparon del ascenso del amor erótico y las nuevas posibilidades de su sustento, o no, en la vida de parejas establecidas por su mutua “afinidad electiva”.<sup>6</sup> Es decir, acerca del amor heterosexual que por entonces se regularía bajo la fórmula del matrimonio moderno.

Aunque al hablar de amor moderno aparecen estos tres ángulos orientativos (por no incluir aquí las incursiones del psicoanálisis, la literatura y las narrativas de viaje a los confines coloniales como tramas coetáneas en el encuentro del amor, el erotismo y la sexualidad), hubo un *impasse* comprensivo en el tratamiento amoroso al haber quedado en suspenso el proceso de elaboración de su concepto, su fenomenología y su inmanencia en la vida social.<sup>7</sup> No obstante las manifestaciones cotidianas en la espectacularidad de la cultura y, sin duda, su poder vinculante han constituido una pauta y referente del tejido social. En esa suspensión, hasta hace relativamente poco tiempo, tampoco tuvo cabida la figura articuladora de Marianne con la teoría y prácticas feministas –de la primera generación– y las definiciones sociológicas con respecto al conocimiento de los sujetos y objetos del amor.

Por otra parte, el papel de Marianne como parlamentaria al constituirse la República de Weimar (que coincidió con el inicio de su liderazgo en la conservadora Federación de Asociaciones de Mujeres Alemanas [BDF, por sus siglas en alemán]) ha merecido poca atención. En 1919 las mujeres socialistas, moderadas, protestantes y liberales avanzaron en favor de los derechos de madres trabajadoras al legislar sobre las prestaciones del cuidado materno. Tal participa-

<sup>6</sup> La expresión “afinidades electivas” fue popularizada por la novela de Goethe del mismo nombre, en la cual aparecía la palabra “Verwandtschaft” que aludía al parentesco –luego, al matrimonio– libremente elegido.

<sup>7</sup> Para el discurso filosófico, Jean-Luc Marion realiza una reflexión semejante: tomó un comienzo problematizador aduciendo a este acto de desalojo del amor. En su viaje de ida y vuelta al derrotero erótico, Marion propone hablar del amor en un solo sentido: aquél que adjudica valor y lugar “a todo aquello que el pensamiento no erótico descalifica como irracional”, que acontece en “el deseo y el juramento, el abandono y la promesa, el goce y su suspensión, los celos y la mentira, el hijo y la muerte” (Marion, 2005:8 y 11).

ción puede reconstruirse desde la perspectiva del surgimiento de una concepción de la maternidad (biológica, social, cultural y espiritual) originalmente definida como el derecho a una experiencia plenamente vivida por las feministas de entonces y que actualmente se imbrica con el sentido amplio de la natalidad, base de una política de la vida.<sup>8</sup> Tampoco se han trabado relaciones entre las posturas de Marianne en materia de la autonomía afectiva y el tipo de feminidad normada –que supuestamente encarnó– y entre estas dos dimensiones y las concepciones sobre la esfera amorosa moderna elaboradas por su esposo, Max Weber.

Difícilmente hay ocasión de marcar estas ausencias, por lo cual me limitaré a destacar algunas de sus aproximaciones hacia la “sociología del amor”. Al respecto, son curiosos los matices provistos por las biografías recientes en las que comparecen distintos registros de identidad afectiva en la pareja de Marianne y Max, que en lugar de asimilar a la primera dentro del discurso ascético del amor erótico del sociólogo, permite situar a esta mujer como una figura oscilante entre una miríada de posiciones en tanto sujeto. Salta a la vista la definición pública que ambos daban a su relación tachándola de acompañamiento y camaradería cuando se propagaba la leyenda, no menos pública, de haber convenido un matrimonio asexual (Radkau, 2009:42) caracterizado por la ayuda mutua y, en parte, por haber en-

<sup>8</sup> Acerca de los derechos de las madres sigo un trabajo de Gisela Bock, que resume el ciclo de luchas sociales de 1890 y 1950 en el marco del establecimiento del Estado de bienestar europeo. El sentido cultural de la maternidad es una vindicación de la primera generación del movimiento feminista europeo y anglosajón, pero en buena medida logró un marco jurídico temprano en el horizonte germano desde 1897, cuando socialistas como Lily Braun, abogaron por un seguro de maternidad como recurso para liberar del trabajo a las madres pobres y garantizar sus condiciones de vida. Las primeras enmiendas feministas a las leyes de trabajo y enfermedad para establecer derechos posparto tuvieron efecto en 1901, 1908 y 1911 (Bock, 2005:462-463, 465 y 457). Es importante mencionar cómo “la maternidad” fue parte de una lucha simbólica sobre la cual se expandía o estrechaba el movimiento de mujeres. Así, en 1915, en medio de las medidas pronatalistas del estado de guerra, la BDF se manifestó en contra de una natalidad vista desde el punto de vista militar, mientras que Marianne matizó algunas propuestas feministas como la del salario por trabajo doméstico y las asignaciones por maternidad que, en su opinión, a la larga aliviarían de la responsabilidad de los hombres sobre la vida y las tareas del hogar, así como la crianza de los hijos (Bock, 2005:462 y 451-452).

carnado un modelo de pareja en el cual la sublimación erótica operó a favor de una ética volcada hacia el trabajo intelectual y el activismo cultural y feminista. Para la década de 1910, la imagen de los Weber como una pareja sólida convergía con la importancia cobrada por su círculo intelectual. Gracias a la versatilidad de recursos con que se promovió su influencia comprendieron no solamente un programa cultural (sostenido por Marianne muchos años después de la muerte de Weber, en 1920), sino también acciones particularmente afectivas tendientes a forjar un espíritu de cuerpo, la solidaridad fraterna y la amistad, así como dimensiones de la vida íntima menos conocidas como la pasión de Weber por otras mujeres, los contextos homoafectivos o las pautas femeninas, altamente codificadas, en las relaciones de Marianne con su suegra, protegidas, amigas –cercanas o amantes de su esposo—<sup>9</sup> y mujeres activistas.

Este ambiente de libre asociacionismo, convivencia pasional y comunión emocional no es extraño a lo que en la actualidad identificamos con espacios alternativos a la institucionalización del amor individualista y burgués, aun cuando la expansión de esta forma de amor supuso asimismo las búsquedas y prácticas de liberación sexual que cuestionaban el matrimonio monógamo (aun cuando, paradójicamente, estas prácticas fueron observadas críticamente por los Weber, en particular por Marianne, quien defendía el contrato civil como un avance respecto a la asimetría jurídica de ambos sexos).

<sup>9</sup> En realidad las cuatro mujeres de importancia afectiva en la vida de Weber fueron reconocidas por Marianne (González, 2011). Entre ellas, la amiga de ambos Else Jaffé (con el apellido del esposo, de acuerdo a la convención), muy probablemente significó su pasión erótica al tiempo que cumplió las veces de vaso comunicante entre el círculo de Weber y otros. Else y su hermana Frieda von Richtofen merecieron, en 1974, un singular estudio de Martin Green sobre las modalidades triunfantes y trágicas del amor (*The von Richtofen. The Triumphant and Tragic Modes of Love*), ya que sus prácticas amorosas atravesaron los juegos de seducción, la unión con diversas parejas, el intercambio de amantes y otros rasgos de la liberación erótica. En una historia paralela e imbricada en ese circuito, destaca el nombre de otra Frieda, quien fungió como figura relevante en el posicionamiento de los Weber frente a la construcción del concepto de *maternidad*. Frieda Schloffer (1870-1950), amiga de juventud de Else Jaffé, luego esposa del psicoanalista Otto Gross, representó una figura emblemática en medio de una sonada pugna jurídica tras su separación de Gross. Aquella disputa se elevó a una causa popularizada en Alemania entre 1912 y 1915, dentro de la cual Weber tomó partido por la madre (Radkau, 2009:383-384).

Lejos de leer el caso de esta pareja desde su inserción en un proceso cultural, me interesa destacar sus disposiciones afectivas y públicas como un paradigma de lo que Sigmund Freud, entre 1909 y 1911, explicó en su teoría de la sublimación. Ésta comprendió la elección heterosexual del objeto sexual como un estadio que estabilizaba tendencias homosexuales en una fase de la sexualidad humana, al mismo tiempo, para desplazar este mecanismo de derivación de la libido y el erotismo hacia el momento de despeque de relaciones con diversas modalidades de amor (filial, erótico, por la humanidad, principalmente) (Boltanski, 2000:157).<sup>10</sup>

Resulta interesante, al menos hipotéticamente, serviros de otros relatos (específicamente referidos a Marianne) que no sólo desvelan sus posturas atemperadas, a veces contradictorias, frente a los problemas caros al feminismo de la primera generación, sino que permiten suponer cuál fue su parte activa en la formación de un sentido polidimensional del amor. Así, poco después de publicar su *Biografía de Max Weber*, en 1926, Marianne confesaba a su amigo, el filósofo Karl Jaspers, que el matrimonio formado por el ilustre Wilhelm von Humboldt con Karoline, personajes de la literatura sentimental que en su opinión no se habían merecido uno al otro, era una mascarada (Radkau, 2009:42).<sup>11</sup> Aunque dicha confesión estuvo probablemente influida por la divulgación de una biografía de Humboldt que revelaba el trato complicado, las infidelidades y otras minucias acerca del matrimonio del humanista, surge a manera de balance comple-

<sup>10</sup> En un apartado sobre ética religiosa y mundo de *Economía y sociedad*, existe un símil sobre el mecanismo de sublimación en un apartado de Weber acerca de la “ética religiosa y mundo” de *Economía y sociedad* (Weber, 1979:469-473; véase Radkau, 2009:n636), donde llega a concluir que no puede haber duda que una parte considerable de religiosidad antierótica, tanto mística como ascética, representa un sustituto de satisfacción sexual condicionada por la necesidad fisiológica. Esta postura aparece en las llamadas “consideraciones intermedias”, un excursus revisado en 1920 por Max Weber e integrado con el título de “Teorías de los estadios y direcciones de rechazo religioso del mundo”, donde dedica una parte a la esfera erótica al finalizar el primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión* (Weber, 1983: 453-458) y en suma insiste en que la intensificación del erotismo choca en la cultura intelectualista moderna “con el carácter inevitablemente ascético del hombre profesional” (1983:455).

<sup>11</sup> Véase la edición en español (Weber, 1995).

mentario –con muchas sobre qué pareja sirve de referente– de otras circunstancias biográficas ilustrativas.

Cuenta uno de los recientes biógrafos de Weber que, en 1893, Marianne llegó a ser parte de un contrato matrimonial desventajoso el cual daba a su esposo plenos poderes para disponer y administrar de la propiedad y los bienes de la esposa –incluida particularmente una herencia familiar destinada a Marianne– cuando la legislación de la época ya situaba en una posición menos desigual a la esposa (Radkau, 2009:47) y la crítica feminista se había posicionado frente a la dependencia conyugal. Pero no sólo eso, la propia Marianne demandó por ley el derecho de la esposa al dinero familiar en su lucha por la igualdad de derechos en la vida privada como en la pública.<sup>12</sup>

Con relación a la revolución erótica apenas despuntado el siglo xx, las consideraciones de Marianne antepusieron una concepción tensional de las relaciones entre sexualidad e institucionalización del matrimonio electivo, entre la autonomía de la esfera afectiva y emocional, y en las posibilidades del amor como práctica cultural y vínculo social de dos seres a pesar de su irreductible dualidad. Absorbido en el alza del movimiento de mujeres alemanas, el punto de vista de Marianne sobre la cuestión amorosa compartía grandes trazos con la visión de Weber al vindicar la libertad y la autonomía de la esfera erótico-amorosa.

<sup>12</sup> En el horizonte germano la peculiar inscripción del asociacionismo feminista cobró visos de una competencia vindicativa, muy tempranamente, desde 1865 cuando surgen dos modelos de activismo: el de corte liberal de mujeres burguesas, aristócratas y protestantes (que despuntan en ciudades como Berlín) y el modelo de las organizaciones de mujeres obreras como las que impulsa Louise Otto en la región industrializada de Leipzig. Ambas tendencias se acercan al formarse una Alianza de Sociedades Femeninas Alemanas (Allgemeiner Deutscher Frauenvereine), anterior a la famosa BDF; hasta que a finales del siglo, en 1894, tiene lugar la ruptura de ambos modelos de acción que se conoce como “cuestión femenina” (*Frauenfrage*). Entonces se disocia una corriente feminista de influjo liberal y burgués que fue enfrentada por la corriente socialista de mujeres alemanas desde que tacharon al feminismo de ajeno a los temas de explotación económica, las demandas de reformas en la legislación social y, en el fondo, por no ser capaz de “representar” a las mujeres trabajadoras (Käppeli, 2005:530-531; Perrot, 2005:499-500). Ambas corrientes avanzaron contrapuestas en las primeras décadas del siglo xx a la par que se definía un contexto político como estatalismo y nacionalismo europeo, hasta que el movimiento nacionalsocialista se institucionalizó como régimen *masculinista*.

Más cercana al lenguaje filosófico, Marianne hizo figurar el *eros* en sus ensayos descubriéndolo dependiente del valor que puede encarnar un prójimo, es decir, un amor movilizado por el deseo. Sin otra pretensión que la de advertir la creciente vital del amor erótico (que, a su manera, desplazaba el imperativo universal del amor a lo humano en general), su percepción acerca del poder de la sexualidad se apoyó en una valoración sobre la cultura cotidiana (muy probablemente formada por sus impresiones de los grupos locales de ayuda mutua, los públicos femeninos, las experiencias cercanas de sus amigas y las comunidades de conversación que se integraban en las jornadas culturales de su casa en Heidelberg), pero, sobre todo en la presencia de un erotismo práctico, militante, promovido por comunidades matriarcales (inspiradas en la tesis sobre el matriarcado del antropólogo Johann Bachofen en torno al culto a la “madre tierra” que, antes del comienzo de la primera gran conflagración, procuraban la unión libre y el concubinato sin ataduras). Aunque en la postura de Marianne tales proyectos representaban una alternativa para fortalecer el lazo maternal –un elemento solidario con su causa en favor de la maternidad electiva– no probaban su valor basado en *la realidad de la vida* (la existencia), pues liberaba a las parejas masculinas de su lazo paternal y convertía “la sexualidad en un asunto sometido a la ley del flujo y reflujo” (Weber, 1935, citada por Radkau, 2009:386-7).<sup>13</sup>

La apuesta amorosa de Marianne partía de la demanda de realización de un vínculo esculpido por altos compromisos éticos y un concepto “elevado” del amor. Más que discrepar de los cursos de la realidad de la vida, la postura de Marianne mostraba cierto estoicismo respecto del amor si se servía de este afecto para observar las evaluaciones que las mujeres construían respecto de su estar en el mundo.<sup>14</sup> A semejanza de Max Weber, separaba el amor espiritual,

<sup>13</sup> En todo caso una opinión consistente en Marianne respecto de la mutua responsabilidad de la pareja en los asuntos de la vida doméstica, la cohabitación y la familia. Joachim Radkau cita el libro de Marianne Weber, dedicado a las mujeres y el amor, *Die Frauen und die Liebe*, Karl Robert Langewieche Verlag, Königstein im Taunus/Leipzig, 1935.

<sup>14</sup> Aludo a la perspectiva según la cual las “emociones son juicios (de valor)” concernientes a un estado de cosas presente o potencial (Nussbaum, 2008; Graver, 2007).

entendido como “unión de almas”, de las posibilidades diversas del amor erótico, siempre sometidos a la deriva del deseo del objeto sexual. La reciprocidad de Max y Marianne dependió de los signos de amor que ambos reconocieron (en un proceso de saber común) y en ese reconocimiento no participó tanto el desapego ascético como una vocación autonomista con relación al valor otorgado al objeto amoroso. Para ella, el amor no podía verse desalojado de un imperativo ético y universal pues creía en la permanencia de un sentido del amor como realización humana, según lo exponía al empezar ensayos como “La mujer y la cultura objetiva”, publicado en 1913. Su punto de partida era siempre la idea de que el “ser humano está destinado a desarrollar y ejercer sus fuerzas y facultades reconocidas como valiosas por la conciencia universal”. Por otra parte, en un texto de 1946 llamado “Amor y entusiasmo”, la noción individualista impregnada en las prácticas de amor erótico fueron vistas por Marianne como susceptibles de “depuración” en una esfera trascendental donde aquella forma de “amor propio” cedería espacio a un amor que pudiera darse en el plano de la corrección (literalmente usaba la expresión de “amor correcto”), que, además de la felicidad, “se hace cargo de la comunidad, de la cotidianidad, de las dificultades y decepciones mutuas, del sufrimiento” (Weber, 2011).

A Max Weber correspondió prefigurar una comprensión básica del amor erótico y un cierto sentido de su inmanencia dentro de lo que constituyó un habla sociológica específica. Al mismo tiempo, a él se debe la reinscripción del “amor romántico” solidario con la alianza matrimonial, que tuvo en Goethe a su principal exponente,<sup>15</sup> en lo que fuera para Weber la justificación positiva de la unión como “mu-

---

Específicamente Martha Nussbaum, quien trabaja el vínculo de los juicios y evaluaciones relativas al mundo externo en tanto son relevantes para nuestro bienestar, afirma que en algunas emociones como el temor, la esperanza, la aflicción, la ira, el enojo y el amor “reconocemos *nuestra naturaleza necesitada e incompleta* frente a porciones del mundo que no controlamos” (Nussbaum, 2008:41; las cursivas son mías).

<sup>15</sup> Para una comprensión de las analogías entre las concepciones de matrimonio entre Weber y Goethe, y desde mi punto de vista, para entender parcialmente el concepto de amor filial compartido por Max y Marianne (camaradería, decían ambos), véase José M. González García, quien reflexionó sobre ello en varios de sus trabajos (González, 2011; 2006:330-335; y, especialmente, 1996).



tua penetración de las almas”, un concepto del sentimiento amoroso consciente de la responsabilidad del recíproco deberse y donarse. Este ideal de amor, según lo muestra José M. González García, encontró su cabal expresión en la cita goetheana: “hasta el *pianissimo* de la postrera edad”, que antes de morir Max dedicó a Marianne cuando concluía sus *Ensayos sobre sociología de la religión*.

Una innegable trascendencia hace sentido en esa bella y enigmática dedicatoria weberiana que, sin embargo, debe sus alcances a un problema que iba en aumento: ¿era posible una salida del mundo en condiciones de un rechazo religioso? O ¿cuáles son las vías de salvación intramundanas? Existe un grupo de respuestas, varias veces revisadas por Weber en al menos tres versiones,<sup>16</sup> que son conocidas como “las consideraciones intermedias”, y llevan el título de “Teoría de los estadios y direcciones de rechazo religioso del mundo”, reunidas en el primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión* (1983:437-466). En ellas, la posibilidad salvífica en la posteridad del mundo se contraponen a las experiencias terrenas como la intensificación del erotismo cotidiano –“mundo”, en las versiones del citado texto, significaba la vida realmente existente–. Parece que en la circulación de las últimas interpretaciones de Weber, las tensiones que atisbó en la realidad del mundo moderno sólo encontraron solución mediante un lenguaje articulado a través del estado de corporeidad. En los primeros meses de 1920, el sociólogo se hallaba físicamente debilitado, por lo que no resulta extravagante suponer que este trance influyó en él como un entorno que acusó más la cohabitación irresoluble de fuerzas vitales y culturales en la lucha por la existencia. Esta interpretación, según Radkau, podría acercarnos a las reflexiones destiladas al respecto cuando Weber insiste en la existencia de una contigüidad, si no es que de una conexión en el mismo flujo de la vida entre la redención desde el mundo y la deriva

<sup>16</sup> González García se refiere a las tres versiones de dicho excurso: una, de 1911, incorporada a *Economía y sociedad* bajo el título “Ética religiosa y mundo”; la segunda versión apareció como artículo en noviembre de 1915, mientras que la tercera y definitiva fue escrita en 1920 para formar parte del primer volumen “como gozne entre el capítulo sobre el confucianismo y los estudios sobre la religiosidad india que forman el segundo volumen de dicha obra” (González, 2011).

orgiástica de las pulsiones eróticas, en especial cuando observa el caso del misticismo en el cual el frenesí erótico se conecta al unísono con la forma carismática y orgiástica de la religiosidad, es decir, entre erotismo y espiritualidad (Radkau, 2009:388-9). Momento extático e instante orgásmico parecen fundirse en una sola transición de desvelamiento del flujo de la vida, de la naturaleza humana. Asimismo, Weber revelaba su propia humanidad y, por ende, la salvación intramundana vía el amor no respondía a un imperativo ético-racional, por el contrario, sometía su curso a los giros del *eros*, una fuerza “bajo el imperio de la fortuna y no bajo el de la razón” (González, 2006:335).

Las oscilaciones amorosas del mismo Weber que van del polo de la respetabilidad pública de la relación matrimonial y la concepción elevada del amor marital (como comunión de almas) al polo de la experiencia pasional de las alternativas privadas pueden ser leídas a manera de una inmersión personal en las estructuras del sentir profanadas por la racionalidad. En pocas palabras, lo que habría podido aplicar el mismo Weber a la experiencia amorosa se entendía en los propios términos de su diagnóstico moderno: el estado afectivo basado en sentimientos y afecciones que envuelven y movilizan la totalidad de la persona (y la hacen un cuasi creyente del amor, si nos atenemos a la analogía con la experiencia extática) que comparece como una participación de lo humano universal; en la medida en que la subjetividad particular se sale de sí, era posible dar cuenta del curso normal de rutinización de pautas del obrar afectivo, en analogía con el proceder del estatalismo y la marcha de sistemas expertos y culturales que organizan el momento de la afección ciega (la fase de enamoramiento) para devenir en amor racionalizado con arreglo a pautas estandarizadas de control emocional.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Illouz concluye que esta estandarización está anclada en “la supremacía irónica” que transita por el mundo cotidiano en alocuciones condicionales como: “¿cuándo fue la última vez que escuchaste ‘te amo’ seguida del matiz condicional ‘como un amigo’?, o “estoy realmente enamorada pero hasta la mañana del lunes”.

## Interludio. El punto de vista estoico respecto del amor

Es conocida la visión individualista de Weber en la que da cuenta de las constricciones humanas modernas dentro del proceso de dominio racional del mundo moderno ceñido por la institucionalización de la razón instrumental, formal y especializada, que sólo llegó a contrapuntear con una apuesta por la libertad. Sin embargo, suele equipararse esta última tesis de la modernidad reificada con el despliegue de su rigor intelectual y la manufactura racional de su obra, bien trabada en la “reflexión epistemológica [que] se detiene en el único recurso dejado por la razón: la neutralidad estoica ante los beligerantes dioses de los valores” (Illouz, 2010:20). La distancia frente a los valores, entendida por Weber como un punto de partida cognitivo –no como una ausencia del valor–, efectivamente pudo impregnarse de estoicismo, según se infiere en las palabras de Eva Illouz, la actitud weberiana ante la vida como el cimiento de su arquitectura teórica. De hecho, cuando Veena Das demarcaba “[l]a subalternidad como perspectiva” en sus etnografías del Estado, a finales de 1980, dejaba al descubierto el desbalance weberiano entre una determinación humana según el obrar racional –definido bajo el tipo de acción social significativa– y una acción afectiva de carácter residual, generalmente caracterizada por los celos, la ira, la venganza, entre otras emociones comúnmente calificadas como negativas (Das, 1997b:280-281). En aquel momento, Das hacía un desplazamiento estratégico para comprender las formas de vida de las mujeres en los contextos opresivos de la India, en términos de una *conversión* (un concepto tan arriesgado como iluminador). Con ese término, Das comprendía un tipo de acción cuyas tácticas de trocambio, y de arraigo vital, son desplegadas por grupos vulnerados, para el caso, por las mujeres situadas en la intersección de la opresión sexual y de género, el sistema de castas, el orden jurídico-punitivo y las corrientes renovadoras religiosas.

Antes de continuar, quiero detenerme un instante en la parte final del breve ensayo de Das, puesto que con él incide en los casos que no habría de explicar la perspectiva del actor racional. En “La muerte de Chandra”, plantea un análisis sobre la verdad que actúa en el discurso

judicial<sup>18</sup> y en los referentes morales y culturales que narran los implicados, parientes y testigos de la muerte de una viuda tras practicarse un aborto en 1849. En una red semiótica de relaciones desde las cuales afloran los cuerpos de una amada que termina siendo víctima; el acto de amor solidario de sus familiares, convertido en un delito punible; un amante nocturno que de día se transforma en un emisor de la ley punitiva, más aún cuando aparece el riesgo de sanción pública y social; el deseo sexual que unió a una pareja, trastocado en lo indecible y así sucesivamente. Das confirma en esta reconstrucción discursiva del caso de Chandra, los distintos registros de operación patriarcal y opresión heterosexual, y lo hace no sin dejar un margen a las pautas divergentes de otras mujeres, para quienes la religiosidad ascética en situaciones similares se convierte en una salida activa del contexto de dominio, con lo que traducen cierto hinduismo renovador en “una vía de poder curativo” (Das, 1997b:292).

Estos escenarios repelen los tipos de acción binarios o una simplificada diferenciación entre las esferas erótico-sexual y la pública. Sin embargo, al evaluar el conjunto de creencias y valoraciones puestas en juego dentro de las respuestas afectivas de los actores, podríamos suponer que, en un ejercicio de acercamiento supeditado al objetivo de relevar la dimensión amorosa, ya no como un legado sociológico, sino como una desherencia susceptible de recibirse a cuenta de desclasificar “lo dicho” por discursos predominantes en la sociología, un mecanismo desclasificador sería restituir el habla a voces a las que la tradición weberiana prestó poca atención cuando eran portadoras de una visión del mundo social tan racionalizado como vital, es decir, de una visión abierta a su dimensión de existencia.<sup>19</sup> En el caso de Das,

<sup>18</sup> *Chandra's Death* corresponde al título original del análisis que, en 1987, publicó Ranajit Guha sobre el material de archivo de un juicio sobre una mujer que muere al intentar abortar, material en el que el discurso judicial funciona distribuyendo significados sobre los participantes del juicio y produciendo la verdad penal (Das, 1997b:284 y 292).

<sup>19</sup> Mencioné antes esta apertura de Weber al pensar en el éxtasis místico y su analogía con la voluptuosidad de la pasión amorosa, pues en ambas demarca la no separación de la existencia. Por lo demás, es relevante la comunidad de significado en los términos con prefijo “ex”, indicativo de salida, de estar fuera, lo que habla de un doble y simultáneo rasgo: la apertura al mundo (social) y la de verse inerte en aquel en cuanto externalidad que despliega sus propias fuerzas. Resulta interesante anotar que el concepto de *cultura*, en Weber, supuso

como mencionaré más adelante, la desclasificación opera cuando interpreta el dolor social en su estatuto de “conocimiento” (aunque de una especie impura, si queremos contrastarlo con la imagen de un conocer aséptico). Por supuesto, la llamada de atención hecha por Illouz con relación a la posición de Weber frente al paisaje de la modernidad, desclasifica el asiento mismo de su producción sociológica que, por estoica, entendería cierta condición reflexiva frente a las afectaciones o experiencias de evidente contenido emocional, que en lugar de ser explicadas eran –y fueron– susceptibles de mostrarse a través de narrativas del comportamiento humano.<sup>20</sup> Estas narrativas muestran las respuestas afectivas que desde su poder vinculante dan cuenta del regocijo o la alegría motivados por las acciones generosas; ciertas clases de amor y amistad; la reverencia; algunos tipos de pertenencia y de don; un reservorio de *pathē* humanos (por el plural de *pathos*) contrastante con otras estructuras del sentir, como el sufrimiento y el dolor, cuya metáfora coincide con la *caída en el mundo*, si con ello se representa su poder de adhesión subjetiva: el sujeto se duele en el dolor; el sufrimiento no cesa de sufrirse.

---

una esfera no unitaria, donde se reconocía el influjo nietzscheano respecto a la vida como una lucha por la existencia (Radkau menciona las 1 394 veces que en su obra Weber cita la palabra *Kultur* sin definirla mientras la lucha física del ser humano respondía a un sentido por conducir la vida a la plenitud [2009:386]).

<sup>20</sup> Se comprenderá con este énfasis narrativo el porqué de las constantes alusiones a aspectos biográficos, e incluso a “reconstrucciones” biográficas que sirven de apoyatura para mostrar las emociones. Se trata de un recurso interpretativo socorrido en la perspectiva cultural y de larga data. Por un lado, es socorrido en cuanto que la cultura se presenta a sí misma a través de relatos debido a dos razones: primero, porque las relaciones sociales se forman en la doble hermenéutica que permite identificar lo que hacemos por medio de un relato de lo que hacemos. En segundo lugar, porque las acciones están constituidas por relatos que forman una red de relatos y porque, al mismo tiempo, las acciones están constituidas por la postura valorativa de los actores hacia lo que hacen (Benhabib, 2006:31).

Por otro lado, es un recurso tan viejo como el recurso del poeta, quien, según Aristóteles, nunca hace enunciaciones categóricas ni particulares ni específicas: su misión es decirnos no lo que ocurrió, sino lo que ocurre; no lo que tuvo lugar, sino la clase de cosas que siempre acaecen. El poeta presenta el evento típico, reiterado, el evento universal (Northrop Frye, citado por Geertz, 1987:370).

## Donde habla el dolor: pasaje hacia lo doliente

Poco creíble sería expresar que el sufrimiento ha sido poco tratado por el discurso sociológico clásico porque la inadecuación del ser humano en el mundo y la percepción y experiencia de una dimensión “real” restrictiva y limitante formó parte, por decir lo menos, de las teorías de la “cosificación” marxista o de la “racionalización” y “desespiritualización” weberianas, como dejé entrever en la primera parte de este artículo. Esa larga historia tiene como contrapunto un objeto social ramificando en múltiples variantes, de acuerdo a nuevos y complejos fenómenos consecuencia de la acción. No obstante, la concepción del sufrimiento constituido en el mundo del dolor o del amor en el mundo de la reciprocidad afectiva, contó menos en las derivas del sujeto por conquistar su subjetividad y poco cuando se trata de comprender que la relación con el mundo, en general, no es algo que se base en el conocimiento (Das, 2008b:330). Es cierto que a este horizonte de “lo dicho”, cuyo registro contiene el dato positivo ante el cual se discrepa o coincide, pero que es un registro cerrado a la recepción de “el decir” del otro, es irreducible a una interpretación final, como sugiere la evocación de la anterior distinción levinesiana (Ortega, 2008:49), para insistir en que los enunciados del amor y el dolor resisten su consideración objetiva.

Al introducir el hecho de la imposible *fusión* amorosa, pues “lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres” o, lo que es lo mismo, la voluptuosidad sexual confirma sin remedio un “ser dos” (Levinas, 1993:127), Emmanuel Levinas también abordó la alteridad del sufrimiento, a veces confundido con el dolor físico que “es, en todos sus grados, imposibilidad de separarse del instante de la existencia” (Levinas, 1993:109). Incluso dentro de cualquier forma de sufrir hay un sentido de dolor, esta diferencia conduce a poner de relieve la actitud del dolor “moral”, un tipo elevado de sentimiento, que dignifica y hace llevaderos los infortunios y reveses de la vida. En realidad, esta otra distinción expresada en *El tiempo y el otro* signaba su oposición con una tesis del sufrimiento como determinante de un existente próximo a la muerte; Levinas observó que el sentido heideggeriano hallaba la apertura del ser en temporalidad al ser “en-

cadenado” (1993:111-112), para quien sufrir implica la inmovilidad para “huir y retroceder” y la exposición frente a la nada, cuando en la experiencia sufriente está imbricada a la vida de ahora, mientras la “muerte nunca es ahora”.

Esta confrontación en pos de la apertura subjetiva es al mismo tiempo una apuesta reedificante del sujeto en relación con una clase de muerte –podría muy bien ser la muerte física–, que trasladada a los contextos de sufrimiento, de los que se ocupa Veena Das, cobra otro sentido en los denominados sujetos de dolor. Pero, ¿quiénes son éstos?, ¿qué relación tienen con la muerte? Das trata con quienes exclaman su dolor en lugares devastados, donde los elementos del pasado traumático rondan el mundo presente con la misma obstinación con que “lo real hace un hoyo en lo simbólico” (Das, 2007:134); testigos de la violencia, quienes hablan por la “muerte social”, la de las relaciones tal y como fueron conocidas en el lugar, antes de la propia muerte, pero en un punto en que el sentido de la muerte es estar comprometida con la vida.

Visto de este modo, los sujetos de dolor no viven el recuerdo del pasado traumático, éste les rodea como su atmósfera; entonces hablan desde una experiencia límite como la de Antígona.<sup>21</sup> En dichos contextos, un quejido, un llanto, a veces un grito, constituyen la proyección corporal de un lenguaje que afirma no sólo el hecho de que alguien “tenga dolor”, sino también la expresión de este hecho, de modo que para “ubicar el dolor” importa admitir la ausencia del lenguaje como parte de una gramática del dolor (Das, 2008:333). Das guarda cautela a fin de no oscurecer el concepto ni caer en un juego semántico, mismos que finalmente se sumarían a la corriente de desposiciones de la experiencia doliente, como llega a suceder con las intervenciones médicas cuando restan particularidad a la víctima, al incorporar su caso en el estándar del protocolo terapéutico (Ortega, 2008:30). En cambio, puede distinguirse en Das su interés por

<sup>21</sup> Das remite al personaje en su contexto trágico que narra el acontecimiento “entre dos muertes”: la de su hermano, Polinices, muerto por Creonte y condenado por éste a quedar insepulto, y la propia muerte, al ser enterrada viva por desafiar la ley del Estado. Antígona habla así, siguiendo la lectura de Lacan, porque podía ver su vida como si ya la hubiese vivido (Das, 2008b:220 y 241).

elevar un puente por el cual se transite de la expresión primaria del dolor, a veces balbuceante, al reconocimiento del sufrimiento social. Esta construcción la lleva a cabo añadiendo los recursos de la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein, con su propuesta de regresar de las palabras a lo cotidiano; también de la argumentación analítica del filósofo Stanley Cavell (2003) sobre el problema del “reconocimiento del dolor del otro” y, finalmente, de la tarea antropológica de Das que estudia las formas de socialidad (Das, 2008b:332), “la violencia y el descenso a lo ordinario” (Das, 2007).

Es importante señalar como ni las circunstancias ni los mecanismos legales, morales y religiosos coetáneos al daño perpetrado sobre grupos y comunidades son ordenados en los estudios de Das, como si fuera central –sin duda lo es– transmitir el caos, la radical desestructuración del espacio social después de una turba o un hecho de violencia colectiva: una herida queda abierta en la forma de vivir, en la manera de estar con otros.<sup>22</sup> Para hablar de sufrimiento humano, deben desvanecerse las divisiones entre lo individual y lo social e insistir en que ante una eventualidad violenta se quiebra la supuesta *conexión* entre algo interno y algo externo en el sujeto inmerso en un contexto tal. Esto se transfiere al tipo de exclamación o las palabras proferidas que, paradójicamente, no terminan de expresar la afectación que embarga al humano y a menudo, tampoco ésta puede transformarse en una conducta de dolor (Cavell, 2003:448).

<sup>22</sup> La Asociación Internacional para el Estudios del Dolor (IASAP, por sus siglas en inglés) comprende componentes físicos, sociales y morales en la definición de dolor. Existe un consenso popularizado en torno a la consideración del dolor como una experiencia subjetiva en la cual cada individuo aprende a aplicar un sentido del mundo con arreglo para eventos, heridas y traumas de la vida temprana. Como base de un tipo de experiencia emocional y sensorial del ser humano, el dolor está asociado con daño actual o potencial, por lo que se encuentra imbricado en alguna escena originaria que lo provoca, una disfunción, un mal, un contexto enfermo, un acontecimiento catastrófico y traumático (Blackemore y Jennett, 2001:516).



## El dolor de otros en nosotros

“Transacciones en la construcción del dolor” es el subtítulo de un ensayo, originalmente publicado en 1996,<sup>23</sup> que Veena Das dedicó a la intersección de los significados de la violencia contra las mujeres en la India, donde el dolor se hace cuerpo y la legibilidad de los cuerpos, en todo caso, pasa a la observación de la asimetría consistente en la que la capacidad expresiva del lenguaje alcanza una representación del dolor, incluso provoca la imaginación compartida cuando alguien desplaza “me duele” para ubicarlo en otro cuerpo, pero sin lograr que se experimente (Das, 2008a:335). “Lenguaje y cuerpo” parecería aludir a la lectura de los síntomas de las represiones psíquicas, a la superficie de una corporeidad sobre la cual quedó inscripto lo indecible, lo reprimido, lo que se ha callado; no obstante, Das madura su posición ante el acto de legibilidad del cuerpo hasta desechar la noción acerca de la fisonomía de las emociones. Propone la idea de un lenguaje encarnado, proyección corporal que traslada lo que afecta al cuerpo en algo que sucede al otro, como en una fantasía sobre la práctica antropológica con la cual supone que el conocimiento del otro le sucede a uno mismo como quien presta un cuerpo para que resida el otro (Das, 2008a:335). Tal vez debido a esto, prefiere desclasificar el discurso predominante de la violencia y los pasados traumáticos por uno cercano para quien testifica: se trata de un lenguaje que con independencia de su forma y rasgos (vívido de recuerdos, exaltado, distorsionado, ficcionalizado<sup>24</sup> o poético), se distingue por su poder locutorio: lo que atestigua es el proceso desubjetivador que subjetiva el habla (Ortega, 2008:42).

Para Das, los estragos del odio entre musulmanes, hindúes y sij que ha presenciado la India desde finales de 1940 cuando surge como nación independiente; la memoria de familias refugiadas, con las que

<sup>23</sup> Divulgado en la revista *Daedalus*, en el invierno de 1996, el ensayo “Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, formó parte del libro *Social Suffering*, coordinado por Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock, de donde se originó a la vez esta reflexión (Das 1997a; 2008).

<sup>24</sup> “Ciertas realidades necesitan ser ficcionalizadas antes de ser aprehendidas” (Das, 1997a:69).

trabajó en 1973 y 1974, procedentes de varias partes del Punjab, tras la Partición de 1947; la brutalidad de las turbas tras el asesinato de Indira Gandhi y las revueltas contra los sijes en Delhi, en 1984, entre otros acontecimientos que conforman los mundos de vida recreados por sus estudios.

Das restituye el daño como un contenido de la palabra, porque las expresiones y narraciones fragmentarias de las presentaciones del dolor toman su significado de esos mundo de vida (del contexto), de modo que sus etnografías reproducen la “antifonía” de esos lenguajes, la acústica de lamentos y sonidos que testimonian el duelo y llegan a mostrar su conclusión: el momento de sanación. En el plano epistemológico, las etnografías de Das han cubierto también esta brecha para hacer posible que “el dolor pueda residir en otro cuerpo” en contacto con el extrañamiento de un mundo, revelado por la muerte y su falta de habitabilidad, convertido, por las mujeres que sufren, en una morada donde sea posible vivir de nuevo con la pérdida (Das, 1997a:68-69).

Cabe preguntarse si el trabajo de Das se vale de imágenes potencialmente compartidas para hacer inteligible su discurso a otros que comparten su compromiso de dar lugar a un lenguaje del dolor. Esta cuestión deriva de la competencia de otros lenguajes, cuyo alcance descriptivo del dolor descansa en su capacidad figurativa, como el lenguaje literario. Si éste habla del dolor quizá es porque reconoce de alguna manera su peculiaridad: el dolor tiene el mismo primado corporal que escuchar, el contacto, el deseo o el miedo, aunque difiere de todos éstos al no contar con un objeto en el mundo exterior. De modo que si tocar y escuchar demandan objetos fuera de los límites del cuerpo, el deseo es “deseo de”, el miedo es “miedo a”, se puede concluir que “no hay dolor ‘de’ ni dolor ‘por’”. El dolor está solo, desprovisto de objetualidad, entonces esta ausencia de referencialidad, como ha subrayado Elaine Scarry (1985:162), no puede objetivarse fácilmente en una forma material o verbal; por el contrario, objetivar el dolor dependería de la imaginación: mientras el estado de dolor se disocia de los objetos, la imaginación no se activa sin la condición de surgir de ellos y provocar un imaginario mental (Scarry, 1985:162).

Para romper el silencio, el habla de Das ha pasado por el préstamo, la inventiva y la modulación de las palabras (y por una consisten-

te apoyatura en las tragedias clásicas), pero más que en la imaginería común, piensa que el lenguaje fallido no se subsana con más conocimiento sobre el sufrimiento o la violencia, sino con la capacidad instalada de reconocimiento por parte de los lenguajes y los saberes. Reconocer se produce sólo cuando se trabaja sobre las relaciones que le impidieron surgir. Por ello, Das refiere en su trabajo al “conocimiento envenado” (1997a:78; 2007:54-55), al cual se accede a través de un “conocer mediante el sufrimiento” (como lo plantea Martha Nussbaum, a quien cita): “conocer un amor o una tragedia mediante el intelecto no basta para tener un verdadero conocimiento humano de ellos” (Das, 2008b:244).

Sobre esta misma línea, Stanley Cavell piensa que “el reconocimiento ‘va más allá’ del conocimiento”, aunque concede una intervención matizada de la imaginación y de la proyección empática que, cuando se encienden a causa de la información, pueden llegar a reconocer el dolor de otros; en cambio, dice, “el reconocimiento de otro exige admitir la relación específica del otro con uno mismo, y [...] esto entraña la revelación de uno mismo como alguien que ha negado o distorsionado esa relación” (Cavell, 2003:555, 448 y 555). Así, ha sido central subrayar los anteriores criterios en el estudio social del dolor que, recapitulando, comprenden: 1) la identificación de la falla de un lenguaje particular; 2) la necesidad de empezar por la experiencia y de ahí roturar una específica contextualidad, y 3) la exigencia de reconocimiento como la intervención de un dispositivo por medio del cual señalamos un objeto interior doloroso y, en el caso preciso del dolor, la formulación lingüística de “siento dolor” o “me duele” en cuanto expresan un hecho. Tener dolor, en estas expresiones, no implica una constatación autorreferencial, por el contrario, como insiste Cavell, en cualquiera de las dos formulaciones se realiza una “petición de reconocimiento”, que puede concederse o negarse (1997:93; Cavell, 2008:376). Las expresiones están tan expuestas que uno puede decir que el reconocimiento está en la presentación, en la gestión del dolor (Cavell, 1997:94). Esto no es sencillo, menos cuando nos enfrentamos a dos condiciones del dolor infligido por la violencia: que el sujeto de dolor no responde a una pregunta, no describe el dolor a partir de la recreación del escenario violento, y que

ante la ausencia o pobreza de lenguajes de dolor, se limita a la posibilidad del reconocimiento y la existencia social del dolor (aspecto por el cual, Das concluye: “la negación del dolor de otro no es una falla intelectual sino una falla espiritual” (2008a:334).

Arribar a estas reflexiones requirió que el pasaje de Das pasara por la “gramática filosófica” de Ludwig Wittgenstein, cuyo ejemplo más sonado remite a los juegos del lenguaje que parten de la frase “tengo dolor” (*I am in pain*),<sup>25</sup> una expresión que reside en el cuerpo. Das recrea entonces “la escena del *pathos* del dolor”, que el filósofo empleó en *Los cuadernos azul y marrón* (1993:81):

[...] Supongamos que *siento dolor*, y lo único que evidencia este dolor son mis ojos cerrados. Puedo sentir dolor en mi mano izquierda. Y alguien me pide que toque la parte adolorida con mi mano derecha. Lo hago y me doy cuenta de que estoy tocando la mano de mi vecino [...] Esto podría ser un dolor *sentido* en otro cuerpo (Wittgenstein, 1993:67 y ss, citado por Das, 1997a:70; cursivas del original).

¿Por qué Das encontró un principio investigativo en esta ejemplificación filosófica que remite al sentimiento de dolor en el cuerpo de otro? (pasaje que ha sido usado en otros casos para discurrir acerca de la idea cartesiana de cuerpo y alma que, necesariamente diferentes, no están conectados de manera contingente [Cavell, 1997:97]). Podría plantear la cuestión bajo otra forma: ¿Qué conduce a Das a la insistencia de que *el dolor es una demanda de reconocimiento, que puede ser negado u otorgado, pero ante todo es una expresión no referencial y sencillamente señala un objeto interno?* (Das, 1997a:70; las cursivas son mías).

Llegar a la fórmula “estoy en el dolor” sirve para reiterar una idea: que uno no necesariamente es el propietario del propio dolor, puesto que el hecho de que mi dolor se localice en mi cuerpo no es una

<sup>25</sup> *I am in pain* es la frase empleada por Wittgenstein en el ejemplo citado, y aunque convencionalmente equivale a “siento dolor”, resulta una alternativa extravagante la de “estoy doliente”, por supuesto no corresponde al uso ordinario, pero enfatiza la invitación al reconocimiento que parte de una categorización de lo doliente y no del verbo transitivo en primera persona.

necesidad.<sup>26</sup> Lo que se intenta mostrar es que “nuestro dolor es concebible en otro” cuerpo, no porque compartamos experiencias corporales y circunstancias semejantes entre vecinos, sino porque suponer que “me duele en otro” significa concebir la marca de nuestra separación. Conocer su dolor, mencioné antes, es hacer parcial un hecho de la imaginación que se sigue más o menos así: en tanto dolor de otro, no puedo localizarlo como localizo el mío en mi propio cuerpo, pero, en tanto ese dolor pudiera tenerlo yo, entonces el conocimiento del otro me marca; es algo que experimento, aun cuando no esté presente, como cuando uno da a luz. Se trata de un conocimiento basado en el reconocimiento si atendemos el decir de Das, Wittgenstein y Cavell acerca del poder de las expresiones no fácticas del dolor, que pueden “reflejar en mí, constituyendo mi reconocimiento”. Al final, yo también me allego a Cavell (1997:98) para concluir diciendo no-lo-sé-de-cierto-pero-supongo que en este pasaje hacia lo doliente, donde lo que importa es el desplazamiento de un cuerpo en otro, más que de una parte u órgano donde habita el amor o el dolor, importa centrar la cualidad *sintiente*<sup>27</sup> de la experiencia corporal, en la cual reposa el trabajo de Das. De acuerdo con su posición pueden destacarse los enfoques del feminismo posestructuralista sobre la pluralidad

<sup>26</sup> En sus *Investigaciones filosóficas*, de hecho, en una filosofía dedicada a retornar las palabras de su exilio pensando en las expresiones de dolor, Wittgenstein afirma: “cuando digo ‘yo siento dolor’, no señalo a una persona que siente dolor, dado que en cierto sentido no sé en absoluto quién siente dolor [...] No dije que tal o cual persona siente dolor, sino ‘yo siento’” (Wittgenstein, 1988: 404 y ss). Al respecto véase también la reflexión de Žižek (2003) sobre la aserción de que el “yo” no es un pronombre demostrativo, por tanto “lo que soy” dista de una identidad social constituida por el mandato social y simbólico, en una interpretación próxima, en parte, a la de Das, cuando piensa en la exigencia de pasar de la expresión doliente de un yo al reconocimiento social al restituir el contexto de la emisión del habla.

<sup>27</sup> Hago uso de esta palabra en una suerte de fusión del espectro emotivo que supone un cuerpo sintiente (*feeling body*) que involucra afecto y afectaciones, emociones y sentimientos, y en algunas posturas como la de la emoción se identifica en cuanto surge respecto de algo: un temor depende de su objeto, sin éste pasa a ser una mera sensación sin contenido, un temblor, un palpito. A estas alturas del texto, lo sintiente implica un proceso sensorio-perceptivo en el cual el término *sensación*, por el contrario de lo anterior, manifiesta un contenido intencional, cierto juicio y percepción en frases tales como “sensación del vacío dejado por la ausencia de una persona” (Nussbaum, 2008:49 y 83).

de órganos y pliegues del lugar-cuerpo, como cuando Luce Irigaray localiza en un plano poliorgánico el itinerario –la sexualidad– de un sujeto-ella que no es uno ni dos, sino múltiple. De manera similar, la sensación extraña de vivir atravesado por un recuerdo traumático o la sensación de que el amor por alguien no ha sido afortunado pueden leerse en la modalidad de disrupciones, ausencias o inconsistencias de una fase inhibida, prelingüística y balbuceante (“lo semiótico” para Julia Kristeva), que transgreden la estructura lingüístico-simbólica y que produce distintas combinaciones de sujeto.

La composición de un cuerpo sintiente en otro cuerpo, en el transcurso de estas páginas, ha localizado en el amor y el dolor, dos maneras de sentir y de verse afectado, desde las cuales el pensamiento del ser es concebido (Cavell, 1997:98) y, finalmente, ha localizado dos experiencias sociales con las cuales juzgar las cosas por lo que son, en cuanto aparecen en el espacio social.

La inteligibilidad amorosa y doliente que aquí he relevado dista de otras formas subjetivas, como la inteligencia emocional, en la cual la administración de las emociones, la automotivación, la preocupación por los otros y la gestión de las relaciones se suponen componentes de una individualización que sortea los reveses de las pérdidas, traumas y fallas de la vida social. Por el contrario, el amor y el dolor formulan su principio activo (en el discurso sociológico y en el práctico) desde su poder de vinculación empática y su potencia para ampliar el mundo.

## Bibliografía

- Bauman, Zygmunt (2003), “Falling In and Out of Love”, en *Liquid Love. On the Fragility of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge, pp. 1-76.
- \_\_\_\_ (2003), “In and Out of the Toolbox of Sociality”, en *Liquid Love. On the Fragility of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge.
- Badiou, Alain (2002 [1988]), “¿Qué es el amor?”, en *Condiciones*, François Wahl (trad.), Siglo XXI, México, pp. 241-259.
- \_\_\_\_ (2011 [2008]), *Elogio del amor*, José María Solé (trad.), La esfera de los libros, Madrid.

- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (2003 [1990]), *El caos normal del amor*, Paidós, Barcelona.
- Benhabib, Seyla (2006 [2002]), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Alejandra Vassallo (trad.), Katz, Buenos Aires.
- Blackemore, Colin y Sheila Jennett (eds.) (2001), *The Oxford Companion to the Body*, Oxford University Press, Oxford.
- Bock, Gisela (2005 [1990]), “Pobreza femenina, derechos de las madres y estados de bienestar”, en George Duby y Michel Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 5. *El siglo XX*, Santillana, México, pp. 521-558.
- Boltanski, Luc (2000 [1990]), *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*, Inés María Pousadela (trad.), Amorrortu, Buenos Aires.
- Cavell, Stanley (1997), “Comments on Veena Das’s Essay ‘Language and Body’, Transactions in the Construction of Pain”, Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (eds.), *Social Suffering*, University of California Press, Berkley/Los Ángeles/Londres, pp. 93-98. [Edición en español, Cavell, Stanley (2008), “Comentarios al artículo ‘Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor’, de Veena Das”, en Francisco A. Ortega, (ed.), *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Magdalena Holguín (trad.), Universidad Nacional de Colombia Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 375-379.]
- \_\_\_\_\_ (2003 [1979]), *Reivindicaciones de la razón*, Diego Rives Nicolás (trad.), Síntesis, Madrid.
- Copjec, Joan (2006), *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, María Gabriela Ubaldini (trad.), Paidós, Buenos Aires.
- Das, Veena (1997a [1996]), “Language and Body, Transactions in the Construction of Pain”, en Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (eds.), *Social Suffering*, University of California Press, Berkley/Los Ángeles/Londres, pp. 67-92. [Edición en español, Das, Veena (2008a), “Lenguaje y cuerpo, transacciones en la construcción del dolor”, en Francisco A. Ortega (ed.), *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Magdalena Holguín (trad.), Universidad Nacional de Colombia Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 343-374.]
- \_\_\_\_\_ (1997b [1989]), “La subalternidad como perspectiva”, en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates post coloniales*,

- una introducción a los estudios de la subalternidad*, Sephis/Aruwiyiri, La Paz, pp. 279-292.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Life and Worlds. Violence and the Descendent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.
- \_\_\_\_\_ (2008a [1998]), “Wittgenstein y la antropología”, en Francisco A. Ortega, (ed.), *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Magdalena Holguín (trad.), Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 295-342.
- \_\_\_\_\_ (2008b [2000]), “El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad”, en Francisco A. Ortega (ed.), *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Magdalena Holguín (trad.), Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 217-260.
- Elias, Norbert (1994 [1939]), *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Ramón García Cotarelo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.
- Geertz, Clifford (1987 [1973]), “Juego profundo, notas sobre la riña de gallos en Bali”, en *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.), Carlos Julio Reinoso (rev.), Gedisa, Barcelona, pp. 339-372.
- Graver, Margaret R. (2007), *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- González García, José M. (1992), *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*, Tecnos, Madrid.
- González García, José M. (2006), *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2011), “Max Weber, razones de cuatro nombres de mujer”, en M. Aguiluz (ed.), *Marianne Weber. Ensayos selectos*, CEIICH-UNAM, México. [Edición original en María de los Ángeles Durán (ed.), *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1996.]
- Hobbes, Thomas (1998 [1651]), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Manuel Sánchez Sarto (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.
- Illouz, Eva (1997) “Introduction to the Sociology of Love”, *Consuming the Romantic Utopia*, California University Press, Berkeley/Los Ángeles.



- \_\_\_\_\_ (2010), “Love and its Discontents”, *The Hedgehog Review*, vol. 12, núm. 1, pp. 17-32 [[http://www.iasc-culture.org/HHR\\_Archives/Spring2010/Illouz\\_lo.pdf](http://www.iasc-culture.org/HHR_Archives/Spring2010/Illouz_lo.pdf)].
- Käppeli, Anne-Marie (2005 [1990]), “Escenarios del feminismo”, en George Duby y Michel Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 4. *El siglo XIX*, Santillana, México, pp. 521-558.
- Kolakowski, Leszek (2009 [1972]), *La presencia del mito*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Lawrence, Patricia (2007), “The Watch of Tamil Women”, en *Women and the Contested State. Religion, Violence, and Agency in South and Southeast Asia*, University of Notre Dame, Notredame.
- Lepsius, M. Rainer (2004), “Mina Tobler y Max Weber, Passion Confined”, en Sam Whimster (trad.), *Max Weber Studies*, vol. 1, núm. 4, pp. 9-21.
- Levinas, Emmanuel (1993 [1979]), *El tiempo y el otro*, José Luis Pardo (trad.), Paidós, Barcelona/México/Buenos Aires.
- Marion, Jean-Luc (2005 [2003]), *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Silvio Mattoni (trad.), El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1975 [1848]), “Manifiesto Comunista”, en *Obras escogidas*, t. 1, Ayuso, Madrid, pp. 11-50.
- Nussbaum, Martha (2008 [2001]), *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Araceli Maira (trad.), Paidós, Barcelona.
- Ortega, Francisco A. (2008), “Rehabitar la cotidianidad”, en Francisco A. Ortega (ed.), *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Magdalena Holguín (trad.), Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp.15-69.
- Perrot, Michelle (2005 [1990]), “Salir” en George Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, vol. 4. “El siglo XIX”, François Thébaud (dir.), Santillana, México.
- Pollak, Michael (2006 [1989]), *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, Christian Gagagama, Renata Oliveira y Mariana Tello (trads.), Ediciones al Margen, La Plata.
- Radkau, Joachim (2009 [2005]), *Max Weber. A Biography*, Patrick Camiller (trad.), Polity Press, Cambridge.
- Scarry, Elaine (1985), “Pain and Imagining”, en *The Body in Pain*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.

- Silber, Ilana F. (2009), “Bourdieu’s Gift to Gift Theory, An Unacknowledged Trajectory”, *Sociological Theory*, vol. 27, núm. 2, junio, pp. 173-190.
- Thébaud, Françoise (2005 [1990]), “La Primera Guerra Mundial. La era de la mujer o el triunfo de la diferencia sexual”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), Marco Aurelio Galmarini *et al.* (trads.), *Historia de las mujeres en Occidente*, t. 5, *El siglo XX*, Santillana, México, pp. 45-106.
- Weber, Marianne (1935), *Die Frauen und die Liebe [Las mujeres y el amor]*, Karl Robert Langewieche Verlag, Königstein im Taunus/Leipzig.
- \_\_\_\_\_ (1995 [1926]), *Biografía de Max Weber*, María Antonia Neira Bigorra (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_\_ (2011), *Ensayos selectos*, Maya Aguiluz (ed.), CEIICH-UNAM, México.
- Weber, Max, 1979 [1938], *Economía y Sociedad*, José Medina Echeverría (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_\_ (1983 [1920]), *Ensayos de sociología de la religión*, José Almaraz y Julio Carabaña (trads.), vol. I, Taurus, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*, Crítica/UNAM, Barcelona/México.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid.
- Žižek, Slavoj (2003a [1994]), “El amor cortés, o la mujer como la Cosa”, en *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Patricia Willson (trad.), Paidós, Buenos Aires/Barcelona/México, pp. 132-204.
- \_\_\_\_\_ (2003b [1994]), “Otto Weininger o ‘La mujer no existe’”, en *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Patricia Willson (trad.), Paidós, Buenos Aires/Barcelona/México, pp. 205-248.

Recibido el 31 de octubre de 2011

Aprobado el 14 de junio de 2012