

Interacción y emociones. La microsociología de Randall Collins y la dimensión emocional de la interacción social

Marta Rizo García

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

marta.rizo@uacm.edu.mx

RESUMEN

Muchos de los análisis de los procesos de interacción, objeto básico de los estudios microsociológicos, ponen el acento en el proceso mismo, en lo intercambiado, en la participación de los interactuantes y en los escenarios en los que la interacción tiene lugar. En muchos menos casos aparece como categoría central la dimensión afectiva o emocional del propio proceso. Una propuesta que puede aportar al respecto es la de Randall Collins, quien con su teoría de las cadenas de rituales de la interacción viene a complejizar y ampliar las aristas de análisis de la interacción que realizaran, décadas antes, los autores de corrientes como el Interaccionismo Simbólico, entre otras. En esta investigación, se explora la teoría de los rituales de interacción de Collins, para posteriormente establecer algunas relaciones básicas entre su propuesta y la tradición de la sociología de las emociones. En un último momento, se plantean algunas ideas básicas que pretenden desentrañar algunos aportes de la propuesta de Collins a los estudios y reflexiones sobre la intersubjetividad y la comunicación.

Palabras clave: ritual; interacción; emoción; comunicación; intersubjetividad

Interaction and emotions. Randall Collins' microsociology and the emotional dimension of social interaction

ABSTRACT

Many of the analyses of interaction processes, which are at the center of microsociological studies, focus on the process itself, on what is being exchanged, on the participation of the interacting parties and on the stages on which interactions occur. In much fewer cases the affective or emotional dimension of the process is considered a central category. One proposal that may contribute to this aspect is Randall Collins', whose theory of chained interaction rituals complicates and broadens the stream of analytical aspects led by Symbolic Interactionism, among others, which have prevailed during decades. This research explores the theory of interaction rituals proposed by Collins, and then establishes some of the basic links between his proposal and the tradition of the sociology of emotions. Lastly, we advance some basic ideas that may help us get to the bottom of what is Collins' contribution to the study and reflection about inter-subjectivity and communication.

Keywords: ritual; interaction; emotion; communication; inter-subjectivity

Como citar este artículo: Rizo García, M. (2015). Interacción y emociones. La microsociología de Randall Collins y la dimensión emocional de la interacción social. *Psicoperspectivas*, 14(2), xx-xx. Recuperado de www.psicoperspectivas.cl doi: 10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL14-ISSUE2-FULLTEXT-439

Recibido
29 de enero 2014

Aceptado
19 de marzo 2015

Como sabemos, la microsociología es la corriente de la sociología que se encarga de estudiar la interacción social a escala reducida. Esta corriente, en la que se insertan propuestas como la Etnometodología, el Construccionismo Social o el Interaccionismo Simbólico, se preocupa por los comportamientos cotidianos y las relaciones y vínculos –preferiblemente cara a cara– entre sujetos. De ahí que sea importante retomar una propuesta microsociológica como la de Randall Collins para ampliar los puntos de vista en torno a la interacción y la comunicación humana.

Acercarnos a la propuesta de Collins implica, no sólo conocer las premisas básicas de su teoría y las categorías que plantea en su modelo de análisis microsociológico, sino que también supone adentrarse en los fundamentos de la llamada sociología de las emociones, corriente que toma en cuenta las propuestas del autor en cuestión, entre otros muchos. La propuesta de Randall Collins puede sintetizarse de forma sencilla: la mayoría de los aspectos de nuestras vidas se mueven impulsados por una fuerza común, que no es otra cosa que lo que el autor denomina los *rituales de interacción*. Collins afirma que los rituales eficaces no sólo crean y recrean símbolos de pertenencia grupal, sino que también infunden energía emocional en sus participantes. Por el contrario, los llamados rituales fallidos drenan esta energía. Según el autor, todos fluimos de una situación a otra atraídos por las interacciones que nos ofrecen mayor beneficio emocional y, hasta lo posible, tratamos de alejarnos de aquellas interacciones que no nos dejan nada o que nos causan malestar.

Para Randall Collins, “la interacción a pequeña escala, aquí-y-ahora y cara-a-cara, es el lugar donde se desarrolla la acción y el escenario de los actores sociales” (Collins, 2009, p. 17). El autor afirma que esta interacción es el territorio de los aspectos emocionales e inconscientes del ser humano en constante relación con otros. Son, entonces, las interacciones cotidianas –que en Collins son comprendidas siempre como rituales– el escenario donde podemos desentrañar el componente emocional y afectivo que construye a los sujetos sociales como tales.

La teoría de los rituales de interacción de Collins parte de dos distinciones o aclaraciones conceptuales básicas. La primera tiene que ver con el concepto de situación, dado que el propio autor considera que esta teoría es, antes que cualquier otra cosa, una teoría de las situaciones, “de los encuentros temporales entre cuerpos humanos cargados de emociones y conciencia por efecto de las cadenas de encuentros vividas anteriormente” (Collins, 2009, p. 18). La segunda se refiere al término ritual, que es concebido por Collins como “un mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando

una realidad temporalmente compartida” (Collins, 2009, p. 21). Aquí aparecen ya algunas ideas importantes para concebir a la situación de interacción, y por lo tanto, a la comunicación como una realidad indisolublemente ligada al carácter emocional –no sólo racional– de los sujetos sociales.

En su obra *Cadenas de rituales de interacción* (2009), Collins ofrece un recorrido minucioso por las principales tradiciones de análisis de los rituales. Empieza por la tradición subcognitiva, cuya idea directriz era que las creencias no se explican por sí mismas, sino que emergen a partir de las prácticas sociales; así mismo, esta tradición explica la cognición en términos de prácticas sociales, especialmente de prácticas rituales. En segundo lugar, Collins retoma la propuesta del ritualismo funcionalista, cuyo objetivo fue mostrar que “todas las prácticas institucionales de una sociedad encajan entre sí y colaboran a sostener sus estructuras como un todo” (Collins, 2009, p. 29). La tercera tradición que refiere Collins es la de Goffman, quizás la más conocida y legitimada en el campo de la comunicación y de las ciencias sociales en general. Dice Collins que Goffman

(...) escribe como funcionalista cuando describe el ritual como producto de seguir ciertas normas de conducta que reafirman el orden moral de la sociedad, pero mantiene consistentemente su énfasis en el nivel micro de la interacción inmediata y la sociedad que se reafirma y hace sentir sus exigencias no es una entidad misteriosa y remota, sino que encarna las demandas de sociabilidad del aquí-y-ahora (Collins, 2009, p. 33-34).

El modelo de ritual de Erving Goffman descansa, a decir de Collins, en las siguientes características:

El ritual acaece en condiciones de copresencia situacional; la copresencia física deviene encuentro en toda regla cuando se transforma en interacción enfocada; los rituales presionan para mantener la solidaridad social y la conformidad; los rituales honran lo que se valora socialmente; cuando el decoro ritual se rompe, los presentes sienten una incomodidad moral que puede expresarse desde con una suave invectiva humorística, pasando por un manifiesto enfado, hasta, en casos extremos, etiquetando al infractor como enfermo mental (Collins, 2009, p. 42-45).

La cuarta tendencia que señala Collins, en su recorrido por las tradiciones de análisis de los rituales, es la procedente del estructuralismo francés, con Lévi Strauss y su propuesta de los códigos de parentesco, como generadores de rituales, al centro. Por último, el autor se refiere al giro cultural, corriente que afirma que los rituales crean cultura, y en ocasiones reproducen la existente, “pero en ambos casos la cultura sólo está socialmente viva si la celebración de los rituales tiene éxito, esto es, cuando los ingredientes situacionales disponibles logran unos rituales cognitivamente centrados y emotivamente intensos” (Collins, 2009, p. 53).

Aunque todas estas tendencias de estudio de los rituales son importantes para Collins, el autor señala como antecedente básico de su teoría de los rituales de interacción a la sociología de la religión de Émile Durkheim. En su análisis, Durkheim expuso los componentes de los rituales sociales utilizando como ejemplo las reuniones tribales de aborígenes australianos. Para Durkheim, los ingredientes básicos de los rituales eran la reunión física del grupo y el proceso de intensificación de la experiencia compartida y de formación de conciencia colectiva, que Collins concibe como “un estado de intersubjetividad intensificada” (Collins, 2009, p. 57). Los mecanismos para que se produzca este estado eran, a decir de Durkheim, dos: la acción y la conciencia compartidas, por un lado, y la emoción compartida, por el otro. Con estos dos mecanismos,

(...) el grupo enfoca su propio sentimiento de intersubjetividad, su propia emoción compartida; pero no puede representar ese fugitivo sentimiento si no es encarnado en un objeto: por eso reifica, objetualiza su experiencia, la emblematiza y se conduce con ella como si poseyera una perduración sustantiva (Collins, 2009, p. 59).

Como vemos, aquí la intersubjetividad aparece vinculada a la emoción compartida y no únicamente a la racionalidad argumentativa de los sujetos que interactúan en una situación dada.

Los rituales de interacción

Los rituales de interacción son situaciones de copresencia física que demarcan a los participantes de los demás y que varían conforme a dos dimensiones mayores: el grado de coincidencia de los participantes en su foco de atención compartido y la intensidad del eslabonamiento emocional que surja entre ellos. Estos aspectos son cruciales para comprender el papel de las emociones en esta propuesta teórica de análisis de la interacción.

Como ya se comentó anteriormente, la totalidad de la estructura social descansa en las interacciones rituales. Aunque éstas pueden ser de mayor o de menor intensidad, más efímeras o perdurables, en todos los casos son concebidas como “patrones de conducta repetitivos que constituyen un ciclo recurrente, percibidos como algo objetivo que constriñe al individuo generando en él un compromiso emocional hacia los símbolos que implican” (Beltrán, 2010, p. 117). Este sentimiento de constreñimiento del que habla Collins se compensa por la energía emocional que se comparte en la situación de interacción.

El autor asume que su propuesta de las cadenas de rituales de interacción se relaciona con perspectivas como el Interaccionismo Simbólico, la Etnometodología, el Constructivismo social y, como ya se dijo anteriormente, la Sociología de las emociones. En todos los casos se trata de enfoques teóricos propios del movimiento microsociológico. Para Collins, el desarrollo de teorías fuertes a nivel micro puede permitir desvelar aspectos de la estructura macrosocial o a gran escala. Como en muchas otras propuestas microsociológicas y psicosociales, la propuesta de Collins, aunque enmarcada en el ámbito micro, no olvida la dimensión macrosocial. Las teorías microsociales permiten observar aspectos que desde lo macro no podrían apprehenderse.

La estrategia analítica del autor, como la de Goffman, consiste en tomar como punto de partida la dinámica de las situaciones, de la que podemos deducir, según el autor, casi todo lo que queramos saber acerca de los individuos (Beltrán, 2010). A decir de Beltrán, el camino emprendido por Goffman en *Rituales de interacción* (1967) encuentra su culminación en la radicalidad con la que Collins enfatiza su enfoque microsociológico: “en tanto que comportamientos esperados, los roles son un objeto de estudio de índole macrosociológica: están socialmente definidos, se aprenden en procesos sociales, y su contribución al orden social está protegida por un sistema de sanciones” (Beltrán, 2010, p. 120). Dicho de otra forma, aunque los roles se captan in situ en relaciones o vínculos a pequeña escala, siempre tienen su origen en procesos sociales más amplios y, a la vez, permiten mejores explicaciones de éstos.

Por otra parte, para Collins, el modelo que sirve para describir los elementos básicos en las relaciones humanas tiene cinco aspectos importantes, a saber: (i) Es necesario un grupo con un mínimo de dos individuos reunidos cara a cara. Esta presencia física de los sujetos en el mismo lugar es una precondition para el proceso emocional y cognitivo; (ii) Los individuos se involucran en las actividades de un grupo cuando ellos están conscientes, mutuamente,

sobre las acciones del otro. Esto produce que el grupo sea, en sí mismo, el foco de atención, como una realidad transindividual que ejerce una influencia a los miembros de afuera mientras permea su consciencia desde adentro; (iii) Este modelo enfatiza un contagio emocional sobre las personas, ellas se concentran en la misma cosa y están conscientes de la atención focal de los otros; los individuos se involucran en las emociones de cada miembro del grupo. Como resultado, el humor emocional se vuelve fuerte y más dominante; las emociones que están en competencia salen a flote gracias al principal grupo de emociones; (iv) Una exitosa construcción en la coordinación emocional dentro de un ritual de interacción es producido por los sentimientos de solidaridad.

Las emociones que son ingredientes del ritual son pasajeras; el resultado, sin embargo, es una emoción a largo plazo, perdurable. Por ejemplo: los ingredientes emocionales de una fiesta son la camaradería y el buen humor; el resultado a largo plazo es la sensación de ser un miembro dentro de un grupo que otorga estatus y (v) Los rituales configuran ideas. Las ideas que eran el foco de atención durante un ritual exitoso llegan a ser cargadas por armonías emocionales. Esas ideas se convierten en símbolos y esos símbolos evocan sentido de pertenencia con un grupo que los carga con un significado ritual. (Collins, 1990, como se citó en Díaz, 2013, pp. 26-27).

Los elementos anteriores pueden tener lugar en el marco de rituales de poder y de estatus. En los rituales de poder lo importante es el proceso de recibir o de dar órdenes; por el contrario, en los rituales de estatus lo más importante es la condición social de pertenecer o no a un grupo, que es el resultado de una continua lucha en el día a día entre la popularidad y la impopularidad. Lo que permite que las personas se involucren en estos rituales es la energía emocional: “los individuos que estén llenos de energía emocional se sentirán como buenas personas, mientras que aquellos que tengan una baja energía emocional se sentirán mal” (Díaz, 2013, p. 28).

Por tanto, las relaciones humanas se ven regidas por dos tipos de rituales, de poder y de estatus, que crearán un elemento de intercambio y simultáneamente de control: la energía emocional. “Los individuos ganan o pierden energía emocional tanto en las interacciones de poder como en las interacciones de estatus” (Collins, 2009, p. 162), aunque existe una energía emocional específica para cada tipo de ritual, en las situaciones de poder existe la expectativa de dominar o de verse sometido; mientras que en las situaciones de estatus lo que se evidencia es la expectativa de ser un miembro central, periférico o marginal del grupo, o en el extremo, de ser excluido del mismo.

Esta energía emocional es la encargada de evidenciar un intercambio emocional entre los individuos de un grupo determinado. Además, esta indica a las personas si se sienten bien o mal consigo mismas, en el marco de unos parámetros de comportamiento establecidos dentro de un grupo determinado:

Es gracias a la energía emocional que existe una dinámica infinita en las relaciones humanas, ya que no siempre serán las mismas personas o grupos los poderosos con estatus, sino que eso varía a medida del tiempo, generando así nuevas estructuras sociales (Díaz, 2013, pp. 28-29).

El núcleo central de todo ritual de interacción implica un proceso en que los participantes de dicho ritual desarrollan un foco de atención común y en el que sus ritmos corporales y, sobre todo, sus emociones, entran en “consonancia recíproca” (Collins, 2009, p. 71). Es importante destacar que el concepto de energía emocional es central para la comprensión del modelo.

Collins nombra a su modelo como “modelo de foco común y consonancia emocional” y afirma que éste permite examinar detalladamente todas las partes del proceso ritual y ver hasta qué punto las variaciones y contingencias que ocurren en el proceso pueden tener incidencia en los resultados del mismo. La Figura 1 sintetiza el modelo.

El esquema anterior presenta al ritual de interacción como un conjunto de procesos unidos por conexiones causales y por bucles de retroalimentación. Como se puede observar, los ingredientes básicos –también llamados condiciones por Collins– del proceso ritual son los siguientes: (i) Dos o más personas se encierran físicamente en un mismo lugar, de modo que su presencia corporal, esté o no en el primer plano de su atención consciente, les afecta recíprocamente; (ii) Hay barreras excluyentes que transmiten a los participantes la distinción entre quienes toman parte y quienes no; (iii) Los partícipes enfocan su atención sobre un mismo objeto y al comunicárselo entre sí adquieren una conciencia conjunta de su foco común y (iv) Comparten un mismo estado anímico o viven la misma experiencia emocional (Collins, 2009, p. 72). Como ya se ha comentado, es el flujo de energía emocional el que hace que se dé la interacción ritual.

Con respecto a los efectos de los rituales de interacción, Collins habla tanto de efectos colectivos como de efectos individuales. Según el autor,

(...) en la medida en que los ingredientes se combinen con acierto y logren acumular eleva-

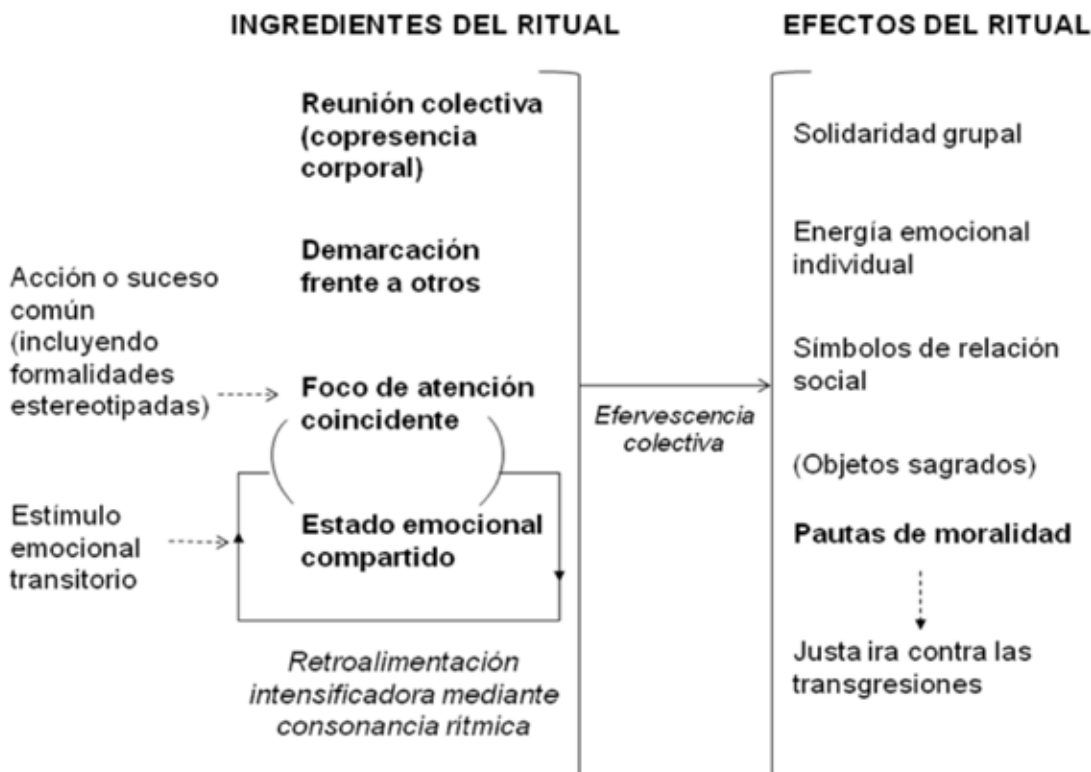
dos niveles de coincidencia en el foco de atención y la emoción compartidos, los participantes experimentarían: solidaridad grupal, sentimiento de membresía; energía emocional individual: una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción; símbolos que representan el grupo: emblemas u otras representaciones (iconos, palabras, gestos) que los miembros sienten asociados a sí mismos como colectividad (...); sentimientos de moralidad: la sensación de que al sumarse al grupo, respetar sus símbolos y defenderlos a ambos de los transgresores es hacer lo correcto (Collins, 2009, p. 73).

A esta exposición del modelo básico de los rituales de interacción, el autor añade algunas distinciones conceptuales importantes para comprender más detalladamente el proceso. Por ejemplo, distingue entre rituales formales y naturales: los primeros tienen lugar cuando no se consigue una misma emoción ni un sentimiento de participación conjunta por parte de los interactuantes, de modo que el ritual se convierte en "una vacía repetición de simples fórmulas, incluso un ceremonialismo muerto" (Collins, 2009, p. 74); por su parte, los rituales naturales son

aquellas interacciones que sí generan un foco de atención compartido y consonancia emocional, "sin necesidad de protocolos formalmente estereotipados y rituales formales a los que se rigen por un aparato de procedimientos ceremoniales que todos reconocen" (Collins, 2009, p. 74-75).

Otra distinción conceptual que menciona Collins es la que clasifica a los rituales en fallidos, vacíos y forzados. El autor usa varios ejemplos para dar cuenta de esta distinción. Por mencionar uno, Collins se refiere a las celebraciones de Nochevieja para contrastar los rituales logrados y fallidos: "unas alcanzan un momento cumbre de genuino entusiasmo al sonar la medianoche (en este aspecto, esas celebraciones combinan formas tradicionales e interacciones naturales espontáneas) mientras que otras se limitan a frías y convencionales felicitaciones por el nuevo año" (Collins, 2009, p. 77). Estos rituales fallidos, dice Collins, consumen nuestras energías. Los rituales forzados son aquellos en los que se obliga a los sujetos a fingir una participación sincera y entusiasta; puede ser que tengan éxito, pero siguen siendo forzados, toda vez que la consonancia mutua "contiene un elemento de intencionalidad deliberada y consciente, no fluye con naturalidad" (Collins, 2009, p. 78).

Figura 1. El modelo de ritual de interacción según Randall Collins



Fuente: Collins (2009, p. 72).

Aunque estas páginas tienen como autor central a Randall Collins y su teoría de los rituales de interacción, es importante mencionar que actualmente existen propuestas que continúan fortaleciendo el interés por la dimensión emocional y afectiva de las interacciones humanas. Ejemplo de ello son las aproximaciones construccionistas de Stenner y Moreno (2013), que se sitúan en la línea de deconstruir las asunciones naturalistas, esencialistas y universalistas de las emociones humanas y las comprenden, más bien, como fenómenos contruidos y situados en el espacio y en el tiempo. O la propuesta de Szokolczai (2009), que aborda las emociones desde la noción de liminalidad y considera que es en las situaciones de interacción liminales (ambiguas, intermedias) donde se puede observar la estimulación de las emociones.

El papel de la energía emocional en los rituales de interacción

Es importante conocer qué entiende Collins por emoción, dado que como se ha podido ver, el concepto de energía emocional es central para la comprensión de toda la propuesta del autor en cuestión. Para Collins, en su uso más ordinario, las emociones refieren a experiencias generalmente repentinas y dramáticas. Las emociones más nombradas son las más espectaculares, entre las cuales se encuentran el miedo, el terror, la ira y la alegría. Sin embargo, Collins reconoce que, en autores como Goffman, Garfinkel o Durkheim, otro tipo de emociones menos histriónicas también son importantes en el transcurso de la vida social. Estas otras emociones subrayan aspectos como la solidaridad, los sentimientos de membresía o los sentimientos que uno puede tener hacia sí mismo. En Collins adquieren especial importancia las que él denomina emociones perdurables y que el autor analiza bajo la noción general de energía emocional.

Collins explica la energía emocional tomando en cuenta dos emociones principales, la alegría y la tristeza:

Desde la perspectiva de la teoría de los rituales de interacción no es sorprendente que estas dos emociones carezcan de una localización circunscrita en el cerebro, porque son amalgamas característicamente humanas de emoción y cognición que implican de manera integral la participación de las regiones cognitivas del cerebro (Collins, 2009, p. 147).

Para el autor, lo que aumenta o disminuye la energía emocional es la consonancia –inherente a la intersubjetividad humana- de gestos comunicativos y ritmos emocionales entre los participantes de un determinado ritual

de interacción. La energía emocional se acumula en recuerdos, ideas, creencias y símbolos y se recicla en redes conversacionales, en diálogos interiores y en cadenas de rituales de interacción que tengan lugar posteriormente. A mayor identificación personal con los símbolos del grupo, mayor pervivencia individual de la memoria simbólica y del sentimiento de pertenecer a él. Es decir, la energía emocional proporciona energía, sobre todo “para resolverse a tomar la iniciativa en la interacción emocional, para poner entusiasmo en ella y para pautar el nivel colectivamente compartido de consonancia emocional” (Collins, 2009, p. 148).

Como puede observarse, para Collins los rituales de interacción operan siempre con base en sentimientos y emociones. La operación es, a decir del autor, la siguiente:

Las ocasiones que conjugan un alto grado de foco de atención compartido (esto es, un nivel elevado de intersubjetividad) con un alto grado de consenso (...) producen tanto sentimientos de membresía adheridos a símbolos cognitivos como energía emocional que los participantes sienten y que les instila sentimientos de seguridad en sí mismos, entusiasmo y deseo de que sus actos sigan la senda de lo que juzgan moralmente correcto (Collins, 2009, p. 65).

La siguiente aseveración explica de manera muy clara qué papel juega la emoción en modelo de análisis de los rituales de interacción que propone Collins:

(...) en la medida en que los participantes dirijan su atención hacia un mismo objeto y sean recíprocamente conscientes de ese su foco común, sus mutuas emociones los arrastrarán y aumentará entre ellos el contagio emocional, de donde, retroactivamente, el tono emocional se fortalecerá y su dominio crecerá; el sentimiento hegemónico en el grupo expulsará las otras pasiones que competían con él (Collins, 2009, p. 149).

Según el autor, cuando en el grupo de interactuantes se logra una coordinación emocional, se crean sentimientos de solidaridad: “Las emociones ingredientes de los rituales de interacción son pasajeras; no obstante lo cual, su efecto es una emoción duradera: los sentimientos de adhesión al grupo reunido con ocasión del ritual” (Collins, 2009, p. 149). Estos efectos perdurables son, precisamente, la energía emocional.

La teoría de los rituales de interacción es una psicología social integral, no sólo de las emociones y de las conductas situadas, sino también de la cognición. Lo anterior, porque los rituales generan símbolos y porque la vivencia de los rituales infunde símbolos en las memorias individuales. De hecho, en *Cadenas de rituales de interacción* (2009), Collins dedica un amplio apartado al proceso social del pensamiento; aunque, en este proceso, las emociones juegan también un papel importante, no entraremos de lleno en ello dado que el centro de interés de estas páginas es la dimensión emocional de la interacción misma¹, y no tanto el resultado del proceso cognitivo inherente a los rituales de interacción.

La sociología de las emociones y la comprensión del sujeto en Collins

La sociología de las emociones tiene apenas veinticinco años de existencia en el terreno sociológico. Ello no significa que previamente no hubiera acercamientos sociológicos a la emoción y los sentimientos –y en general a la dimensión afectiva de lo social-. Sin embargo, la presencia de la dimensión emocional-afectiva era algo residual, al menos en comparación con otros temas de corte más macrosocial. No se dotaba de importancia cabal a la emoción en los abordajes sociológicos de la realidad².

Algunas publicaciones pioneras en el área, que se consideran punto de referencia del inicio de esta tradición, son *The Sociology of Feelings and Emotions* de Arlie Russell Hochschild (1975), *A Social Interactional Theory of Emotions* de Theodore D. Kemper (1978), *Catharsis in Healing, Ritual and Drama* de Thomas J. Scheff (1979) y la obra de David R. Heise (1979) *Understanding events. Affect and the construction of social action*. En ese entonces, ya en

¹ Sobre la dimensión emocional de la interacción ha habido avances considerables en los últimos años. Propuestas más recientes que la de Collins ponen el acento, por ejemplo, en las nuevas aproximaciones teóricas al cuerpo que implica el tomar en cuenta el intercambio emocional dado en cualquier situación de interacción. Al respecto, vale la pena recuperar la propuesta de Lisa Blackman (2012), quien en su obra *Immaterial Bodies* aborda el cuerpo, como movimiento y como proceso, poniendo su foco de atención en las energías afectivas.

² Dado que el centro de interés se encuentra en la propuesta de Collins, utilizamos el concepto de emoción, el más empleado por el autor. Sin embargo, vale la pena enunciar brevemente, y en términos muy generales, algunas definiciones que contribuyan a esta necesaria distinción. El *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* define la emoción como la alteración del ánimo intensa y pasajera, agradable o penosa, que va acompañada de cierta conmoción somática. Por su parte, el sentimiento es concebido como el estado afectivo del ánimo producido por causas que lo impresionan. Los afectos, por último, están contenidos en los sentimientos, pues denotan cada una de las pasiones del ánimo; son, de alguna manera, las manifestaciones concretas de los sentimientos.

los ochentas, empiezan a aparecer los primeros artículos sobre sociología de las emociones en las revistas sociológicas de mayor prestigio (Kemper, 1990).

El principal logro de la sociología de las emociones, pese a su, aún residual, presencia en la comunidad académica sociológica, es que “abre un importante horizonte de estudio social, necesario también para el desarrollo de metateorías sociológicas que subsanen el sesgo racionalista que afecta a casi todas ellas” (Bericat, 2000, p. 149). Según este mismo autor,

(...) en sentido estricto, la sociología «de» la emoción tiene como fin el estudio de las emociones haciendo uso del aparato conceptual y teórico de la sociología. Se trata de una sociología aplicada a la amplísima variedad de afectos, emociones, sentimientos o pasiones presentes en la realidad social (Bericat, 2000, p. 150).

Todas las propuestas emanadas de la sociología de las emociones tienen su fundamento en la consideración de que la mayor parte de las emociones humanas se nutren y tienen sentido en el marco de nuestras relaciones sociales:

La naturaleza de las emociones está condicionada por la naturaleza de la situación social en la que los hombres sienten. Son expresión, en el cuerpo de los individuos, del riquísimo abanico de formas de relación social. Soledad, envidia, odio, miedo, vergüenza, orgullo, resentimiento, venganza, nostalgia, tristeza, satisfacción, alegría, rabia, frustración y otro sinfín de emociones corresponden a situaciones sociales específicas (Bericat, 2000, p. 150).

Queda claro, entonces, que el foco de atención básico de la sociología de las emociones es el estudio de las relaciones entre la dimensión social y la dimensión emocional del ser humano³. En Collins, la emoción juega un papel

³ Obras más recientes, como *Emotions and Sociology* (2002) o *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach* de Jack Barbalet (2001) o *How Emotions Work* de Jack Katz (2001) dan cuenta de propuestas de articulación entre lo micro y lo macro en los análisis sociales que tienen como foco de atención a la emoción. Barbalet, por ejemplo, afirma que emociones como el miedo, la venganza y la vergüenza, entre otras, son esenciales para comprender muchos procesos sociales más amplios. Las emociones son vistas, entonces, como construcciones socio-estructurales. Por su parte, Katz (2001), en la lógica del denominado “giro afectivo” en las Ciencias Sociales, define a las emociones como algo que está a medio camino entre hacer y ser algo; para el autor, las emociones penetran todos los aspectos de la vida social e interceden en nuestra interpretación del mundo y en nuestra intervención en el mismo (Katz, 2001).

cabal en los procesos de interacción ritual cotidianos. De hecho, la energía emocional es la que hace que un ritual se torne logrado o fallido, ya que según qué tan compartidos sean los sentimientos intercambiados en el ritual de interacción dado, este llegará o no a buen término. En otras palabras, la consonancia emocional que exista entre los interactuantes hará que esta relación ritual sea más formal y efímera o, por el contrario, más duradera y significativa para éstos.

Entonces, las emociones son tanto ingredientes como resultados centrales de los rituales de interacción. En completa consonancia con los principios de la sociología de las emociones, Collins afirma que

(...) lo que cohesionan a una sociedad –el “cemento” de la solidaridad– y lo que mueve a conflicto –la energía de los grupos movilizados– son las emociones; y también la estratificación se sustenta en ellas –en los sentimientos jerárquicos, sean de dominancia, servilismo, resentimiento, etc. (Collins, 2009, p. 142).

Para Collins, en gran parte de las teorías sociológicas, tanto macro como micro, está presente la dimensión emocional-afectiva de la vida social. Sin embargo, esta dimensión no aparece como central en ninguna de ellas. El autor afirma que, por ejemplo, el Interaccionismo Simbólico –con Mead al frente– subrayó lo procesual, lo emergente y la cognición. Por su parte, la propuesta de la fenomenología social de Schütz destacaba la rutina y la cognición; la teoría del intercambio acentuaba su énfasis en las conductas y sus rendimientos y la teoría de los estados de expectativas insistía también en la cognición. Afirma Collins que “las emociones están presentes en todas estas teorías, sin duda, pero no son elemento central de ninguna de ellas” (Collins, 2009, p. 143). Para el autor, una mención aparte merece la propuesta de la Etnometodología de Harold Garfinkel. Aunque su propuesta fue básicamente cognitiva, pues se interesó en desentrañar de qué manera se construye la realidad ordinaria, Collins considera que la emoción está en el núcleo mismo de la Etnometodología:

La más importante aportación de Garfinkel fue mostrar que los seres humanos disponemos de capacidades cognitivas intrínsecamente limitadas y que construimos el orden social ordinario usando sistemáticamente prácticas que nos permiten evitar reconocer cuán arbitrario es el orden social que efectivamente confeccionamos (Collins, 2009, p. 143-144).

En definitiva, la teoría de los rituales de interacción de Collins permite ver cómo el proceso de interacción transforma las emociones y cómo éstas están, tanto al inicio como durante el proceso mismo de vínculo entre interactuantes, lo cual “permite dictaminar que el flujo de emociones que atraviesa las situaciones es factor crucial de las conexiones micro-a-macro” (Collins, 2009, p. 145).

Pese a la validez y potencial heurístico de la propuesta de Collins, este autor no ha estado exento de críticas. A Collins se le identifica con una aproximación excesivamente microsocial que, por ende, deja de lado los elementos de corte macrosocial, tan esenciales para comprender la realidad social. Una de las cuestiones que causa más controversia en la sociología de Collins es la ontología, pues en muchas de sus obras se observa un cierto reduccionismo micro –en muchas ocasiones, además, sin respaldo de trabajo empírico claro– que anula, en el proceso de construcción de la persona, el papel ejercido por la estructura social. Su modelo de interacción ritual, con base en la energía emocional, es visto por algunos críticos como demasiado pretencioso, en el sentido que se presenta como un modelo omnicompreensivo. Además, autores como Moreno Pestaña (2010) incluso consideran que la propuesta de *Cadenas de rituales de interacción* entra en contradicción con lo expuesto por el mismo Randall Collins (2005) en *Sociología de las Filosofías*.

Los aportes de la microsociología de Randall Collins a los estudios sobre la intersubjetividad y la comunicación

Toda vez que la interacción es la condición sine qua non de cualquier proceso interpersonal o intersubjetivo, es pertinente ver qué aspectos del modelo de Randall Collins pueden retomarse para seguir alimentando el debate en torno a la comunicación intersubjetiva. En una investigación anterior se propuso que “la comunicación interpersonal es un hecho que acontece, un fenómeno social no instrumental y que no requiere teorización alguna (cuando queremos pensarla, ya aconteció), mientras que hablar de comunicación intersubjetiva supone un acercamiento teórico al hecho comunicativo” (Rizo, 2013, p. 92). Muchas de las definiciones de la comunicación interpersonal ponen el acento en su naturaleza corpórea. A modo de ejemplo, recuperamos la siguiente:

(...) cada relación interpersonal implica alguna forma de comunicación, ya sea intencionada o no. El hombre, en cuanto se encuentra en interacción con otras personas, se está comunicando constantemente. Por su inclinación corpórea no puede dejar de comunicarse, ya que el hombre

es todo cuerpo y el encuentro interpersonal se produce en la corporeidad (Sodhi, 2008, p. 31).

La comunicación interpersonal, a diferencia de la intersubjetiva, tiene un carácter más senso-corporal y se asocia directamente con la vivencia y, en mucha menor medida, tiene que ver con el intercambio de ideas y conceptos o con la información misma que está siendo intercambiada. En este sentido, parece que la dimensión emocional de la interacción tiene más relación con la comunicación interpersonal que con la comunicación intersubjetiva. Lo anterior queda claro en la siguiente afirmación:

Si tuviéramos que decir con una palabra cuál es el componente central, no el único, el central de la comunicación interpersonal diríamos que es la emoción. Obviamente en la comunicación intersubjetiva el ingrediente dominante es la razón. Ninguna de las dos suele presentarse en estado puro, pues en nuestra comunicación tienden a amalgamarse ambas, emoción y razón. Hay predominio de emoción en la comunicación interpersonal y la capacidad de autocontrol racional es mayoritaria en la intersubjetiva (Fernández Christlieb, 2013, p. 34).

Son muchos los enfoques y perspectivas teóricas que pueden contribuir a comprender mejor la comunicación intersubjetiva. En un trabajo anterior (Rizo, 2013) retomamos el Interaccionismo simbólico, la Sociología fenomenológica de Schütz y la Teoría de la acción comunicativa de Habermas. A partir de la integración de estas tres perspectivas, se propuso que

(...) la comunicación intersubjetiva es la base para la construcción de los significados sociales, orientada al entendimiento y la comprensión e, idealmente, posibilitadora de los consensos necesarios que permitirían, en último término, un tejido social democrático basado en argumentos racionales propios de hombres libres que actúan por el bien colectivo (Rizo, 2013, p. 115).

La definición anterior pone en el centro la construcción de significados orientada al consenso, lo cual efectivamente requiere de argumentos racionales; pero, ciertamente, esta definición no niega o anula la presencia de la emoción, aun sin nombrarla.

En su trabajo, Fátima Fernández Christlieb (2013) toma en cuenta los aportes del sociólogo Norbert Elías, quien sugiere dos significados distintos para el concepto de emoción. Uno es en sentido estrecho y, efectivamente, se

refiere a los sentimientos y, el otro, en sentido amplio, es “un patrón de reacción que involucra a todo el organismo” (Elías, 1987, como se citó en Fernández Christlieb, 2013, p. 35). Éste es el que interesa para comprender mejor cómo se lleva a cabo la comunicación interpersonal. (Fernández Christlieb, 2013). La misma autora retoma también la propuesta de Humberto Maturana, del que recupera el siguiente pasaje, en el que se deja patente la centralidad de las emociones en las relaciones cotidianas entre sujetos:

Lo que distinguimos cuando hablamos de emociones es el dominio de acciones en que el organismo observado se mueve. De ahí que yo diga que las emociones corresponden a disposiciones corporales que especifican el dominio de acciones en que se mueve un organismo. También sostengo que las distintas acciones humanas quedan definidas por la emoción que las sustenta y que todo lo que hacemos lo hacemos desde una emoción [...] como todo quehacer humano se da desde una emoción, nada humano ocurre fuera del entrelazamiento del lenguaje con el emocionar y, por lo tanto, lo humano se vive siempre desde una emoción, aún el más excelso y puro razonar (Maturana, 2004, p.106).

Según Fátima Fernández Christlieb, aunque Maturana afirma que somos seres emocionales, reconoce la fuerza y la utilidad de la razón, pues como seres emocionales “usamos la racionalidad para justificar o negar nuestros deseos porque todo sistema racional se funda en premisas básicas no racionales aceptadas desde nuestras preferencias o convicciones” (Fernández Christlieb, 2013, p. 39). Afirma Maturana que “la validez de nuestros argumentos racionales no depende de nuestras emociones, pero el dominio racional en el que nos encontramos en cada instante al conversar, sí” (Maturana, 2004, p. 108). De ahí que no sea tan clara la diferencia entre la comunicación interpersonal y la comunicación intersubjetiva en lo que al papel de las emociones en ellas se refiere. Para Fátima Fernández Christlieb, la anterior afirmación de Maturana aclara que “pese a las emociones es posible construir argumentos racionales válidos y por ende llegar a una evidente comunicación intersubjetiva” (Fernández Christlieb, 2013, p. 39-40). Lo anterior obliga a “tener presente que un esfuerzo de comunicación intersubjetiva puede verse obstaculizado si no consideramos los componentes emocionales de nuestra expresión” (Fernández Christlieb, 2013, p. 42).

Por lo tanto, aunque el carácter ateorético y espontáneo de la comunicación interpersonal hace que ésta parezca estar más cargada del componente emocional y afectivo, la comunicación intersubjetiva, como cualquier situación de interacción, no está exenta de este componente; y, el hecho de que los interactuantes busquen construir una racionalidad argumentativa para comprenderse mutuamente y llegar a consensos, no implica que la emoción no tenga cabida en esta negociación discursiva. Emoción y razón aparecen, entonces, como dimensiones indisolubles, necesariamente vinculadas, aunque en muchos casos este vínculo no sea ni claro ni consciente en las distintas situaciones de interacción que experimentamos en nuestra vida cotidiana.

Como ya se mencionó anteriormente, la emoción juega un papel central en la teoría de los rituales de interacción de Randall Collins. El autor no distingue en ningún momento comunicación interpersonal de comunicación intersubjetiva; sin embargo, por medio del concepto de energía emocional, da cuenta de que toda dinámica de interacción está cargada de este tipo de energía. Para Collins, esta energía emocional empuja a los interactuantes a tomar la iniciativa en la interacción, a poner entusiasmo en ella y a pautar el nivel de consonancia emocional con el resto de interactuantes, una consonancia que es siempre colectiva y compartida o, al menos, lo es en los rituales de interacción exitosos y perdurables.

Por tanto, toda situación de comunicación parte de un encuentro entre cuerpos cargados de emociones y también, de conciencia por el efecto de los encuentros vividos o experimentados con anterioridad. La concepción de los rituales de interacción de Collins tiene en el consenso un importante componente. Aquí parece haber un acercamiento con lo que se comentó anteriormente sobre la comunicación intersubjetiva: cuando existe un foco de atención compartido –del que los interactuantes son plenamente conscientes– se genera un grado mayor de consenso y lo anterior lleva a que los participantes tengan un sentimiento de pertenencia al grupo, sentimiento que hace brotar energía emocional que produce en los individuos sentimientos como la seguridad en sí mismos, el entusiasmo y el deseo de que los actos ejecutados por el grupo sigan siendo moralmente correctos. Este proceso lo podemos ver, por ejemplo, en el aula: cuando la situación de comunicación entre estudiantes y entre éstos y el profesor, apunta hacia la consecución consciente de algo específico (aprender, obtener una buena calificación, discutir una lectura, etc.) es probable que se incremente el sentimiento de pertenencia al grupo. O en una situación de interacción familiar, en que el sentimiento de pertenencia pasa, definitivamente, por la consonancia emocional entre los integrantes.

En síntesis, “en la medida en que los participantes dirijan su atención hacia un mismo objeto y sean recíprocamente conscientes de ese su foco común, sus mutuas emociones los arrastrarán y aumentará entre ellos el contagio emocional” (Collins, 2009, p. 149). Queda claro que sin flujo de energía emocional las interacciones sociales serían impracticables. La consonancia emocional que exista entre los interactuantes hará que la relación ritual sea más efímera o duradera, formal y poco espontánea o significativa para los sujetos.

La comunicación intersubjetiva requiere de una interacción basada en la consciencia, en una elevada racionalidad argumentativa y en la búsqueda de consenso. Pese al claro dominio del componente racional, no es posible que se dé un contacto entre sujetos sin un componente afectivo-emocional. Si el afán de los interactuantes es llegar a consensos, construir discursos colectivos y, en último término, comprenderse unos a otros, sin lugar a dudas la emoción entra a formar parte nodal del vínculo que establezcan quienes están participando en dicho ritual de interacción. Un ritual que, pese a contener un elevado grado de formalidad y ser poco espontáneo, requiere de disposiciones emocionales que contagien al grupo, que hagan que los sujetos vean un objetivo común en su interacción y se esfuercen por construir argumentos racionales encaminados a la consecución de ese anhelo compartido.

Referencias

- Barbalet, J.M. (2001). *Emotion, social theory, and social structure. A macrosociological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barbalet, J. M. (2002). *Emotions and sociology*. Oxford: Blackwell Publishing/The Sociological Review.
- Beltrán, M. (2010). Randall Collins y su ‘radical microsociology’. *Revista Española de Sociología*, 13. Recuperado de <http://www.fes-web.org/uploads-private/res/files/res-13/07.pdf>
- Bericat, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers. Revista de Sociología*, 62. Recuperado de <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n62/02102862n62p145.pdf>
- Blackman, L. (2012). *Immaterial bodies affect, embodiment, mediation*. Londres: Sage. Recuperado de http://www.uk.sagepub.com/upm-data/55682-Blackman_chapter_1_final_with_cover.pdf
- Collins, R. (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona: Hacer.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.

- Díaz, J. S. (2013). *Análisis crítico de la sociología de las emociones y de la acción estratégica para la comprensión de la campaña de desaprobación a Slobodan Milosević realizada por Otpor, en Serbia, a través de la acción política no violenta en el año 2000* (Monografía de Grado, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario). Recuperada de <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/10336/4449/1/1018422647-2003.pdf>
- Fernández Christlieb, F. (2013). El trasfondo emocional de la comunicación interpersonal (y el difícil tránsito hacia la comunicación intersubjetiva). En F. Fernández Christlieb, M. Millán Campuzano & M. Rizo García (Coords.), *La comunicación humana en tiempos de lo digital* (pp. 29-68). México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/Juan Pablos Editor.
- Heise, D. R. (1979). *Understanding events. Affect and the construction of social action*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Hochschild, A. R. (1975). The Sociology of feeling and emotion: Selected possibilities. En M. Millman, & R. M. Kanter (Ed.), *Another voice. Feminist perspectives on social life and social science* (pp. 280-307). Nueva York: Anchor Books.
- Katz, J. (2001). *How emotions work*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Kemper, T. D. (1978) *A social interactional theory of emotions*. Nueva York: John Willey & Sons.
- Kemper, T. D. (1990). *Research agendas in the Sociology of Emotions*. New York: State University of New York.
- Maturana, H. (2004). *Desde la biología a la psicología*. Buenos Aires: Editorial Universitaria/Lumen.
- Moreno Pestaña, J. L. (2010). Una crítica epistemológica de 'Cadenas de rituales de interacción'. *Revista Española de Sociología*, 13, 123-128.
- Real Academia Española (2015). *Diccionario de la Real Academia Española* (versión online). Recuperado de: <http://www.rae.es>
- Rizo García, M. (2013). De lo interpersonal a lo intersubjetivo. Algunas claves teóricas y conceptuales para definir la comunicación intersubjetiva. En F. Fernández Christlieb, M. Millán Campuzano & M. Rizo García (Coords.), *La comunicación humana en tiempos de lo digital* (pp. 91-123). México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa/Juan Pablos Editor.
- Rodríguez Salazar, T. (2008). El valor de las emociones para el análisis cultural. *Papers*, 87. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/papers/article/view-File/90325/115506>
- Scheff, T. J. (1979). *Catharsis in healing, ritual and drama*. Berkeley: University of California Press.
- Sodhi, J. (2008). *Incomunicabilidad de la persona y comunicación interpersonal* (tesis de licenciatura). Recuperada de <http://www.recercat.net/bitstream/handle/2072/152099/TFC-SOHD1-2009.pdf?sequence=1>
- Stenner, P. & Moreno, E. (2013). Liminality and affectivity: the case of deceased organ donation. *Subjectivity*, 6(3). Recuperado de <http://oro.open.ac.uk/36658/2/75878D66.pdf>
- Szakolczai, A. (2009). Liminality and experience: Structuring transitory situations and transformative events. *International Political Anthropology*, 2(1), 141-172.