

«DEBERÍAS BUSCAR UN FOLLAMIGO». A PROPÓSITO DE LA FLEXIBILIDAD EN LAS RELACIONES PERSONALES*

José Diego Santos Vega**
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Este artículo intenta reflexionar a través de distintas versiones sociológicas sobre el componente moral que transporta cada actuación, para así poder concebir la acción social como resultado de la disputa entre diversas gramáticas morales (*ciudades* en la terminología de Boltanski) que, en situaciones dadas, intentan imprimirse en los individuos y en las cosas. Luego, tratamos de aplicar ese conocimiento acerca de la manera en que las personas orientan sus acciones en la vida cotidiana prestando atención a unas relaciones que mezclan la amistad y el sexo, denominándose a sí mismos como «follamigos» y que en la actualidad parecen extenderse cada vez más.

PALABRAS CLAVES: amistad, sexualidad, amor, moral, relaciones personales, vida cotidiana, subjetividad, habitus, etnometodología.

ABSTRACT

This article tries to think through different sociological theories on the moral component that carries every action, in order to conceive of social action as a result of the dispute between various moral grammar (cities in the terminology of Boltanski) that, in given situations, try to printing on people and things. Then try to apply that knowledge about the way people orient their actions in daily life with attention to relations that mix friendship and sex, called themselves as «fuckfriends» and which now seem to extend increasingly.

KEY WORDS: friendship, sexuality, love, moral, personal relationships, everyday life, subjectivity, habitus, ethnomethodology.

La gramática que rige la narración de la formación del sujeto asume que el lugar gramatical de éste ya ha sido establecido. Por tanto, significativamente, la gramática exigida por la narración surge de la narración misma. La descripción de la formación del sujeto es, por consiguiente, una doble ficción en contradicción consigo misma, que reiteradamente sintomatiza lo que se resiste a la narración. (BUTLER, 2001: 138).

(...) a los teóricos del capitalismo farmacopornográfico nos interesa el trabajo sexual como proceso de subjetivación, abriendo la posibilidad de hacer del sujeto una reserva interminable de corrida planetaria transformable en capital, en abstracción, en dígito. (PRECIADO, 2008: 40).

1. INTRODUCCIÓN

El trabajo sociológico está basado, en gran medida, al igual que en el resto de las ciencias sociales, en localizar fracturas y continuidades, en trazar rayas entre colectividades de agentes que, en su multiplicidad heterogénea, conforman una misma «forma de vida» identificable en contraposición a otras muy diversas colectividades. Como cabe suponer, entonces, la sociología ha ido localizando, a la vez que ayudando a establecer, muchas de las demarcaciones que atraviesan la vida social, como aquéllas que tienen que ver con el género, la sexualidad, el ciclo vital, la clase social, etc. Y decimos localizando porque la sociología camina a tientas, no por ser una ciencia joven, como puede pensarse a partir de finales del siglo XIX desde butacones positivistas, sino porque los individuos mismos ya se encargan continuamente de trazar esas diferencias y esas líneas divisorias.

Es precisamente en este sentido que nos interesa la aparición de una nueva categoría que cuenta cada vez con mayor presencia en la vida cotidiana, al menos en algunos colectivos, y que por el momento ha pasado bastante inadvertida para las ciencias sociales. Es la (etno)categoría de «follamistad»¹. Con ella se pretende dar cuenta de un tipo de relación que mezcla el sexo y la amistad, es decir, se considera compañero/a sexual a una persona con la que se mantiene una amistad estable sin un compromiso de fidelidad, pero en la cual el aspecto sexual —o como mínimo la posibilidad de él en un futuro más o menos cercano— es básico e imprescindible, tanto que sin él tal relación dejaría de existir.

El estudio de esas relaciones que hemos llamado «follamistad» puede ayudarnos a re-concebir la tarea de la sociología, pues, en vez de tratar de decidirse entre la libertad y la necesidad, debe centrarse en averiguar cómo va tomando cuerpo, cómo va haciéndose efectiva dicha categoría, así como qué posibilita y qué impide, y también quiénes son los que trabajan con esas categorías. Porque una cosa es admitir que los individuos poseen la capacidad de categorizar y ordenar el

^{*} Fecha de entrega: 19-09-2009. Fecha de aceptación: 04-11-2009.

^{**} Becario FPU del Ministerio del Ministerio de Ciencia e Innovación en el Departamento de Sociología v (Teoría Sociológica) de la Universidad Complutense de Madrid.

¹ Debemos apuntar que son fácilmente identificables diversos sinónimos, como «amigovios», «amigos quitapenas», «amigos con derecho a roce» o cualquiera de las combinaciones de este último, como «amigos con derecho» y «amigos con roce». Finalmente, nos hemos decidido por «follamistad» porque creemos que es la más utilizada, unido a que existen traducciones para otros idiomas (por ejemplo, «fuckfriend» en inglés). En todo caso, es la expresión que resume mejor las características contenidas en dicha familia, aunque siempre existe el riesgo (inevitable, por otra parte) de no apreciar ciertos matices.

mundo circundante, admitir que son sujetos que realmente actúan e intervienen en la realidad; pero otra bien distinta es hacerlo equivaler a un triunfo del «mundo de la vida», en donde reina la libertad y la creatividad sobre la racionalidad instrumental (Habermas o Maffesoli).

De manera que parece necesario aceptar tanto que los individuos poseen la capacidad de categorizar su mundo como que el trabajo de demarcación o de categorización se consolida y aumenta considerablemente su efectividad práctica cuando entran en juego otros agentes, entrelazándose, acumulándose, como los medios de comunicación masivos o especialmente el aparataje tecnocientífico. Estos consiguen delimitar, definir, profundizar, adensar algunas de las diferencias que trazan los individuos cotidianamente, marcando jerarquías y prioridades, visibilizando problemas sociales, generando expectativas e identidades e inspirando legislaciones o políticas sociales, etc.

Así pues, parece que rastrear brevemente el proceso de formalización que por el momento acarrea la categoría de «follamigo/a» puede proporcionar alguna pista que nos acerque al entendimiento de cómo va constituyéndose lo social, pero siempre y cuando reconsideremos el papel de la moral en la sociología. Para todo ello, hemos decidido dividir este texto en dos secciones bien diferenciadas: I) en primer lugar, creemos imprescindible llevar a cabo un repaso por las concepciones sociológicas más descollantes a la hora de elaborar una teoría de la acción social rigurosa, destacando entre otros a Bourdieu, Giddens, Boltanski o Latour, y examinar así la carga normativa y emocional que (trans)porta cada actuación; y luego II) apuntar al caso concreto de los «follamigos», revelando con mayor detalle cuáles son los mecanismos que hacen funcionar las acciones en la vida cotidiana.

2. HACIA UNA REMORALIZACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA

Es innegable que la cuestión de la fuerza moral de la acción es recurrente en la historia de la sociología², empezando por sus fundadores e institucionalizadores (Lamo de Espinosa, 2001), que le otorgan gran importancia a la hora de comprender cómo los individuos interiorizan la sociedad. Su interés descansa, pues, en que nos ayuda a comprender que un acto cualquiera suele ser a la vez una obligación externa y un deseo interno. Sin embargo, la sociología difícilmente ha sabido hacerse cargo de esta tensión esencial contenida en cada acción entre concebir la moral como un deber o como un bien, y se ha ido decantando por alguno de los dos extremos.

Por un lado, la sociología ha escogido la senda de interpretar la moral como un deber, buscando dar una explicación objetiva del comportamiento de los indivi-

² Conviene recordar que en la sociología española reciente Salvador Giner (2000) ha reivindicado con ahínco que la sociología y la filosofía moral tienen un pasado compartido.





duos sin reconocer la preocupación de éstos por el bien. De esta manera, la sociología se ha construido a base de reducir drásticamente la fuerza moral de las acciones de los individuos, considerando que atender a su capacidad para reflexionar sobre la relación que resulta conveniente mantener con la norma resta neutralidad o, lo que es igual, cientificidad a sus análisis, posición amparada, tal vez inmerecidamente, en la distinción formulada por Weber entre los juicios de valor y la referencia a valores. Esta respuesta se ha transformado en un arraigado hábito sociológico que entiende que los individuos interiorizan mecánicamente las condiciones sociales objetivas de existencia a través de una imposición moral efectuada por instituciones sociales y lógicas. Gracias a esa imposición moral interiorizada es posible la «sociedad cerrada» que, para unos, salva a los individuos de sucumbir ante sus instintos egoístas (Durkheim, Parsons, y más matizadamente Merton), mientras que para otros los aliena, ocultando la explotación y la desigualdad a la que se ven sometidos (Escuela de Fráncfort).

Y por otro lado, ha habido otras teorías sociológicas que han insistido en el error de tratar a los individuos como «imbéciles sobresocializados», como perchas de las estructuras sociales. Esta sociología, cuyo máximo exponente es la Teoría de la Elección Racional, defiende que, como los individuos se comportan basándose en *decisiones* libres y calculadas, su tarea consiste en explicitar las intenciones o razones que llevan a los individuos a actuar de cierto modo, concibiendo los hechos sociales, en oposición al estructuralismo imperante, como agregados de consecuencias no intencionadas de las acciones intencionadas. Esas intenciones generalmente tienen un carácter instrumental, aunque cada vez son más frecuentes los análisis que, teniendo a *un* Weber como mentor, ponen de manifiesto que muchas de las acciones también están motivadas por razones que obedecen a una racionalidad cognitiva o moral, es decir, orientadas hacia algún bien específico (Boudon, 2007; Robles Morales, 2007), para intentar solventar así los problemas derivados de confundir unos supuestos metodológicos con propiedades ontológicas de los individuos, refutados por otras versiones sociológicas (Cristiano, 2006; Rodríguez Ibáñez, 1991).

Ahora bien, no parece adecuado querer reducir tanto el trayecto hasta el punto de que nos conformemos, por un lado, con encontrar en la intención el principio explicativo de sus actuaciones o, por el otro, con olvidarnos de ella y considerarla simplemente un efecto o expresión de las condiciones sociales de existencia. Ante la insatisfacción que produce descubrir que se da como explicación aquello que en realidad ha de ser explicado, es necesario su *aplazamiento* (no suspensión) para elaborar otras explicaciones más minuciosas y cuidadosas³.

Para poder comprender una acción, primero hay que tener en cuenta que dicha acción es un momento dentro del caudaloso flujo de acciones materiales y lingüísticas; no un fenómeno aislado, evidente por sí mismo, derivado de una inten-

³ Para una descripción más detallada de las diferentes explicaciones sociológicas acerca de la constitución de *lo social* desde la década de los setenta tal vez resulte útil consultar Santos Vega (en prensa).

ción clara y distinta. Toda acción está asentada, pues, sobre un lecho de artefactos, prácticas, instituciones y enunciados, generando un mismo marco de sentido asumido por los individuos que delimita su intencionalidad (García Selgas, 1994b). Ahora toca abundar en este «trasfondo de la intencionalidad», preocupándonos por su variabilidad, por su grado de rigidez y por los procedimientos utilizados para asentarse.

EL HABITUS: EL AMOR A UNA REGLA

El trabajo desempeñado por Pierre Bourdieu no ha dejado de insistir en que la sociología no debería dirimir el grado de libertad que poseen las acciones de los individuos, sino dar una buena explicación acerca de cuál es la lógica de la que echan mano en el momento en que las desempeñan, refutando tanto a quienes piensan que los individuos actúan por un seguimiento fiel a reglas inculcadas, como a quienes piensan que lo hacen por una decisión completamente libre, consciente y calculada sobre los mejores medios para conseguir los fines planeados.

Efectivamente, es la noción de *habitus* bourdeusiana quien tiene la vocación de enfrentarse a la lógica *práctica* que orienta y define las acciones de los individuos. Éste no es lugar para extendernos demasiado en explicaciones acerca del *habitus*, pero conviene subrayar, a modo de recordatorio, que el *habitus* es ese conjunto de esquemas mentales de percepción, apreciación y acción gracias a los que las personas clasifican, ven y actúan en el mundo de una determinada manera. La teoría del *habitus* intenta reintegrar las experiencias de los agentes como una parte fundamental de la vida social, pero no como su origen porque en realidad la formación de esas disposiciones duraderas hacia prácticas sociales está arraigada en unas estructuras objetivas de existencia que reproduce de manera espontánea. Por tanto, los individuos aprehenden activamente, hacen cuerpo, interiorizan, las condiciones objetivas de su existencia.

Queda claro, pues, que el *habitus* no sólo limita el sentido de las acciones, sino que fundamentalmente lo hace posible. En definitiva, el concepto de *habitus* es un intento teórico y metodológico de captar el *sentido práctico* que ponen en marcha los individuos realizando diferentes prácticas sociales, planteando a las claras la diferencia, olvidada por gran parte de la sociología, entre el seguir una regla y el seguir una regla en conformidad o con aceptación.

«[El *habitus*] Dirige (en el doble sentido de la palabra) unas ideas y unas prácticas a la manera de una fuerza ('es más fuerte que él') pero sin obligarle mecánicamente (puede zafarse y no estar a la altura de la exigencia); conduce su acción a la manera de una necesidad lógica ('no puede hacerse de otra manera' so pena de contradecirse), pero sin imponérselo como una regla, o como el implacable veredicto lógico de una especie de cálculo racional» (Bourdieu, 2005: 67).

Así vemos que Bourdieu no deja de hacer hincapié en que normalmente los individuos actúan, en vez de por obligación, «con gusto», con ganas, con fe, con ilusión, con *illusio* (mejor que con *interés*). De manera que el alcance de la noción de *habitus* no está totalmente explorado hasta que no se contempla como un conjunto coherente de disposiciones prácticas procedentes del pasado incorporado que



orientan éticamente a los individuos en el presente; como una manera de ser y estar en el mundo que asume como elección y decisión el mundo social en que vive.

El *habitus* es una «libertad restringida» (Sapiro, 2007) que hace de la necesidad virtud, es decir, aquello que es objetivamente (casi) inevitable lo transforma subjetivamente en una elección. «El gusto es amor fati, elección del destino, pero una elección forzada, producida por unas condiciones de existencia que, al excluir como puro sueño cualquier otra posible, no deja otra opción que el gusto de lo necesario» (Bourdieu, 1998: 177).

Debemos admitir, entonces, que Bourdieu consiguió dejar constancia de la relevancia de esa fuerza moral que impele a todo individuo a desempeñar cada actuación, gracias a que la aprehensión del mundo social es un ejercicio activo (y no mecánico). Sin embargo, el intento desarrollado por su sociología, aunque valioso, resulta insuficiente porque deja al proceso por el que los individuos interiorizan las condiciones objetivas de existencia oculto en una auténtica caja negra.

DEMASIADO AMOR

No parece adecuado acudir a un ajuste armonioso entre el *habitus* y sus condiciones de existencia si lo que buscamos es percibir el componente moral inyectado en cada actuación. Porque, aunque con ello Bourdieu no pretenda más que destacar frente a otros planteamientos sociológicos que el orden social es terco, lo cierto es que a la larga supone cierta esclerotización de sus análisis (Marqués Perales, 2006), debido a que no proporciona pista alguna sobre el proceso por el cual los individuos finalmente incorporan el sentido práctico que encauza sus acciones y se contenta con certificar dicha correspondencia. De este modo, un fértil programa sociológico se convierte en un postulado ontológico e indemostrable, ahogando la discusión en el interminable problema filosófico de la correspondencia entre espíritu y sociedad (Moreno Pestaña, 2006).

Tampoco aclara mucho más las cosas el refinamiento que introduce el concepto de *campo*. Ciertamente es una herramienta metodológica verdaderamente útil, como sostiene Martín Criado (2008), porque al fin y al cabo consigue materializar las abstractas «condiciones objetivas de existencia» y concretar cómo se aprehende el mundo social de manera activa gracias a conceptos como «estrategia» que apuntan a comprender la puesta en marcha del *habitus* (como capital incorporado), pero la vida social no se reduce exclusivamente a *campos*.

Con respecto a este último problema, Lahire (2005) ha advertido con acierto que un *campo* es un modo de contextualización de prácticas relativamente eficaz cuando hace referencia a actividades profesionales o públicas relativamente prestigiosas organizadas en espacios de lucha y competencia por la conquista de ese prestigio en forma de capital simbólico, si bien no debemos olvidar que desde hace algunos años los campos culturales y científicos están sufriendo un intenso desdibujamiento como consecuencia de diversos procesos tendentes a mercantilizar la producción cultural a través de la fusión de empresas procedentes de ramas productivas diferentes y de la convergencia digital (García Canclini, 2008: 47-50), procesos que ya

pregonó y combatió Bourdieu (1999b). Sin embargo no tiene en cuenta que existe una vida fuera de campo (tanto tiempo fuera de campo de agentes que participan en un campo como actores que no participan en ningún campo específico).

Visto así, el *campo* parece concebir el mundo social como un conjunto de espacios de posiciones dispuestas para la lucha y la dominación, en el que la *illusio* se da como evidente al fundarse en el acoplamiento armonioso (y de hecho obligatorio) del par *habitus/campo*. Poseer o no la *illusio* de un campo remite de nuevo a la cuestión del *habitus* funcionando como un mediador práctico entre el cálculo objetivo de probabilidades y las esperanzas subjetivas. Parece como si sólo estuviésemos hablando de agentes que desde la cuna adquieren (*son*) el sentido del juego, como si se tratara de diversos estudios de grandes estirpes de abogados, actores, artistas, deportistas o funcionarios. «Todo ocurre como si [los agentes] fuesen transparentes y sin forma, y como si pudiesen reducirse a algunas propiedades fundamentales fácilmente enunciables por el analista» (Lahire, 2005: 56).

Al final el contenido moral que compone cualquier acción no pasa de ser un adorno que tan rápido como anuncia su potencialidad queda anulada, quedándose en un reflejo o un efecto de lo real. Bourdieu acaba bloqueando, desactivando, desmoralizando a los agentes; y todo por evitar caer en el idealismo de la razón escolástica y subrayar la dureza del mundo (Bourdieu, 1999a). Lo que sucede es que la teoría de los campos es una teoría regional, más que general y universal; y esas regiones de la vida social están institucionalizadas, lo que significa que tienen reservado el derecho de admisión y que ejercen un fuerte control (mayor cuanto más autonomía), también sobre la *illusio*, sobre la energía moral que mueve a los agentes en sus acciones, teniendo efectos prácticos destacables como puede comprobarse en los cambios de *illusio* en el campo económico, o más concretamente en la literatura del management (Fernández Rodríguez, 2007). Pero existen situaciones fuera de campo que, al estar menos institucionalizadas, pueden enseñar mejor cómo se despliegan y se cierran las controversias. No es otro el motivo por el que nos detendremos a estudiar a los/as «follamigos/as».

Por todo ello, conviene hacer caso de aquellos otros sociólogos que proponen hacerse cargo de los éxitos y de los desafíos sugeridos por la sociología bourdeusiana a través de un uso débil del *habitus*, puesto que lo contrario «tiende a hacer desaparecer el asunto de la acción propiamente dicha» (Boltanski, 2005: 175). El lastre consiste en la concepción *bloqueada* del *habitus*, esto es, que las condiciones de existencia se desarrollan en bloque, sin costuras, sin fisuras, cuando en realidad «los actores son lo que sus múltiples experiencias sociales hacen de ellos; están llamados a tener comportamientos y actitudes variadas según los contextos en los que tienen que desenvolverse. Lejos de ser la unidad más elemental de la sociología, el actor es, sin duda alguna, la realidad social más compleja de aprehender» (Lahire, 2004: 283)⁴. De esto mismo parece darse cuenta el propio Bourdieu cuando en algunas de sus

⁴ Esta misma advertencia va dirigida al individualismo metodológico cuando busca recuperar el sentido de la acción en el postulado de la universalidad psicológica de los actores.



últimas obras habla de *habitus desgarrados* de sus condiciones objetivas de existencia (Bourdieu, 1999; Bourdieu, 2006). Robert Castel llega a afirmar que:

Podríamos formular la hipótesis de que Bourdieu no quiso hacer una sociología de la reproducción, aunque haya llevado a su máxima expresión el sentido de su importancia. Habría querido hacer, más bien, una sociología de la acción e incluso una sociología del actor, para tomar una expresión que no aparece en su vocabulario, pero que podría traducir bien su voluntarismo, su determinación de sobrepasar el orden de las constricciones. Pero desconfiaba de la complacencia frente a la subjetividad, y creía que es a menudo por las razones equivocadas que se nos acepta mejor cuando se habla de la libertad del sujeto y se finge que es el hombre quien construye el mundo social a través de sistemas de interacción y de convenciones, donde la constricción es un eufemismo (CASTEL, 2005: 384).

Sin duda estas amables palabras son más atractivas porque esclarecen que la punta de hilo de la que puede halarse hasta descoser el traje bourdeusiano fue la incapacidad para zafarse de la tensión entre la dureza del mundo y el cambio social; que por su comedido acierto, ya que los comentarios que pueden avalarlas ocupan un lugar muy secundario en su extensa obra. Está claro que Bourdieu intenta huir del determinismo y propone que esa dureza del mundo es una «constricción», no una obligación; pero su oscura concepción sobre la constitución de lo social desmoviliza esa fuerza o energía moral que interviene en cada acción.

La única forma posible de conseguir operacionalizar esa energía puesta en cada acción es seguir de cerca los pasos de los actores y descubrir que los agentes adquieren el sentido de sus acciones en los mismos procesos de interacción. Podrá gritarse ¡pero qué otra cosa ha intentado hacer Bourdieu! Y razón no le faltará, como ya avisamos más arriba. Entonces, ¿dónde está el error que ha dificultado consumir esta tarea? Posiblemente la culpa pueda concederse a que, para Bourdieu, el sentido práctico es totalmente inconsciente y, en consecuencia, inapropiable sin la colaboración externa del socioanálisis preparado por el sociólogo.

De esta inconsciencia del sentido práctico cuaja la rígida *ruptura epistemológica* bourdeusiana, unida a su posición de intelectual crítico, que concibe la labor del sociólogo como una conquista radical contra la ilusión del saber inmediato y cotidiano, amén de evitar cualquier tentación positivista al prescribir la obligatoriedad de interrogarse sobre las condiciones objetivas que han posibilitado el trabajo sociológico (la objetivación del sujeto objetivante), quebrantando así la prohibición de analizar sociológicamente el *campo* científico (Bourdieu, 2003), tema ampliamente debatido por la sociología del conocimiento y de la ciencia (Lamo de Espinosa, 1994).

Por tanto, es indudable que Bourdieu es uno de los grandes sociólogos de finales del siglo y que se había transformado ya en vida en un paso obligatorio a la hora de buscar explicaciones para la vida social contemporánea (Alonso, 2002), sobre todo porque arrancó gran parte de la maleza que hacía impracticable la senda de concebir a la moral no sólo como una imposición o un deber sino también como un bien, aunque finalmente no se decidiera a caminar por ella. Este viaje es sin duda el que debemos emprender a partir de ahora con un nuevo vehículo con el que

podamos virar los ojos hacia esos ángulos muertos. Y con esto no aspiramos a desacreditar los éxitos logrados por la teoría social de Bourdieu; simplemente ponemos de manifiesto que hemos alcanzado un límite y toca renovar el utillaje teórico.

EL SENTIDO SE ADQUIERE EN LA INTERACCIÓN

El primer paso para esta renovación pasa por atender a una de las corrientes de pensamiento sociológico más indisciplinadas y peculiares: la etnometodología. Muchos sociólogos contemporáneos han seguido este camino, entre ellos Giddens (Santoro, 2003; García Selgas, 1994a), porque es imprescindible reconocer que los procedimientos utilizados por parte de los agentes para hacer inteligible la situación no son radicalmente diferentes, si bien tampoco idénticos, de los utilizados por el investigador, colocándose a una distancia prudente de una epistemología objetivista.

De esta manera, cualquier agente es capaz de acceder a gran parte de un conocimiento tácito en su interacción con los demás, que Giddens (2003) denomina «conciencia práctica», diferenciándola a la vez de la «conciencia discursiva» y del «inconsciente». Esta *conciencia práctica* de la que habla Giddens es obviamente el *sentido práctico* bourdeusiano, pero añadiendo la competencia de ese agente para relatar con coherencia las actividades que realiza y las razones que le movieron a ello.

Entonces, la etnometodología se propone dar cuenta de los métodos prácticos (etnométodos) producidos en la interacción que son tenidos por evidentes y obvios (*taken for granted*) y establecen un «sentido común» acerca de aquello de lo que se puede hacer y de cómo hay que hacer en una práctica o actividad concreta. Cada situación genera un patrón que funciona como norte en las interacciones, como una máquina de hacer inferencias (Sacks, 2000), facilitando la inteligibilidad y la coordinación en el curso de la acción. Este «marco de referencia» se crea en y durante la práctica, y es susceptible de actualizaciones en ulteriores interacciones. Un agente debe mostrar competencia a la hora de apropiarse adecuadamente de esos marcos, constituyendo asimismo la misma práctica en la que está inmiscuido. Así, la actual rehabilitación de la etnometodología conduce, como apunta Sánchez García (2008), a desperezar y dinamizar alguno de los planteamientos sociológicos más provocadores al conseguir mejorar notablemente su descripción de cómo un agente aprehende activamente su *sentido práctico*, profundizando en el hecho expresado ya por el *habitus* bourdeusiano de que el sentido de la acción proviene del seguimiento (in-fiel) de reglas prácticas, alejando más si cabe la tendencia a la interiorización mecánica.

Es desaconsejable, no obstante, dejarse seducir completamente por la etnometodología. No conviene ceder ante la propensión de los enfoques microsociológicos que sostienen que el orden social se construye cada vez en las interacciones particulares, creándose y recreándose al antojo de los actores. Es cierto el valor metodológico que encierra el «orden de las interacciones» a la hora de desvelar cuáles son y cómo funcionan los procedimientos por los que los agentes otorgan, coordinadamente, sentido a sus acciones. Ahora bien, no debemos precipitarnos y conducirnos indefectiblemente hacia un análisis microsociológico que valore en exceso la diversidad de las escenas y las pequeñas variaciones cometidas por los



actores individuales. Por el contrario, el nivel de análisis no debe hacer referencia tanto a una decisión absoluta y previa del investigador que responde a criterios metodológicos, sino más bien a la extensión o generalización del bien invocado en una situación dada.

Por tanto, es un error considerar esos marcos de referencia como entidades esencialmente autónomas porque puede eclipsar el hecho de que una misma situación puede cambiar de escala, o de clave, pasando de un ámbito más local o particular a otro más público o global⁵. Aunque las situaciones pueden tratarse por cuestiones metodológicas legítimas como realidades estáticas y constantes, no debemos ocultar su naturaleza dinámica, procesual, zigzagueante y contingente; de hecho, no resultaría demasiado difícil pensar en alguna situación o interacción que pusiera en evidencia tal circunstancia.

Imaginemos, por ejemplo, a cuatro estudiantes universitarios que dejan sus casas familiares, cuyo funcionamiento parecía más natural y evidente (aunque no estaba exento de asimetrías, sobre todo referidas a la edad y al género), y comienzan a compartir piso juntos. Para poder coordinarse y convivir, deben acordar una variedad de asuntos, como la distribución de los gastos, la limpieza o los horarios. Pero podría producirse una «ruptura de la conveniencia» con desencuentros y las consiguientes quejas, que al principio apelarían al acuerdo interpersonal que concertaron al inicio de la convivencia pero luego podría pasar a mayores e invocar principios de justicia generales y legítimos sobre cómo deben hacerse las cosas, de manera que sería del todo insuficiente limitarnos exclusivamente al orden de la interacción si lo que buscamos es comprender qué sucede. En este sentido, es conveniente distinguir, como hace Laurent Thévenot (2008; 2001), entre diferentes *régimenes pragmáticos* para comprender que el sentido que damos a las acciones depende del «marco de referencia» que ordena las interacciones. No es igual moverse en el régimen de la familiaridad, o haciendo caso a Pardo (1996) de la intimidad, donde por definición los acuerdos parecen naturales y no es necesario explicitarlos, que dirigirse al régimen privado donde para llegar a un acuerdo hace falta una explicitación, destruyendo entonces toda intimidad, o ya al régimen público de justificación o crítica donde cerrar un acuerdo implica invocar la voluntad general.

LA CONFIGURACIÓN PÚBLICA DEL SENTIDO

El programa de investigación que desarrolla Boltanski posee gran relevancia sociológica porque intenta dar cuenta a la misma vez de los diferentes procedimientos que los actores ponen cotidianamente en marcha para confeccionar juicios

⁵ Precisamente, en las últimas décadas se ha venido utilizando la paradójica noción de *glocal* para conceptualizar la interpenetración mutua de las escalas locales y globales, criticando la perspectiva hiperglobalista, así como la dicotomía entre local y global, aunque sin disolverla definitivamente. Así, la escala en la que nos movemos dependerá de los reanclajes o desanclajes que vayan produciéndose entre diferentes agentes y objetos (Baraño Cid, 2005).

que ayuden a identificar las diversas situaciones, reconociendo así la relevancia de la etnometodología y la fenomenología; y también de que los actores sólo son capaces de desarrollar sus actuaciones de manera ordenada, coordinada e inteligible cuando permanecen involucrados, comprometidos y movilizados por algún elemento moral y emocional que trasciende la propia situación.

Es cierto que buscar la comprensión de cómo se forja esta múltiple coordinación es un propósito perseguido por la sociología desde sus momentos inaugurales; así como utilizar para ello el camino del pragmatismo cuando afirma que cualquier manera de hacer, decir, pensar y sentir sólo cobra sentido en un variado entramado de relaciones entre personas y cosas, en un «discurso», cuyas condiciones de posibilidad exigen para su emergencia una forma de vida compartida. No obstante, los planteamientos de Boltanski y sus colaboradores aportan algún hallazgo en cuanto que, en primer término, ese «discurso» de que habla el pragmatismo es traducido, con el concepto de *ciudades* [*cités*], a orientaciones éticas que conducen a prácticas con sentido, teniendo en cuenta además las cuestiones que se ocupan de la legitimidad, tradicionalmente tan descuidadas al considerarse un mero subproducto del poder (dispositivo en Foucault); y, segundo, en cuanto que aprecia el carácter performativo que poseen dichas *ciudades*.

Así pues, el concepto de *ciudades* define las distintas matrices o gramáticas que, en el debate público, configuran orientaciones éticas siguiendo distintos principios de justicia que acaban transformándose en prácticas con sentido. En cualquier disputa pública (por ejemplo, la construcción de una autovía (Thévenot, 2002)), los individuos involucrados se disponen a justificar sus actuaciones de acuerdo al bien común, comprometiéndose con alguno de los principios de esas gramáticas morales o *ciudades*. Las *ciudades* conforman distintos *sentidos comunes* a lo que se apela a la hora de efectuar las actuaciones, proveyendo distintas justificaciones.

Efectivamente, que los individuos puedan ofrecer esas justificaciones para la comprensión de sí y del mundo comporta una racionalización, pero esto no significa que la acción sea vista como «output» de las intenciones presentes en la mente de modo previo, explícito y explicitable. La intencionalidad es un acto relacional que depende del conocimiento práctico perteneciente a cada *ciudad*.

Podemos decir, entonces, que las ciudades nos constituyen, pero no nos preceden, como ocurriría con las categorías trascendentales kantianas y en su sociologización durkhemiana, así como en las epítemes foucaultianas o en las culturas de los (multi)culturalismos. Las *ciudades* también son constituidas; son estructuras estructuradas, estructurantes y estructurables. Las *ciudades* funcionan, por lo tanto, como un a priori provisional y precario, como un software que da forma a las prácticas a la vez que puede formatearse, actualizarse y también desecharse.

Este carácter performativo de las *ciudades* es posible gracias a la naturaleza material y tectónica, además de lingüística y práctica, de su funcionamiento. Una *ciudad* es una intersubjetividad sostenida por una interobjetividad, de modo que una acción está impulsada moralmente por alguna *ciudad*, cuya edificación o estabilización está irremediabilmente unida a una gran cantidad de artefactos que consiguen su institucionalización efectiva y legítima en los más variados terrenos de la vida social, siendo este complicado orden(amiento) social un proceso cambiante y



contingente porque el conjunto de *ciudades* entran en disputa, negociación y alianza. Ahora entendemos que una matriz discursiva no son sólo palabras (escritas u orales), quedando truncada la distinción entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas, basamento de los constructivismos que o bien mantienen intacta la escisión radical entre naturaleza y cultura o que, por el contrario, tropiezan con una ontología histórica paralizante (García Selgas, 2003).

De esta manera, que una *ciudad* acabe erigiéndose con la suficiente legitimidad como para inspirar actuaciones efectivas requiere de esfuerzos diplomáticos que apacigüen y envuelvan las controversias públicas. Una *ciudad* impone sus justificaciones como legítimas al ensamblarse con diferentes objetos, al conseguir la investidura o inmersión de sus formas (*investments of forms*), convirtiéndose en un «embudo de intereses» (Callon y Law, 1998: 55). Las *ciudades* crean standards o formas que permiten homogeneizar el trato con las personas y las cosas en diversos contextos porque los ordena según un principio de justicia, para lo cual se precisa de tecnologías sociales (psicología, estadística, geografía, urbanismo, sociología, antropología...) capaces de llevar a cabo las mediciones. Estas gramáticas morales comprenden a las mismas personas pero en estados diferentes porque esos diferentes principios de equivalencia no están ligados a individuos o grupos sino a situaciones, con lo que una misma persona puede pasar por situaciones que corresponden a principios de magnitud diferentes, teniendo que aceptar la variación de su magnitud e ignorar, en una situación dada, los principios sobre los cuales apoyaron sus justificaciones en las otras situaciones.

Así, la sociología debe encargarse de enseñar cómo se produce ese prodigioso artificio; asumiendo la posibilidad de que cualquier descripción puede transformarse en un insulto⁶. Debe ir recolectando con paciencia, cual hormiga, imágenes, cosas y afirmaciones cuya colaboración logren estabilizar y articular el orden social. Debe ajustar la marcha para seguir y enhebrar las huellas dejadas por los pasos que dan los actores, en vez de colocarse a su misma altura⁷ o, peor aún, en alguna atalaya donde considerar que la validez de sus análisis no depende de la conformidad de los otros actores. El sociólogo, antes que un crítico, debe ser considerado un *idiota* empeñado en frenar y ralentizar aquello que es urgente e inminente (Latour y

⁶ No debemos olvidar, empero, que existe la posibilidad de resquebrajarse esa disputa en la justicia y transitar hacia una disputa en la violencia, anulándose la negociación e incluso los negociantes; de hecho, Michel Wieviorka (2006) señala que a veces la violencia es la única vía ante la imposibilidad de encauzar la situación hacia una disputa en la justicia. Ahora bien, la definición de violencia también está en relación al principio de equivalencia articulado con suficiente legitimidad, por eso en la actualidad están penalizados nuevos delitos relativos a la ciudad por proyectos (Izquierdo, 2002b). Del mismo modo, una disputa también puede finalizarse con la visita del amor (Boltanski, 2000).

⁷ Javier Izquierdo (2002a) ha señalado que Luc Boltanski ha contravenido esta instrucción en *El nuevo espíritu del capitalismo* (Boltanski y Chiapello, 2002) cuando se sitúa en el orden de «aportar cosas» que ayuden a combatir la hegemonía de la ciudad por proyectos, aproximándose de esta manera al modelo de la sociología crítica. Otros ejemplos recientes de esta rehabilitación de la sociología crítica es el que proporciona Scott Lash (2005).

Gagliardi, 2008: 245), como Blasillo, el tonto de Valverde de Lucerna, que no dejaba de repetir el «¡Dios mío, ¿por qué me has abandonado?!» de Manuel Bueno pero sin su hondura ni su abismo, hasta que la muerte del beato le llevó al silencio. La labor sociológica, como labor decididamente científica, no consiste en hacer más complejo el mundo sino en investigar cómo se constituye, cómo van imponiéndose unas formas sobre otras, cómo va reduciéndose, cómo los *hechos* van cobrando existencia; dejando constancia, frente a las concepciones inocentes del conocimiento científico, de que el mundo está fuertemente intervenido por la tecnociencia.

3. EL CASO DE LA «FOLLAMISTAD»

Ahora, una vez reconstruidos los pasos que nos conducen hacia la redención de la moral para la investigación sociológica, vamos a captar la textura de la «follamistad», recordando que cuando hablamos de un/a «follamigo/a» aludimos a todo «compañero sexual con el que se mantiene una amistad estable sin compromiso de fidelidad pero con el que sin el aspecto sexual no tendríamos ninguna relación», puesto que, aunque la misma palabra proporciona buenas pistas sobre su posible definición, es imprescindible formular una más formal para que todo el mundo sepa exactamente a qué nos estamos refiriendo, aunque sea susceptible de ulteriores aclaraciones.

Para examinar de una vez cómo funciona la «follamistad», alejándonos asimismo de los innumerables ejercicios de caracterización de la época actual (sea fluida, sea postmoderna, sea reflexiva), hemos decidido atender a diferentes blogs y foros que responden al tópico, si pudiera llamarse así, de la «follamistad». Los foros de Vogue y EnFemenino (a partir de ahora VG y EF, respectivamente) son nuestra principal fuente de datos, añadiendo algunos blogs que, a pesar de no pertenecer a una plataforma mediática ni ser muy conocidos, son significativos porque hablan explícitamente del tema que tratamos, cuyas abreviaturas serán B1, B2 y B3⁸. Esta decisión metodológica requiere de algunas breves anotaciones porque no pretendemos privilegiar ese tipo de textos escritos en entornos virtuales y digitales, tal y como parece entreverse últimamente en algunas tendencias recientes en la investigación sociológica. Simplemente optamos por esta estrategia porque nos permite trabajar con objetivaciones de esas *ciudades*, visibilizándose un debate alrededor de esta cuestión, así como la enorme dificultad de distinguir, como señalara Thévenot, el régimen pragmático implicado en una situación.

En esos espacios digitales acaba confundiéndose el ámbito privado y el ámbito público, con lo que las relaciones que se mantienen ahí trascienden rápidamente cualquier acuerdo interpersonal de naturaleza privada debido a que es fácil que el

⁸ B1 puede consultarse en ladouleurexquise.myblog.es/ladouleurexquise/art/3028408/GUIA-DEL-FOLLAMIGO-FUCKFRIEND-S-GUIDE-, mientras que B2 puede encontrarse en awixumayita.blogspot.com/2007/08/follamigo.html y B3 en www.benitocamela.es/2009/01/contrato-de-follamigo-ab-751-18.html.





escenario transite de lo local y particular a lo global y público. Este hecho provoca, entre otras muchas cosas, el paso a la arena pública con el surgimiento de una controversia, como puede comprobarse por la proliferación de blogs que proponen «guías» o «manuales» que describen con bastante exhaustividad qué es un «follamigo» y cómo evitar salir dañado de una relación como ésta, la aparición de consultas en foros por Internet y de alguna encuesta informal, así como por el tratamiento que hacen del tema algunas series de televisión de audiencia millonaria.

La «follamistad» es, pues, una categoría indígena que empieza a operar en la vida cotidiana como una *norma social*, sin duda controvertida aunque cada vez cuenta con un número mayor de practicantes. Obviamente no está tan institucionalizada en comparación con el empleo (Prieto, 2007), el género, la sexualidad, la etnicidad (Romero Bachiller, 2003), etcétera. No cabe duda de que no puede considerarse exactamente una forma o un standard porque no es ninguna inscripción pública que transporta determinados efectos duraderos a ciertos ámbitos gracias a la sanción efectuada por algunas instituciones y que traduce al beneficiario de tal inscripción, como sucede por ejemplo con quien supera un examen de oposición. Más bien es una *forma amorfa*, una cuasi-forma, que, si bien no ha institucionalizado pruebas de grandeza, acaso constituye una prueba informal en la que se establecen jerarquías y en la que el *grande* de la ciudad por proyectos puede enseñorearse.

Esta relativa poca institucionalización produce inestabilidades e incoherencias a la hora de su ejecución, pero también pone de manifiesto que su práctica no depende de una obligación más o menos explícita, sino de algo más que normalmente ha sido obviado. Ese «algo más» es una fuerza moral y emocional impresa en cada actuación, «la energía interna que nos impulsa a un acto, lo que da cierto carácter’ o colorido’ a un acto» (Illouz, 2007: 15), que forja una coordinación discutida y contingente porque supone aceptar *en* la práctica determinada concepción sobre cómo es el mundo y qué tiene valor. Ciertamente, esa fuerza moral presente en cada actuación puede ser un concepto bastante elusivo si se concibe como una decisión estratégica tomada aisladamente, en vez de como un hecho social que resulta de la articulación entre varios entramados institucionales y organizacionales que facilitan acuerdos colectivos.

LA FOLLAMISTAD EN LA CIUDAD POR PROYECTOS

La utilización de esta categorización de «follamistad» consigue reducir la ambigüedad en la relación, marca límites sobre aquello que es posible hacer, decir y sentir, sobre quién puede entrar en dicha categoría, etc. Propone, en definitiva, un marco de interacción con reglas, obligaciones y derechos, junto a ardidés y artimañas para sortearlas, que posibilita una orientación para las futuras actuaciones, tratando de adelantarse y prepararse a los hechos, de saber qué va a ocurrir a continuación, de prestar salidas eficaces y beneficiosas a ciertas situaciones que provocan sufrimiento a quien las padece, e incluso en algunos instantes de dar sentido a la vida; aunque lejos todavía de eliminar completamente las dificultades y los sobresaltos. A continuación mencionaremos cuáles son las reglas principales:

- a) *No debe confundirse a un/a «follamigola» con una pareja.* Seguramente es el mandamiento más importante porque establece perfectamente el valor que consiste en ser libre, sin ataduras, sin dependencias, sin compromisos. Todo ello apunta a que no deben compartirse actividades con el «follamigo», como ir de compras, al cine, conocer a amigos y familiares, ir al dentista, ir al médico, ni convivir aunque sólo sea en vacaciones. Estas actividades deben compartirse con los amigos o familiares. Con el «follamigo» sólo *se deben hacer actividades puntuales y siempre con el sexo como objetivo final* (B1). De otra manera, más áspera: *El Follamigo no está para mantener una conversación, ni para tomar un café. El Follamigo está para tener orgasmos. Y a veces ni eso* (B2). Nunca deben hacerse planes contando con él, puesto que *los reproches no son viables y cuando quieras realizar alguna actividad con él lo mejor es decirselo el día antes o el mismo día. Un buen follamigo nunca hace planes pero siempre tiene hueco para ti* (B1). En definitiva, podríamos decir que *con un follamigo no deben existir complicaciones* (B1).
- b) *No seas fiel con el «follamigo/a».* De acuerdo con la falta de compromisos, en la «follamistad» no debe guardarse ningún tipo de fidelidad. *Es una relación totalmente abierta, ¡disfruta! Puedes conocer a otras parejas sexuales, e incluso tener a varios follamigos al tiempo. Aunque demasiados pueden tenerte ocupad@* (B1).
- c) *¿Quién puede ser un/a «follamigola»?* A la hora de contestar a esta pregunta, lo primero que hay que saber es que *un buen rollo de una sola noche no es un follamigo pero puede llegar a serlo. Si hay buen rollo y buena comunicación entre los dos todo vendrá rodado. Sin forzar nada, claro está* (B1). En este sentido, no hay que olvidar que es necesario un componente afectivo y procurar asimismo que *dentro del tiempo que paséis juntos en la cama o fuera de ella debe ser como un buen amigo* (B1), pues no debe confundirse un pepino [o un dildo] y un follamigo (EF). Por eso es frecuente buscar «follamistades» con «asuntos pendientes», es decir, con personas con las que se tiene atracción o «feeling» pero que por distintas circunstancias nunca han llegado a más.
- d) *Un/a «follamigola» es para divertirse.* Parecería que esta regla es evidente, incluso redundante; pero en realidad existe gran insistencia en subrayar que debe proporcionar un rato agradable, así como que *es imprescindible cuando tienes una «follacita» con él dejar de lado tus malos rollos* (B1), cubriendo cualquier sombra de sufrimiento.
- e) *La «follamistad» es incompatible con otra relación de pareja estable.* Esta regla no deja de ser curiosa, puesto que impone un límite claramente moral, arguyendo que una follamiga es diferente a ser «la querida» o «la amante». Del mismo modo, avisa de que *para dejar de ver a un follamigo no es necesario montar un melodrama a lo Casablanca, con el aeropuerto de fondo. Con dejar de llamarse o comunicarle que tienes pareja o que en ese momento no te viene bien quedar, es suficiente* (B1). No hay que olvidarse que esta relación está basada en la falta de compromisos.
- f) *En barbecho.* Siempre es recomendable *dejar una puerta abierta* (B1). Aunque tengas pareja, debe intentarse en la medida de lo posible mantener a los



follamigos disponibles, en la reserva, en barbecho, por si acaso, *porque nunca se sabe la de vueltas que da la vida...* (B1).

- g) *La duración*. Siempre existe la sospecha de que una relación entre «follamigos» que se alargue mucho en el tiempo acaba maleándose al crear demasiadas complicaciones.

Estas pautas que guían la relación entre «follamigos» y que acabamos de enumerar constituyen, utilizando la expresión desarrollada por Goffman y luego por Collins (2005: 20-24), un «ritual de interacción». Así, este ritual de interacción es fundamentalmente un llamamiento a la responsabilidad, a hacerse cargo, una instancia dirigida a trasladarse e instalarse en la *ciudad por proyectos* de la que hablan Boltanski y Chiapello (2002). De hecho, se convierte en una justificación que apunta al bien común, pues disfrutar de una «follamistad» se convierte en un deseo recomendable y valioso para todo el mundo, antes que en una obligación. De ahí que podría perfectamente abreviarse en un consejo, relativamente extendido, del tipo «Deberías buscar un follamigo/a».

Podemos decir, entonces, que esa recomendación que insiste en disfrutar de un/a «follamigo/a», pregonadas desde blogs, redes sociales por Internet, series de televisión o grupos de amigos, puede concebirse como una *afirmación recolectora*, es decir, una *justificación* concreta que objetiva una *ciudad*, dándonos la posibilidad de rastrearla, de recolectarla, no por ser su «representación» (cualitativa o cuantitativa) sino por contribuir a su realización práctica. Estas *justificaciones* realizan performativamente la vida social porque «cada vez que se usan expresiones para justificar las propias acciones, no sólo dan formato a lo social sino que también ofrecen una descripción de segundo orden de cómo debe darse formato a los mundos sociales» (Latour: 2005: 326).

Por tanto, el hecho mismo de componer unas reglas sobre la «follamistad» (escritas u orales) lleva la huella de una acción dirigida a exponer, conectar, polemizar, legitimar; es ya una acción —no necesariamente intencional— que incita a la acción. Es la materialización o puesta en práctica de una ciudad concreta. Categorizar unas relaciones como «follamistad», con sus obligaciones y sus derechos, ya surge de una ciudad concreta que le otorga su sentido, al tiempo que contribuye de facto a construirla introduciendo siempre alguna modificación, actualización, por leve que sea. Las reglas de este ritual de los «follamigos» no son fundantes, es decir, esas construcciones cognitivas idealizadas a las que los agentes se acogen en el curso de las situaciones no son previas a las interacciones sino sedimentaciones de esa coordinación de actuaciones que son las ciudades.

Esta categorización, empero, no es todavía un standard o una forma rígida o estable, como puede ser el sistema de oposiciones a la función pública, al estar respaldado por instituciones cuyo encargo es hacerlo cumplir, sancionar sus vulneraciones, así como mejorarlo continua y sistemáticamente. Es más bien un relato *compartido* que, de acuerdo a una gramática moral, es capaz de orientar las interacciones al proponer (en sentido latourniano) un determinado encadenamiento de los acontecimientos, junto a los sentimientos que deben involucrarse en una relación de esa índole, así como una identificación que garantice una relativa seguridad ontológica.

Es el carácter narrativo que contiene cualquier identificación social, ya que «contar» moviliza las emociones y concede unidad y continuidad a la existencia.

Así, igual que las personas separadas o divorciadas, las madres solteras o los gays y lesbianas tuvieron que empezar compartiendo un relato (aunque existieran también disensiones) que reconociera como posibles y dignos sus estilos de vidas y organizara sus reclamaciones y luchas, antes de que estuvieran amparados por el derecho con leyes y políticas sociales específicas destinadas a proteger y enderezar las condiciones de vida en que se encuentran; quienes practican esa relación que denominamos «follamistad» comparten un mismo relato que les sirve como marco de referencia. Este relato es el relato hegemónico de la ciudad por proyectos.

En efecto, la ciudad por proyectos es, como toda ciudad, una gramática moral que insufla sentido a las actuaciones de los individuos, mostrando que el éxito y la felicidad son consecuencia de conjugar la vida con la movilidad y con la flexibilidad. Tanto es así que cualquier dato que contravenga esta «certeza» o «creencia» (en el sentido que dan, respectivamente, Wittgenstein y Ortega y Gasset a ambas palabras) aparecerá como sinónimo de aburrimiento o incluso de muerte.

Esa gramática moral acaba fraguando hasta transformarse en una ciudad sólida gracias a que sus justificaciones logran afianzarse con amarres materiales e institucionales, y entre ellos destaca el relato con el que los individuos pueden identificarse, al menos en ciertos *momentos* de sus vidas. De hecho, como los juicios que propone una ciudad se vuelven legítimos una vez que son aplicados a diferentes ámbitos, que acaben imprimiendo su sello hasta en las relaciones más informales, como las que aquí tratamos, es una buena demostración de su actual hegemonía.

Pues bien, la ciudad elabora un relato, pero no un «cuento chino» cuyo funcionamiento depende exclusivamente de la Voluntad —fundada en sí mismo— de construirse como actor, independientemente de cualquier otro proceso, como a veces plantean algunos sociólogos (Touraine o Dubet). Al contrario, su *inscripción*, su formación como disposición o competencia, depende de la intervención de distintos objetos actuantes, *sujetos* (Verdú, 2005), que conforman estructuras relacionales más o menos estables que aquí denominamos ciudades. Debemos destacar, no obstante, el que sigan habiendo algunas críticas que corresponden a otras ciudades rivales a pesar de que cuentan con poca legitimidad, o sea con pocas instituciones que hagan valer o *traduzcan* públicamente su principio de justicia, significa que tal relato posee cierta autonomía (aunque nunca una independencia radical porque, si no, caeríamos en el subjetivismo).

Esos *sujetos* son en cierto modo objetivaciones de esa ciudad cuando, unidas e hilvanadas, reúnen y ponen de acuerdo a las personas alrededor de esa ciudad y facilitan la condensación de subjetividades, si bien luego esas subjetividades híbridas, construidas en nuevos ambientes sociotécnicos, sufren su «purificación» cuando el relato mantiene la ilusión biográfica de la individualidad (Gordo y Macauley, 1996). La técnica propone e impone. Esos *sujetos* pueden ser el teléfono móvil⁹ (Ferraris,

⁹ El Follamigo sólo tiene algo realmente útil: teléfono móvil, siendo éste el medio de comunicación por excelencia. Sms no significa sin miedo a soñar, significa a las tantas en tal sitio (B2).





2008), el Messenger (Gordo, 2006), las redes de contactos personales como tuenti o facebook, los preservativos, las píldoras anticonceptivas, la viagra o la pornografía (Preciado, 2008; Vidarte, 2006) o también un/a «follamigo/a». De ahí que seguir el rastro de la «follamistad» puede ayudar a recomponer la ciudad por proyectos, así como dar prueba de la presencia de otras ciudades críticas.

Así pues, la hegemonía de esta ciudad por proyectos se debe a que hasta el más ínfimo de los recovecos de la vida cotidiana termina influenciado por la gravedad de su poderosa órbita, convirtiéndose en un modo de comportarse, de pensar y de sentir adecuado, beneficioso y aconsejable. La ciudad por proyectos pasa a ser un sol de cuya luminosidad es muy difícil escapar. Su luz ciega caminos alternativos y apenas existen chozas en condiciones donde poder encontrar sombra y oscuridad.

La «follamistad» no es más que una de las maneras existentes en el presente para seguir la luz que irradia la ciudad por proyectos y, si bien en ningún caso es la única y tal vez tampoco la principal, sí ofrece un valioso escaparate donde poder comprobar cómo en prácticas de la vida cotidiana se llevan a cabo actualizaciones performativas que en determinados escenarios constituyen subjetividades.

De esta forma, optamos por entender la subjetividad como un proceso heterónomo, como un «llegando a ser» (García Selgas, 2007: 5) que, gracias a su articulación con diferentes objetos, activa o pone en acción a través del cuerpo modos de evaluación y percepción (disposiciones o competencias) reconocidos, respetados y legítimos; relegando así cualquier visión esencialista, unitaria, autónoma y plenamente consciente de la subjetividad. La acción se antepone al actor: «No se parte pues de la interioridad o carácter de un sujeto para ver cómo se manifiesta en su acción, sino que se parte de ésta para saber en qué consisten aquéllos» (Ramos, 1999: 215).

De manera que un/a «follamigo/a» es una prótesis moral que, una vez acoplada al cuerpo siguiendo las recomendaciones, acaba traducándose en una determinada subjetividad porque conduce inevitablemente a ordenar la existencia según el principio rector de la ciudad por proyectos, a clasificar jerárquicamente a las personas y los objetos en función del valor otorgado por la ciudad por proyectos, a aceptar en definitiva el relato que propone. Practicar la «follamistad» es una especie de ordalía, de ritual de pasaje, de *prueba* que al ser superada inviste al sujeto con los atuendos de la ciudad por proyectos, haciéndolos carne y verbo, haciéndolos destino *provisional*.

LOS MOMENTOS DE SUBJETIVACIÓN

Desde el comienzo habíamos advertido que nuestro objetivo descansaba en averiguar cómo se despliega habitualmente una relación de «follamistad». Hasta ahora hemos visto que un «follamigo/a» es una prótesis, un equipamiento, un «soporte» subjetivante (Martuccelli, 2007) que va curtiendo la piel y facilita la adquisición de la competencia que dicta la ciudad por proyectos. En *ocasiones*, por muy extraño e inaudito que pudiera parecer, ser responsable, o estar verdaderamente en conformidad con el orden, consiste en disfrutar de un «follamigo». No obstante,

rara vez la *identidad* de un individuo gira alrededor de sus relaciones de «follamistad», ya que no es una norma social generalizada, aunque cada vez ocurran más casos.

Aunque anteriormente hablamos de la dificultad a la hora de resistirse a los llamamientos constantes de la ciudad por proyectos hacia la flexibilidad y la movilidad, sin embargo no es menos cierto que pueden encontrarse abundantes ejemplos de tales resistencias. No en vano sólo hay que echar un vistazo, por ejemplo, a la celebración de una boda o el comienzo de una relación de pareja para contemplar, claro está que en distinto grado, un blindaje contra ese sol cegador, aunque éste insista en que estás malgastando la vida. Ahora bien, hay momentos en los que ese blindaje también comienza a rasgarse y parece que la única manera de volver a ser agente, de mantenerse seguro, de ser feliz es abrir la ventana y dejar que se instale, fulgurante, la luz del sol.

Son esos «momentos de subjetivación», como apunta Corcuff (2008), en que es desbordada cualquier identificación social y personal, por lo que el individuo adquiere una posición-sujeto movедiza y precaria que luego puede transformar o perturbar a largo plazo tanto las identificaciones sociales (aquellas que se refieren a la parte más objetiva e inconsciente) como las identificaciones personales (aquellas que tienen que ver con la subjetividad, o sea, con el relato que da sentido de unidad y continuidad). La práctica ritual de la «follamistad» carga al individuo de energía emocional que cristaliza en una subjetividad. Esa subjetivación puede tener corta duración y sólo obedecer a lo que Collins (2005: 30n) denomina una «emoción disruptiva», esto es, a un alejamiento transitorio de una línea de energía emocional de base. Ahora bien, su interés descansa en mostrar que la capacidad de enganche y de seducción contenida en un/a «follamigo/a» (des)compone y contamina la subjetividad, o sea, la competencia social que gestiona la ubicación en el espaciotiempo social de un agente.

De cualquier forma, un individuo tiene momentos en que se le abre la puerta de la ciudad por proyectos y hace propio su relato re-escribiendo *provisionalmente* su vida y planteando nuevos horizontes, con lo que quizás, entre otras muchas cosas, buscará a un «follamigo/a». Estos momentos son una fuerte incitación o tentación, más que imposición, para apropiarse del relato de la ciudad por proyectos. Por ello, resulta indispensable conocer concretamente en qué ocasiones o momentos una persona transita hacia la «follamistad»:

- «*Robo de identidad*. No es raro observar que los individuos consideran que su identidad ha sido sustraída por permanecer «atados» demasiado tiempo a ciertas situaciones «absorbentes» que han provocado el desaprovechamiento de la vida, cuyo caso más significativo es sin duda la ruptura de pareja o del matrimonio. Recuperar su identidad pasa, en gran medida, por desprenderse de esas situaciones absorbentes y practicar, por ejemplo, una relación de follamistad, que como sabemos está caracterizada por su porosidad. Cuando otros modos de simbolización han fallado, caminar hacia una «follamistad» prueba el sentido de la vida. La follamistad permite reducir la incertidumbre, ya que puede repetirse infinitamente eliminando la ansie-





dad de la búsqueda del sexo esporádico y ocasional, sobre todo para los varones; y a la vez aumenta la movilidad y la flexibilidad porque aprueba (o debiera aprobar) la simultaneidad relacional, siendo enteramente compatible con salir de fiesta y conocer a gente nueva. Permite una conjugación magnífica entre la amistad y el sexo. En este sentido, puede tal vez interpretarse la nueva tendencia a organizar la vida personal a través de una sociabilidad enormemente diversificada con connotaciones sexuales y afectivas pero sin compromisos, buscando, en el caso de los hombres, no renunciar a los privilegios que concede su género, y disfrutar sin dominación en el de las mujeres¹⁰ (Castells y Subirats, 2007: 148-156). Un ejemplo de estas situaciones puede verse en el capítulo 14 de la segunda temporada de la serie *Sexo en Nueva York*, titulado «The fuck buddy», emitida en Estados Unidos por la cadena HBO entre 1998 y 2004, cuando su protagonista, Carrie Bradshaw, después de romper con su prometido, llama a John, un «viejo amigo», «tan fiable como desearía cualquier chica. Divertido, cordial y sin complicaciones. La clase de tío con el que podías prescindir de inhibiciones y *ser tú misma*, sin trampa ni cartón. Era tierno, atractivo, sencillo. Un verdadero mirlo blanco para mi autoestima sexual».

- *Lugares*. Salta a la vista que el lugar donde se viva condiciona la posibilidad de mantener una relación de «follamistad»; de hecho, *en las grandes ciudades hay multitud de opciones, [mientras que] en los pueblos es más difícil sobre todo debido al tipo de mentalidad que impere allí (no suele nunca facilitar las cosas)* (B1). Sin embargo, también queremos hacer alusión a que hay lugares más propensos a suscitar —o excitar— relaciones de esta naturaleza, como los gimnasios y demás actividades deportivas, actividades de entretenimiento y pasatiempos (clases de idiomas, clases de pintura, etc.), actividades vecinales y en especial en discotecas y pubs, o en el botellón.

RUPTURA: EL FANTASMA DEL AMOR

Una relación de «follamistad» debe mucho al conocimiento tácito necesario para su desarrollo adecuado, pero también suele ser habitual concretar una especie de contrato entre las partes en el que se declaran conocedoras del marco de referencia, evitando así exigencias de compromiso. Hay que cuidarse. De una manera u otra siempre están presentes cuáles son los límites establecidos en ese marco que regula las interacciones; aunque nunca está cerrado del todo. Más bien al contrario, el marco de referencia que orienta a la «follamistad» va actualizándose y redefiniéndose en cada nueva interacción, en cada nuevo encuentro afectivo-sexual.

¹⁰ *Pero y dónde se esconde éstos??? Yo quiero uno de esossssssssss jooooooooooooo, qué gustazo!!! Sin lavarles los calzoncillos, sin hacerles la cama, ni plancharles la ropa, ni hacerles la comida... y encima tu amigo y confidente!!! Yo quiero unooooooooooooooooooooooooooooo!!!* (EF). O también: *Me uno!!! Chicas yo también quiero uno!!! Pero que no me vuelva loca... que lo tenga claro, jajaja* (EF).

«Cada tú, —y encontramos tantos todos los días!— llama a un nuevo ajuste de nuestro aparato de contacto social, o al menos a una readaptación» (Todorov, 1995: 195). Así que podemos observar que no es infrecuente que los límites se tornen borrosos y confusos en algún punto.

La indeterminación de esta situación viene producida porque está sometida forzosamente a un proceso de doble vínculo, es decir, a un doble constreñimiento por normas que entran en disputa, en contradicción, en cuanto exige un control afectivo constante, pues hace indispensable la excitación, la pasión y el sexo más o menos continuado, pero prohíbe, por contrato explícito (B3), el cambio en los sentimientos, el enamoramiento y sus derivaciones: la exclusividad, los celos, etc. De ahí que suela restringirse el acceso a la «follamistad» a los exnovios/as, debido a que es bastante más fácil pervertir el significado de «follamigo/a» debido a la «(re)caída» en el amor y, en consecuencia, en el control «agobiante» al revivir tiempos pasados.

No obstante, no es excesivamente raro que la relación entre en una espiral en donde se incrementa enormemente la intensidad, bien por ambas partes, o bien sólo por una de ellas. Es la aparición del *fantasma del amor*, que siempre está rondando, arrastrando sus pesadas cadenas, siempre existiendo como temor, por lo que suele ser muy insistente la pregunta «¿Qué pasa cuando alguno de los dos se enamora del follamigo?» (B1).

Este fantasma del amor acaba condensándose y liándose la sábana a la cabeza en la pregunta «¿Qué somos?», que, lejos de ser una ingenua interrogación sobre la definición de la situación, es una clara interpelación a cambiarla. Esta pregunta marca un antes y un después: o somos más o no somos nada. «*Ver si la otra persona sufre de lo mismo y se decidiría intentar una relación o cortarlo por lo sano*» (B1).

Esta pregunta necesariamente rompe el ritual de interacción bajo el que actúan los «follamigos», 1) ya sea porque ambos acaban enamorándose y conforman un marco nuevo, un marco de pareja, con otros rituales que intensifican el significado de sus encuentros; 2) ya sea porque sólo uno de los dos empieza a «sentir algo más», y, si no se reconduce la situación, la relación de «follamistad» termina durante un período de tiempo indeterminado, que estará en función de si el cese de la relación vino acompañado de algún tipo de indignación por sentirse utilizado/a o alguna otra causa afín. Y reconducir la situación es más fácil cuanto más se haya trasladado a la conciencia discursiva, cuanto mejor se controle ese fantasma, ese «inconsciente» (Giddens, 2003), cuanta más práctica se tiene en estas lides: «*En una persona madura emocionalmente, que sigue los pasos más o menos de esta guía, es poco probable que se enamore de su follamigo, aunque todo es posible...*» (B1).

CRÍTICAS (DES)ARMADAS

Es cierto que hasta ahora hemos insistido en la legitimidad con que puede gozar en la actualidad mantener un vínculo con un «follamigo», pero también habíamos dejado dicho que es un tema controvertido, hecho que queda patente nada más echar un vistazo a foros de debate donde se discuten estas cuestiones.



Lyliam: Si tenéis un amigo que es wapo y majo, estarías de rollete con él? No siempre tiene pq estropearse la relación de amistad... supongo.

FashionVictim4ever: Pues no... a mí me pasó con un amigo, era d mis mejores amigos, me lié con él pq me empezó a gustar (no mucho pero me parecía guapillo y tal) y se jodió todo... ya no le veo igual y él a mí tampoco. Siempre cambia la relación...

Lyliam: tmb depende d como sea ese amigo...

(...)

Giribcn: mmmm no sé es ke después a lo mejor seguir cn vuestra relación de amistad cuesta más, eso depende de cmo seáis!

(...)

Elly: Eyyy mi mejor amiga tiene uno y es una maravilla. Jamás saldría con él xq no es su tipo pero dice que folla de vicio y cuando les apetece quedan, se dan mimos y por la mañana cada uno a su trabajo!!!!!!!

(...)

Ponfe: Mirad, estas cosas en la teoría estarían de lujo... tener un amig@, que esté bien físicamente y que ambos os complazcáis sexualmente sin ataduras... yo creo que todo el mundo nos lo hemos planteado... el problema está cuando alguien da el paso y lo lleva a la práctica... un fracaso absoluto. ¿Por qué? Porque al final uno de los dos siempre se pilla y mezcla sentimientos... y ya deja de ser un follamig@. P.D. Tan utópico como la anarkia.

(...)

Galeguiña: Yo sí que lo haría, de hecho con uno estuve así una temporada y ahora somos más amigos que antes... hay más confianza J mola J.

Ponfe: Buaaaah... Pues a mí esa historia me ha salido rana... dos veces XDDDDDD.

Galeguiña: Yo creo que es ponerse las cosas claras desde el principio... nosotros dejamos bien claro que era sexo y punto... y ya estás J. No sé, la cosa salió bien, supongo que he tenido suerte. Pero yo creo que el truco es dejar las cosas bien claras antes de... vamos, es mi opinión humilde.

Lyliam: Pos nada, quien quiera, que se apunte al club de los amantes de los «follamigos-compañeros de trabajo». Yo no sé q voy a hacer cn lo mío... me lo tendré que pensar.

Ponfe: Pufff... yaaaa... si yo siempre dejé las cosas claras... pero al final por un lado o por otro siempre hay más sentimientos... por muy claro que lo quieras dejar todo... los sentimientos son incontrolables...

Lyliam: entonces no sé q hacer, amigo ponferradino! (VG).

Parece evidente que existen otras ciudades a la *sombra* de la ciudad hegemónica, que coexiste una amplia variedad de «repertorios de creencias» que, como dijo Ortega y Gasset, «son, a veces, incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas» (1984: 30). Estas ciudades críticas pueden observarse asimismo en afirmaciones que hablan del objetivo social que supone vivir/estar en pareja enamorados: *la utopía es sexo con amor pero si estos dos factores llegan tarde, las mujeres (y por supuesto los hombres, que históricamente no han esperado nunca) no puede estar toda la vida esperando* (B1). Sin embargo, chocan con «el» *sentido común* en cuanto que,

como sostiene Giddens (1995: 127), las posibilidades de que perdure dependen de un compromiso sin reservas que puede conllevar graves daños si la relación se disolviera, quedando patente la fragmentación de tales ciudades.

Estas otras ciudades, por tanto, critican, o dudan de, la relación de «follamistad» y justifican maneras alternativas de experimentar la amistad, el amor o el sexo. Con ello, dan la espalda a la llamada a la responsabilidad impulsada por la ciudad por proyectos, desde luego no sin dificultad, sobre todo en aquellos «momentos» en los cuales ésta se convierte en destino. En este punto, es inevitable encontrar cierta cercanía entre las *ciudades* y la escena althusseriana en que el individuo es interpelado por la Ley y al volverse aquél acepta los términos en los que se le interpela y se convierte así en sujeto. Su proximidad da cuenta de que ambos ponen el acento en la necesidad de que hubiera alguna disposición a volverse, así como en que aquello que puede denominarse ideológico tiene una existencia material.

Ahora bien, también hay varios puntos discordantes, y en absoluto secundarios. Butler indica acertadamente que Althusser monopoliza las condiciones de existencia de manera totalizadora cuando considera que el sujeto, al darse la vuelta o correr en dirección a la ley, debe estar impulsado por amor a ésta; idea no muy lejana, como ya adelantamos en la segunda sección, de la que expresa la noción de «violencia simbólica» de Bourdieu (2005), por más que intentemos ligarla a su teoría de la práctica y destaquemos su combate contra el cinismo de juzgar la dominación como voluntaria (Fernández, 2005). Pero surge el interrogante «¿Existe la posibilidad de ser en otro sitio o de otra manera, sin negar nuestra complicidad con la ley a la que nos oponemos?» Y Butler continúa y responde: «Tal posibilidad requeriría un modo distinto de darse la vuelta, una vuelta que, aun siendo habilitada por la ley, se hiciera de espaldas a ella, resistiéndose a su señuelo de identidad, una potencia que rebasase y se opusiese a las condiciones de su emergencia. Una vuelta así exigiría una disposición a *no ser* —una desubjetivación crítica— con el fin de desenmascarar la ley y mostrar que es menos poderosa de lo que parece» (Butler, 2001: 144).

Es aquí donde resultan valiosas las ciudades de Boltanski y Thévenot. Pese a que existe una ciudad con suficiente hegemonía como para inmiscuirse en el conjunto de la vida social, sobre todo porque en determinados «momentos» desempeñar sus rituales (el arrodillarse del que hablara Pascal ahora consiste por ejemplo en buscarse un follamigo) y rendirse a su «fe» garantiza alguna existencia social, como bien señalara Althusser en su teoría de la interpelación; la existencia, que siempre es posibilidad y potencialidad, también puede producirse dando la espalda a la disposición que imprime la *ciudad por proyectos*, de manera que su luz, siempre amenazante y dispuesta a conquistarlo todo, se mantenga bien a raya, brujuleando con otras orientaciones éticas, con otras ciudades.

Así pues, gracias al mapa de las distintas ciudades podemos salvar la paradoja que supone el enfoque crítico adoptado por Butler. Para oponerse a la ley, de la que somos en alguna medida cómplices, ya no hace falta inventar un afuera, una desubjetivación crítica, que es de facto imposible pues implicaría una anulación total de nuestra subjetividad por la crítica que efectuamos; sino que parece más adecuado estar atento a cómo los individuos salvan esta situación cotidianamente



recurriendo a otras ciudades, aunque cuenten con mayores obstáculos al estar desestructuradas y detentar menor legitimidad. Muchos individuos viven cobijados en alguna choza que proteja de la luz de la ciudad por proyectos, desenmascarando las posibilidades de evitar aquello que en principio pareciera inevitable. Ésa es la disposición a no ser.

No obstante, huir de cualquier enfoque crítico nos obliga a decir que habitar una de estas chozas, en estas ciudades alternativas, no tiene por qué ser resultado de elección alguna, de un compromiso voluntario y decidido contra la Ley o el Poder; también puede ocurrir que la sensación de culpabilidad ante el hecho de tener un/a «follamigo/a», sensación en gran parte inconsciente y corporal, haga a esa persona mantenerse dentro de los muros de la ciudad. Una persona que sienta culpa por «disfrutar de una follamistad» es, en los términos de la ciudad por proyectos, una persona que debe ser rehabilitada, como bien deja ver la siguiente exhortación: «*Elimina la culpabilidad (una emoción trasnochada), [y] no olvides que no tienes que contárselo si no quieres. Es prudente ahorrar en detalles*» (B1). Esta rehabilitación ha sido el trabajo que ha realizado desde hace décadas la psicología y el feminismo: eliminar todo atisbo de culpa, sobre todo en lo tocante a la sexualidad, contribuyendo, indirectamente, a la fabricación de la ciudad por proyectos, como ha señalado Illouz (2007).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sabedores de que la sociología permanece atravesada por diversas conceptualizaciones de la *agencia*, formalizadas a partir de los extensos y mitológicos debates entre la estructura y la acción, así como en los diptongos sintéticos que celebran su enésima superación con más pena de gloria, en estas páginas preferimos dejar atrás el proyecto de conocer los avatares históricos de tales debates; en cambio, optamos por situarnos *in media res* y preocuparnos por cómo es posible que un conjunto de acciones bastante discretas se mantengan relativamente bien anudadas, cosidas e hilvanadas, convirtiéndose así en un *hecho social*.

En esta última sección, queríamos resaltar, a modo de conclusión, el intento de comprender adecuadamente la acción social que constituye todo este texto, intento que hoy en día es inexcusable acometer, postergando las reñidas disputas entre quienes exaltan la libertad y quienes recargan las tintas en el determinismo. Pues bien, hemos tratado, primero, de ubicarnos en este debate a través de la reclamación a favor de recuperar la moral para la investigación sociológica, realizando una somera revisión de aquellas teorías que en los últimos decenios mejor han contribuido a llevar a cabo tal empeño, como pueden ser Bourdieu, Giddens, Goffman, Lahire, Latour y sobre todo Boltanski con sus *ciudades*. Dotar a las personas de esa capacidad moral es esencial para comprender la posibilidad de un lazo social.

Y luego hemos escogido poner los focos de la teoría y práctica sociológicas en las relaciones entre «follamigos/as» y aplicar así el conocimiento sociológico recabado anteriormente al presentar las circunstancias en que los individuos frecuentan dicha posición cada vez con mayor asiduidad, conteniendo grandes alegrías y

esperanzas al tiempo que desgracias. También hemos mostrado en qué momentos es asumida dicha posición, qué límites dibuja, así como algunas de las críticas a las que tienen que enfrentarse. No es menos verdad, empero, que el alcance de esta investigación es reducido porque quedan por atender cuestiones referidas al quién y al cómo (en función del género, la clase social, la sexualidad, el ciclo vital, lugar de residencia, etc.) son vividas tales relaciones de «follamistad». Deberíamos emplazarlos, por tanto, para responder a las preguntas sobre quiénes y cómo toman como propia (y como ajena) esta disposición hacia la movilidad en el trato con las personas que es el «follamigo».

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Luis Enrique (2002): «Pierre Bourdieu *in memoriam* (1930-2002). Entre la bourdieumanía y la reconstrucción de la sociología europea», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 97, pp. 9-28.
- BARAÑO CID, Margarita (2005): «Escalas, des/reanclajes y transnacionalismo. Complejidades de la relación global-local», en Ariño Villarroya, A (ed.): *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Madrid: CIS, pp. 425-451.
- BOLTANSKI, Luc (2005): «Usos débiles y fuertes del *habitus*», en Encrevé, P. y Lagrave, R.-M. (dirs.): *Trabajar con Bourdieu*, Bogotá Universidad de Externado, pp. 167-176.
- (2000): *El amor y la justicia como competencias*, Buenos Aires: Amorrortu.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève (2002): *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal.
- BOUDON, Raymond (2007): «¿Qué teoría del comportamiento para las ciencias sociales?», *Revista Española de Sociología*, 8, pp. 5-21.
- BOURDIEU, Pierre (2006): *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona: Anagrama.
- (2005): *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- (2003): *El oficio de científico*, Barcelona: Anagrama.
- (1999a): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama.
- (1999b): *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona: Anagrama.
- (1998): *La distinción*, Madrid: Taurus (e.o. 1979).
- BUTLER, Judith (2001): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra (e.o. 1997).
- CALLON, Michel y LAW, John (1998): «De los intereses y su transformación. Enrolamiento y contraenrolamiento», en Domènech, M. y Tirado, F.J. (comps.): *Sociología simétrica*, Barcelona: Gedisa, pp. 51-61.
- CASTEL, Robert (2005): «Pierre Bourdieu y la dureza del mundo», en Encrevé, P. y Lagrave, R.-M. (dirs.): *Trabajar con Bourdieu*, Bogotá: Universidad de Externado, pp. 379-388.
- CASTELLS, Manuel y SUBIRATS, Marina (2007): *Mujeres y hombres. ¿Un amor imposible?*, Madrid: Alianza Editorial.
- COLLINS, Randall (2005): *Sociología de las filosofías*, Barcelona: Hacer.



- CORCUFF, Philippe (2008): «Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas», *Culturas y representaciones sociales*, año 2, núm. 4, pp. 9-41. Disponible en: <http://www.culturayrs.org.mx/Revista/num4/corcuff.pdf>.
- CRISTIANO, Javier L. (2006): «Racionalidad de la acción y racionalidad de la teoría», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 113, pp. 135-153.
- FERNÁNDEZ, Juan Manuel (2005): «La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu», *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 18, pp. 7-31.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Carlos Jesús (2007): *El discurso del Management: tiempo y narración*, Madrid: CIS.
- FERRARIS, Maurizio (2008): *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot Ediciones, (e.o. 2005).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2008): «Sobre objetos sociológicamente poco identificados», *Revista Española de Sociología*, 9, pp. 45-60.
- GARCÍA SELGAS, Fernando J. (2007): *Sobre la fluidez social. Elementos para una cartografía*, Madrid: CIS.
- (2003): «Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos», *Política y Sociedad*, vol. 40, núm. 1, pp. 27-55.
- (1994a): *Teoría social y metateoría hoy. El caso de Anthony Giddens*, Madrid: CIS/Siglo XXI.
- (1994b): «Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad», en Delgado, J.M. y Gutiérrez, J. (coord.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid: Síntesis, pp. 493-527.
- GIDDENS, Anthony (2003): *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu (e.o. 1984).
- (1995): *La transformación de la intimidad*, Madrid: Cátedra.
- GINER, Salvador (2000): «Sociología y filosofía moral», en Camps, V. (coord.): *Historia de la ética. Vol. 3: La ética contemporánea*, Barcelona: Crítica, pp. 118-162.
- GORDO, Ángel (coord.) (2006): *Jóvenes y cultura messenger. Tecnologías de la información y la comunicación en la sociedad interactiva*, Madrid: FAD/INJUVE.
- GORDO, Ángel y MACAULEY, William R. (1996): «Hibridación y purificación en el espacio cibernético: una aproximación discursiva», en Gordo, Á. y Linaza, J.L. (comp.): *Psicología, discursos y poder*, Madrid: Visor, pp. 417-435.
- ILLOUZ, Eva (2007): *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires: Katz Editores.
- IZQUIERDO, Javier (2002a): «Consultores en crítica política: notas sobre la sociología post-etnometodológica de Luc Boltanski», *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 5, pp. 145-172.
- (2002b): «Conectar, calcular, juzgar. Del análisis de redes como fenómenos sociológico», *Papers. Revista de Sociología*, 68, pp. 191-214.
- LAHIRE, Bernard (2004): *El hombre plural*, Barcelona: Bellaterra (e.o. 1998).
- (2005): «Campo, fuera de campo, contracampo», en Lahire, B. (dir.): *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 29-69.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (2001): «La sociología del siglo XX», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 96, pp. 21-49.

- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, GONZÁLEZ GARCÍA, José María y TORRES, Cristóbal (1994): *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid: Alianza.
- LASH, Scott (2005): *Crítica de la información*, Buenos Aires: Amorrortu.
- LATOUR, Bruno (2005): *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial.
- LATOUR, Bruno y GAGLIARDI, Pasquale (dirs.) (2008): *Las atmósferas de la política, Diálogo sobre la democracia*, Madrid: Editorial Complutense.
- MARQUÉS PERALES, Ildelfonso (2006): «Bourdieu o el caballo de Troya' del estructuralismo», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 115, pp. 69-100.
- MARTÍN CRIADO, Enrique (2008): «El concepto de campo como herramienta metodológica», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 123, pp. 11-33.
- MARTUCCELLI, Danilo (2007): *Gramáticas del individuo*, Buenos Aires: Losada.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2006): «La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112, pp. 13-42.
- ORTEGA Y GASSET, José (1984): *Historia como sistema*, Madrid: Sarpe.
- PARDO, José Luis (1996): *La intimidad*, Valencia: Pre-textos.
- PRECIADO, Beatriz (2008): *Testo yonki*, Madrid: Espasa.
- PRIETO, Carlos (2007): «Del estudio del empleo como norma social al de la sociedad como orden social», *Papeles del CEIC*, vol. 1, núm. 28, CEIC, Universidad del País Vasco. Disponible en: www.ehu.es/CEIC/pdf/28.pdf.
- RAMOS, Ramón (1999): «Homo tragicus», *Política y Sociedad*, 30, pp. 213-240.
- ROBLES MORALES, José Manuel (2007): «Bajo el signo de la moral. ¿Son útiles los incentivos morales para explicar la acción colectiva?», *Revista Internacional de Sociología*, 46, 185-204.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, José Enrique (1991): «Decisión racional versus holismo: ¿una teoría estratégica integral de la acción?», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 54, pp. 21-50.
- ROMERO BACHILLER, Carmen (2003): «Los desplazamientos de la raza: de la invención política y la materialidad de sus efectos», *Política y Sociedad*, vol. 40, núm. 1, pp. 111- 128.
- SACKS, Harvey (2000): «La máquina de hacer inferencias», en VV.AA.: *Sociología de la situación*, Madrid: La Piqueta, pp. 59- 81.
- SÁNCHEZ GARCÍA, Raúl (2008): «Análisis etnometodológico sobre el dinamismo del *habitus* en Bourdieu y Elias dentro del desarrollo de actividades corporales», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 124, pp. 209-231.
- SANTOS VEGA, José Diego (en prensa): «El nudo discursivo de la sociología en los años setenta», *Papers. Revista de Sociología*.
- SANTORO, Pablo (2003): «El momento etnográfico: Giddens, Garfinkel y los problemas de la etnosociología», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 103, pp. 239-255.
- SAPIRO, Gisèle (2007): «Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*», en Champagne, P., Pinto, L. y Sapiro, G. (dirs.): *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 37-58.
- THÉVENOT, Laurent (2008): «Reconocimiento con Paul Ricoeur y Axel Honneth», en Delacroix, C., Dosse, F. y García, P. (dirs.): *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 95-106.



- (2002): «Which road to follow? The moral complexity of an equipped' humanity», en Law, J. y Mol, A.-M. (eds.): *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Durham and London: Duke University Press, pp. 53-87.
- (2001): «Pragmatic regimes governing the engagement with the world», en Knorr-Cettina, K. Schatzki, T. y Savigny Eske, V. (eds.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London: Routledge, pp. 56-73.
- TODOROV, Tzvetan (1995): *La vida en común*, Madrid: Taurus.
- VERDÚ, Vicente (2005): *Yo y tú, objetos de lujo*, Barcelona: Debate.
- VIDARTE, Paco (2006): «El internauta desnudo: la autoimagen pornográfica en el imaginario yoico», *Géneros extremos. Extremos genéricos*, Universidad de Cádiz. Disponible en <http://www.hartza.com/pacopornoweb.htm>.

