

Hacia una sociología cognitiva de la memoria: símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción

Towards a Cognitive Sociology of Memory: Symbols, Body, Emotions and Interaction Rituals

Ramos-Betancourt, Sebastián*

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
sebrambet@gmail.com

Resumen

Este artículo propone una teoría sociológica cognitiva de la memoria que articula el cuerpo, la emoción, el símbolo y los rituales de interacción como ejes de análisis. Partiendo del giro corporal y la cognición encarnada y extendida, se examina cómo los rituales de interacción generan símbolos cargados de energía emocional, los cuales actúan como artefactos epistémicos que organizan el recuerdo y el sentido. Se propone una sociología del símbolo desde Randall Collins y Norbert Elias, y se profundiza en la relación entre memoria, símbolo y cognición situada. Finalmente, se incorpora el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu para comprender cómo los acervos simbólicos ritualizados sedimentan disposiciones corporales duraderas, configurando una memoria social encarnada. La memoria es aquí entendida como una práctica socio-técnica, distribuida, relacional y corporalmente situada.

Palabras Claves: Memoria social; Cognición encarnada; Símbolos; Rituales de interacción; Habitus.

Abstract

This article proposes a cognitive sociological theory of memory that articulates the body, emotion, symbol, and interaction rituals as key axes of analysis. Drawing from the embodiment turn and the theories of embodied and extended cognition, it examines how interaction rituals generate symbols charged with emotional energy, which function as epistemic artifacts that organize memory and meaning. A sociology of the symbol is developed through the works of Randall Collins and Norbert Elias, and the relationship between memory, symbol, and situated cognition is explored in depth. Finally, Pierre Bourdieu's concept of *habitus* is incorporated to understand how ritualized symbolic repertoires sediment enduring embodied dispositions, shaping an embodied form of social memory. Here, memory is understood as a socio-technical, distributed, relational, and bodily situated practice.

Keywords: Social memory; Embodied cognition; Symbols; Interaction rituals; Habitus.

* Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, ha recibido formación en neurociencias y cuenta con una Especialización en Psicología por la Universidad de Palermo. Desde 2022 se ha desempeñado como profesora adjunta en diversas materias y ha participado como ayudante de investigación en proyectos PAPIME, PAPIIT y SECIHTI. Sus áreas de interés incluyen la neurosociología del cuerpo, la identidad y las emociones. A su vez, se ha desempeñado como asistente de docencia e investigación en el CEIICH y en el Colegio de México. Actualmente es profesora ayudante del Área de Pensamiento Sociológico de la UAM-Azc, cofundadora de la Red de Investigación y Creación sobre Cuerpos, Emociones y Sentidos (RICCES) y directora del Laboratorio de Escritura Corporeoafectiva "Sománticas-lab" (Piso 16 - UNAM). ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0211-1915>

Hacia una sociología cognitiva de la memoria: símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción

Introducción

La sociología cognitiva es un subcampo de la sociología que se dedica a estudiar cómo se constituye el significado a través de los procesos sociales, es decir, en qué condiciones adquiere su status de concepto reificado o de representación social. A diferencia de otras ramas de las ciencias cognitivas, la sociología cognitiva analiza los factores sociales e interpersonales que posibilitan la cognición humana. Esta subrama de la sociología tiene sus raíces históricas en la sociología del conocimiento y en el constructivismo social.

Este artículo tiene como objetivo construir una articulación teórico-conceptual para pensar la memoria desde una perspectiva sociológica cognitiva, atendiendo a la relación entre símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción. Para ello, se ponen en diálogo los aportes de la sociología cognitiva, la teoría sociológica de la memoria, la teoría del símbolo, la cognición encarnada y extendida, y la Teoría de los Rituales de Interacción. Más que proponer una teoría cerrada o totalizante de la memoria, el artículo busca sistematizar un marco analítico preliminar que permita comprender cómo los símbolos socialmente producidos, emocionalmente cargados y corporalmente sedimentados participan en la organización del recuerdo, la producción de sentido y la orientación de la acción social. Las semillas de esta subrama de la sociología se pueden encontrar en distintos autores y autoras clásicos, desde las representaciones colectivas de Émile Durkheim, pasando por el interaccionismo simbólico de George H. Mead y Charles Cooley, la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann hasta el análisis de los marcos de referencia de Erving Goffman.

La pertinencia de esta discusión radica en un vacío teórico específico: aunque la sociología de la

memoria ha mostrado que recordar es una práctica socialmente mediada, no siempre ha desarrollado con suficiente amplitud la dimensión corporal, afectiva y material de ese proceso. Por su parte, las ciencias cognitivas contemporáneas han insistido en el carácter encarnado, situado y extendido de la cognición, pero con frecuencia han dejado en segundo plano la constitución social, histórica y ritual de los símbolos que organizan la experiencia. A su vez, la Teoría de los Rituales de Interacción permite comprender cómo ciertos objetos, palabras, gestos o emblemas adquieren energía emocional y valor colectivo, aunque sus implicaciones para una teoría sociológica de la memoria permanecen todavía poco exploradas. Este artículo se ubica en ese cruce: busca pensar cómo los símbolos ritualizados devienen soportes socio-cognitivos de la memoria social.

La novedad de la propuesta consiste en articular tres desplazamientos conceptuales. Primero, se entiende el símbolo no sólo como signo interpretable o representación colectiva, sino como artefacto epistémico semiótico-material cargado de energía emocional. Segundo, se propone comprender la memoria no como archivo interno ni como simple reconstrucción discursiva del pasado, sino como una práctica socio-técnica, encarnada, extendida y situada. Tercero, se incorpora el concepto de *habitus* como una forma de memoria social incorporada, mediante la cual los acervos simbólicos producidos en cadenas de interacción se sedimentan en disposiciones corporales, afectivas y cognitivas duraderas. Desde esta articulación, recordar implica activar símbolos, cuerpos, emociones, objetos, tecnologías y marcos sociales en una misma ecología relacional.

Sin embargo, en este artículo se buscará interrelacionar los aportes teóricos de un grupo específico de autoras/es que convergen en una

posible teoría sociológica cognitiva (Karen Cerulo, 2019) de la memoria (Maurice Halbwachs, 2004) y el símbolo incorporado (Pierre Bourdieu, 2007, 2021; Randall Collins, 2009; Norbert Elias, 1994). A su vez, estos aportes teóricos se conectarán con otras ramas de las ciencias cognitivas y sociales en búsqueda de dar un sustento interdisciplinario a esta conjunción teórica (el *embodiment turn* y la cognición encarnada y expandida).

Así, en este artículo se propone un aporte teórico original al campo de los estudios sobre memoria, cuerpo y cognición al articular, desde una perspectiva sociológica, la teoría del símbolo con los giros contemporáneos hacia la cognición encarnada, extendida y situada. A diferencia de enfoques que comprenden la memoria como archivo mental, huella individual o mera representación lingüística, aquí se plantea que los símbolos no son solo signos interpretables, sino artefactos epistémicos semiótico-materiales cargados de energía emocional, constituidos a través de rituales sociales.

Esta propuesta permite reconceptualizar la memoria como una práctica socio-técnica y corporalmente distribuida, en la que cuerpo, afecto, tecnología y cultura se entrelazan en procesos de sedimentación simbólica. Al incorporar el concepto de *habitus* como una forma de memoria social encarnada, se ofrece una mirada que enlaza disposiciones prácticas, estructura social y sistemas cognitivos, abriendo nuevas posibilidades analíticas para comprender cómo se produce, conserva y actualiza el sentido en contextos interaccionales y simbólicos.

El argumento se desarrolla en cuatro momentos. En primer lugar, se presentan los puntos de partida epistemológicos de la propuesta: el giro corporal, la cognición encarnada y la cognición extendida. En segundo lugar, se elabora una sociología del símbolo a partir de Randall Collins y Norbert Elias, con el fin de mostrar cómo los símbolos se producen, circulan y estabilizan en procesos sociales cargados de afectividad. En tercer lugar, se vinculan estos aportes con la teoría sociológica de la memoria, especialmente a partir de Maurice Halbwachs, para reinterpretar los marcos sociales de la memoria como andamiajes simbólicos, corporales y materiales. Finalmente, se incorpora el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu para comprender cómo esos símbolos y marcos se sedimentan como memoria social encarnada.

Puntos de partida

Para comenzar, es pertinente aclarar dos perspectivas teórico-epistemológicas que guiarán la lectura de las teorías y autores mencionados: el giro corporal o *embodiment turn* y la cognición corporeizada/encarnada y expandida. En el primer caso, el giro hacia la corporeización o giro corporal es un cambio paradigmático interdisciplinario que pone al cuerpo vivido y experiencial en el foco de los análisis de los fenómenos y procesos socioculturales (Csordas y Olivas Hernández, 2021). Este giro pretende atender la experiencia encarnada, perceptual, afectiva y situada como forma primordial de estar en el mundo.

En los términos más básicos, la antropología del cuerpo entiende el cuerpo como un objeto, un objeto cultural o un objeto social, y el paradigma de la corporización entiende que el cuerpo es un sujeto, que es un sujeto de la experiencia. [...] no es 'el cuerpo' lo que nos interesa, es 'mi cuerpo' y 'tu cuerpo' y 'nuestros cuerpos' como entidades que respiran y viven y que son la base existencial del yo y de la cultura. (Csordas y Olivas Hernández, 2021, p. 342)

Por otro lado, la cognición encarnada es aquella rama de las ciencias cognitivas que se sirvió del *embodiment turn*. Es una perspectiva que rompe con el modelo tradicional cerebrocentrista de la mente, al afirmar que la cognición no se reduce a la actividad cerebral, en cambio, propone que los procesos cognitivos emergen de la interacción dinámica entre el cuerpo (incluyendo al cerebro) y el entorno, dado que la dimensión corporal no es sólo un factor sino un componente constitutivo de la cognición (Guevara Prieto y Domínguez Rojas, 2020). Así, la percepción, el pensamiento, el lenguaje y –lo que más nos atañe aquí– la memoria están ancladas en las experiencias corporales.

La cognición corporeizada se fundamenta en la idea de que lo mental es una forma de actividad que emerge de lo corporal. (...) La vida mental no es algo que le ocurre a un cerebro, es algo que le ocurre a un organismo en un entorno, en situación. La mente no es algo que se tiene, es algo que se hace. Y este 'hacer' depende radicalmente del cuerpo y de lo que se hace con él. (Restrepo, 2018, pp. 110-111)

De esta forma, al anclarse en el entorno, el vínculo con la cognición extendida es ampliamente

sugerente. La cognición extendida es una perspectiva en las ciencias cognitivas que igual parte de una crítica al cerebrocentrismo, parte de que la cognición se extiende al cuerpo y al entorno. Esta teoría tiene sus raíces en la propuesta de Andy Clark y David Chalmers (1998). en su artículo *The Extended Mind*. Según esta postura, las herramientas y artefactos “externos” podrían formar parte integral de los procesos cognitivos, es decir, la cognición humana se configura en la interacción dinámica entre el cerebro, el cuerpo completo y el entorno –con las tecnologías que en él se encuentran–.

... no sólo el procesamiento informacional tiene lugar *en* el mundo sino que además los estados mentales mismos están *en* el entorno del organismo, que la mente misma *se extiende* más allá de los estados internos al organismo y que el *yo* (el *sí-mismo*) tampoco se limita a lo que cae piel adentro. La identidad como agente cognitivo es tan híbrida, en un sentido que aclararemos, como la estructura del sistema cognitivo que procesa información. (Vega Encabo, 2005, p. 3)

Conviene precisar, además, la distinción operativa entre afectos y emociones que guía este trabajo. Por emociones se entienden aquí estados socio-culturalmente nombrados, interpretados y organizados en la interacción, tales como vergüenza, orgullo, entusiasmo, miedo o ira. Por afectos, en cambio, se alude a intensidades corporales, sensibles y relacionales que pueden anteceder, acompañar o exceder su codificación lingüística. Esta distinción no supone una separación tajante entre ambos planos, sino una diferencia analítica: las emociones permiten observar la inscripción social y simbólica de la experiencia sensible, mientras que los afectos remiten a la dimensión corporal e intensiva mediante la cual los vínculos, objetos y situaciones impactan en los cuerpos. En ese sentido, cuando el artículo habla de dimensión corpoafectiva se refiere precisamente a la articulación entre sensibilidad corporal, intensidad relacional y significación social.

Sociología del símbolo

Una vez aclarados los puntos de partida, resulta necesario construir el puente sociológico entre dichas perspectivas y una posible sociología cognitiva de la memoria: la sociología del símbolo. En este artículo, el símbolo se entiende como una unidad analítica privilegiada para observar cómo se organizan el pensamiento, la experiencia, la categorización, la memoria y la acción social. No se trata de reducir todos los procesos sociales al

símbolo, sino de mostrar que los símbolos condensan relaciones, afectos, significados y experiencias corporales que permiten a los sujetos orientarse en el mundo social. Desde esta perspectiva, los símbolos no son meras representaciones abstractas, sino dispositivos socialmente producidos que median entre cuerpo, interacción y memoria.

Para desarrollar mejor este esbozo de una sociología del símbolo que conduzca a una sociología de la memoria, será conveniente usar la Teoría de Rituales de Interacción (TRI) de Randall Collins (2009) y García Andrade (2022) como piso teórico desde la cual se erigirán los puentes con los demás autores y las subsiguientes propuestas conceptuales. Randall Collins formuló la TRI basándose en una teoría de los rituales de Durkheim y una perspectiva interaccional goffmaniana.

De Durkheim recupera la dinámica entre lo sacro y lo profano devenida de los rituales, junto con el concepto de efervescencia colectiva que Collins (2009) rescata para comprender los estados corpo-mentales manifestados durante la interacción social. De dicho planteamiento se sirve el concepto de energía emocional, noción que será desarrollada ampliamente más adelante. Por otro lado, de Goffman, Collins retoma la concepción de ritual¹ reinterpretada para ser aplicada a las dinámicas de la cotidianidad moderna, aquellas basadas en el individuo.

La TRI se basa en el *Modelo de Foco Común y de Consonancia Emocional* o, para efectos prácticos, el Modelo de Rituales de Interacción (Collins, 2009). El autor define el modelo basándose en dos grandes partes: los ingredientes del ritual y los efectos.

Figura I. Ritual de interacción Ver anexo

Según el modelo de Randall Collins (2009), un ritual de interacción se compone de diversos elementos que, al articularse entre sí, generan efectos sociales y emocionales en quienes participan. Los *ingredientes* fundamentales del ritual son:

- *Reunión colectiva o copresencia corporal*: Se refiere al encuentro físico de dos o más personas en un mismo lugar, de manera que sus presencias corporales se afectan mutuamente. Esta condición es esencial para la interacción directa y la sincronización emocional.
- *Demarcación frente a otros/as*: Implica el establecimiento de límites simbólicos de inclusión y exclusión. Define quiénes están dentro

1 Que a su vez ya es una concepción heredada de Durkheim.

del ritual y quiénes quedan fuera, reforzando la pertenencia grupal.

- *Foco de atención coincidente*: Es el punto o elemento donde los y las participantes concentran su atención de forma simultánea. Este foco común es reconocido intersubjetivamente, es decir, cada quien sabe que los y las demás también están enfocados en lo mismo, lo que genera un vínculo compartido.
- *Estado emocional compartido*: Quienes participan experimentan una misma emoción o estado anímico al vivir de forma colectiva una experiencia significativa. Este estado emocional común se refuerza con el foco de atención coincidente.

Existen además dos factores que, si bien no son ingredientes estructurales del ritual, pueden influir en su desarrollo:

- *Acción o suceso común*: Se trata de conductas o actos estereotipados del ritual que ayudan a consolidar el foco común de atención.
- *Estímulo emocional transitorio*: Es la emoción con la que los y las participantes llegan al encuentro ritual, la cual puede moldear la intensidad del estado emocional compartido que se genere.

Cuando los ingredientes anteriores se sincronizan, generan lo que Collins (2009) llama *efervescencia colectiva*, un fenómeno que da lugar a varios efectos sociales y afectivos clave, es decir, los *efectos del ritual*:

- *Solidaridad grupal*: Emergen sentimientos profundos de pertenencia y cohesión entre los participantes. Se fortalece la membresía grupal.
- *Energía emocional individual*: Cada participante experimenta sensaciones intensas de alegría, motivación, confianza y entusiasmo, derivadas del estado emocional colectivo.
- *Símbolos sagrados de relación social*: Son palabras, gestos, emblemas o íconos que representan al colectivo. Estos símbolos — también denominados “tótems” — están cargados de energía emocional, y su sacralización los convierte en objetos de respeto y protección. De ellos emana la distinción entre lo sagrado y lo profano.
- *Pautas de moralidad*: Se construyen asociaciones entre lo moralmente correcto y el respeto a los símbolos colectivos. Surge la necesidad de proteger y defender lo sagrado frente a posibles profanaciones.

- *Justa ira o ira justiciera*: Como efecto derivado de la sacralización de los símbolos y la solidaridad grupal, se activa una disposición emocional defensiva frente al ultraje o amenaza a los emblemas. Cuanto mayor es la energía emocional acumulada y la solidaridad lograda, más intensa será la defensa de los símbolos por parte del grupo.

Es decir, de la retroalimentación y consonancia rítmica de entre el Foco de Atención Coincidente y el Estado Emocional Compartido — aunado a la copresencia física y a la demarcación frente a otros— se puede generar efervescencia colectiva si el ritual es exitoso. Esto último generará ciertos efectos, entre ellos la *Energía Emocional (EE)* y los símbolos de relación social, o *símbolos* a secas. La energía emocional sería la dimensión individual de la solidaridad grupal, una especie de sensación corporal de motivación para la interacción, así se podría resumir la EE como “un conjunto de sensaciones sociocorporales que impulsan a las/ los individuos a interactuar, pues éstas motivan su estado de ánimo, su entusiasmo para la interacción, la toma de decisiones, funciones cognitivas y su rol en las situaciones sociales” (Quezada Hernández y Ramos Betancourt, 2024, p. 126). En consonancia con esto, los símbolos, entonces, son productos de los rituales exitosos que resumen energía emocional en objetos que se quedan impregnados en la memoria de forma que representen algún significado asociado al ritual.

Ejemplificando, un balón deviene símbolo del deporte fútbol para determinada persona después de aprender a través de una serie de participaciones en rituales de interacción, que el balón forma parte de un partido de fútbol. De esta forma, el balón no solo deviene símbolo del deporte en sí, sino probablemente esté anclado a significados y emociones vinculadas a dichos rituales de interacción vividos. Es decir, el balón deviene símbolo, un símbolo que se entiende en una dimensión semiótico-material (Haraway, 1995, 2022) pues no es solo un ítem representacional sino corporeizado al tener vinculado al significado un componente afectivo-corporal.

El ejemplo del balón permite ilustrar de manera elemental este proceso, pero la misma lógica puede observarse en fenómenos sociales de mayor complejidad. En una marcha, por ejemplo, ciertos objetos (una bandera, un pañuelo, una consigna, una fotografía, una prenda o un cartel) pueden convertirse en símbolos ritualizados cuando son investidos de energía emocional a través de la

copresencia corporal, el foco común de atención y la consonancia afectiva entre participantes. Estos objetos no solo “representan” una causa o una identidad colectiva; también activan recuerdos de experiencias compartidas, duelos, luchas, violencias, demandas y formas de pertenencia. Así, un pañuelo o una consigna pueden operar como artefactos epistémicos y mnemónicos: organizan el sentido de la experiencia, permiten reconocer una historia común y orientan disposiciones prácticas hacia la acción colectiva. En estos casos, la memoria no aparece como una evocación individual del pasado, sino como una práctica corporal, afectiva y simbólicamente mediada.

Es decir, desde esta propuesta teórica se desprende una concepción del símbolo como una conjugación semiótico-material que resume significado con experiencia corpórea y que hace referencia a un ritual de interacción exitoso vivido. De esta forma, esta propuesta teórica es compatible con la cognición corporeizada y extendida al reconocer el papel del cuerpo (dimensión afectiva) en la actividad cognitiva que es representacional pero no sólo mental, sino también material y embebida del entorno.

Esto está implícito en la TRI que propuso Collins (2009) y se puede notar cuando estipula los cuatro niveles de operación de los rituales de interacción (RI):

1. Rituales de interacción propiamente dichos: donde se crean símbolos.
2. Rituales de interacción conversacionales: donde circulan los símbolos entre personas participantes del ritual de interacción.
3. Rituales de interacción del pensamiento: donde circulan símbolos de forma individual.
4. Rituales de interacción oníricos: la circulación de símbolos en los sueños.

Así, desde esta postura teórico-epistemológica, el pensamiento sería una actividad encarnada-emocional de circulación de símbolos socialmente adquiridos. Los símbolos devendrían extensiones de la cognición que circulan tanto interna como externamente. Esto es compatible con la hipótesis del exocerebro (Bartra, 2024; Hernández Cruz, 2023) o con lo que en otro lugar se ha llamado una órtesis simbólica (Ramos Betancourt, 2026), que a su vez corresponde con los artefactos epistémicos/cognitivos (Apud, 2014; Monterroza Ríos, 2017; Sabido Ramos, 2020; Sánchez López, 2016; Vega Encabo, 2005; Villagómez Reséndiz, 2017).

Ahora, es importante sostener que esta es una teoría sociológica del símbolo por lo que hay un papel fundamental de lo social en su constitución y regulación. Al ser conjunciones de interacciones (corpoafectivas y semióticas), los símbolos son metaestabilizaciones (Bardet, 2021) de significado socialmente regulados, es decir, compartidos y ordenados socialmente. Retomando el ejemplo anterior, para la persona que juega fútbol, el balón es símbolo de dicho deporte pero no es un significado individual sino socialmente compartido y socializado, es decir, mediado colectivamente por otras personas que también han sido socializadas en los mismos entornos interaccionales (nivel 1 de los RI) y conversacionales (nivel 2 de los RI).

Esto es aún más evidente con la teoría del símbolo de Norbert Elias (1994). En el corazón de su teoría, se encuentra una visión fuertemente sociológica del símbolo, que enfatiza su dimensión colectiva y convencional. Para Elias (1994), el símbolo lingüístico no nace del individuo, sino del grupo social que fija y transmite su significado. Esta perspectiva se opone a visiones individualistas o metafísicas que atribuyen al sujeto aislado la capacidad de crear sentido. Así, el símbolo sólo existe si es compartido y socialmente comprendido.

Según Elias, ni el conocimiento ni el lenguaje son posibles sin una sociedad que regule el funcionamiento y significado de las pautas sonoras, las palabras. Todo significado es social, y por tanto “lo que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad lingüística no es conocido por sus miembros; no pueden comunicarse entre sí sobre ello”. La centralidad del lenguaje como creador de símbolos, como condición de la creación de conocimiento, de su comunicación a otros seres humanos, le confiere una cierta autonomía respecto a cualquier hablante particular. (García Álvarez, 2003, p. 226)

Otro aporte esencial de la teoría del símbolo de Elias (1994), es su carácter biosociocultural. El autor propone que los símbolos son pautas sonoras físicas, producidas por los órganos vocales, que han evolucionado junto con la especie humana. Esta definición rompe con el dualismo clásico que separa mente y cuerpo, naturaleza y cultura. Para Elias (1994), no hay ruptura entre lo biológico y lo social, sino una continuidad evolutiva. Esta postura relacional es compartida por la teoría implícita del símbolo de la TRI, que considera al pensamiento no como un proceso interno sino como una relación cuerpo-entorno (individuos socializadxs por participaciones

continuadas en rituales de interacción). Esta postura relacional es congruente con los puntos de partida descritos: el *embodiment turn* y las cogniciones corporeizadas y extendidas.

Ni el conocimiento ni el lenguaje son posibles sin una sociedad que regule el funcionamiento y significado de las pautas sonoras, las palabras. Todo significado es social, y por tanto lo que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad lingüística no es conocido por sus miembros; no pueden comunicarse entre sí sobre ello. (Elias, 1994, p. 35)

De esta forma, Elias (1994) rescata la dimensión sociogenética del símbolo que implica que su existencia está condicionada por la historia de las relaciones humanas. Así, el lenguaje no surge de individuos aislados, sino de colectivos sociales que asignan significados de manera progresiva y acumulativa. Así, uno de los aportes más relevantes de Elias (1994) es considerar los símbolos como resultado de una "síntesis progresiva", un proceso mediante el cual los conceptos llevan rastros de etapas previas del desarrollo cultural. Esta noción permite entender los símbolos como herramientas que condensan y canalizan el conocimiento social.

Sintetizando, los puentes entre Collins (2009) y Elias (1994) son que los símbolos funcionan como condensaciones convencionales de significado socialmente estabilizado y progresivo que va asociando acumulativamente historia semiótica en palabras y otros símbolos. Esto se encuentra complejizado al tomar en cuenta la dimensión biopsicosociocultural del símbolo como una construcción compleja y relacional que no es sólo representacional sino también es un fenómeno corporal (Cerulo, 2019).

Hacia una sociología cognitiva de la memoria

La teoría de la cognición corporeizada, tal como la desarrolla Karen A. Cerulo (2019), permite fortalecer la comprensión del símbolo como unidad semiótico-material (Haraway, 1995, 2022) profundamente anclada en la experiencia corporal. En sintonía con lo que se ha planteado aquí desde la Teoría de los Rituales de Interacción (TRI) de Collins (2009) y la propuesta biosociocultural de Elias (1994), la perspectiva de Cerulo (2019) enfatiza que la cognición, la percepción y el recuerdo no son procesos internos desvinculados del cuerpo, sino que emergen de la interacción entre sistemas neuronales, sensoriomotores y entornos socioculturales.

Esta visión complementa y amplía la idea de los símbolos como condensaciones de energía emocional y sentido corporalmente experimentado: no sólo son productos de rituales exitosos, sino también herramientas encarnadas para el recuerdo, la clasificación y la actuación social. Desde esta perspectiva, la memoria no puede concebirse como un almacén interno ni como un archivo representacional autónomo, sino como una forma de revivencia corporal que activa patrones sensoriales y afectivos previos. Cerulo (2019) lo muestra con claridad al analizar el fenómeno de la *embodied simulation*, donde recordar un olor, una textura o una emoción implica reactivar las zonas del cerebro implicadas en la experiencia original, produciendo "ecos atenuados" de vivencias pasadas:

Tests of the embodied simulation hypothesis show that most of us not only picture these experiences—we feel them. We taste the flavor and texture of chocolate or nuts even though we are not now eating them. We sense the sun's heat on our skin even though it may be winter. We feel the jolt of a swerving car even though we are safely seated at our desk. We feel our mother's presence and the good (or bad) way her scent made us feel. In each example, we use past experience to consciously, even intentionally, create a powerful mental image—one that we can re-experience. But perhaps the most important part of this discovery lies here. "Embodied simulation makes use of the same parts of the brain that are dedicated to directly interacting with the world. ... simulation creates echoes in our brains of previous experiences, attenuated resonances of brain patterns that were active during previous perceptual and motor experience (Bergen 2012, p. 14)". (Cerulo, 2019, p. 9)²

2 "Las pruebas empíricas de la hipótesis de la simulación corporeizada muestran que la mayoría de nosotros no solo imaginamos estas experiencias: las sentimos. Saboreamos el gusto y la textura del chocolate o de los frutos secos, aun cuando no los estemos comiendo en ese momento. Percibimos el calor del sol sobre nuestra piel, aunque sea invierno. Sentimos el sobresalto de un coche que da un volantazo, incluso estando sentados de forma segura frente al escritorio. Sentimos la presencia de nuestra madre y la forma en que su aroma nos hacía sentir, ya sea agradable o desagradable. En cada uno de estos ejemplos, recurrimos a experiencias pasadas para crear conscientemente, incluso de forma intencional, una imagen mental poderosa—una que podemos volver a experimentar. Pero quizá lo más importante de este hallazgo radique aquí: 'La simulación corporeizada utiliza las mismas partes del cerebro que están dedicadas a interactuar directamente con el mundo. [...] La simulación crea ecos en nuestro cerebro de experiencias previas, resonancias atenuadas de patrones cerebrales que estuvieron activos durante experiencias perceptuales y motoras

En este marco, puede afirmarse que los símbolos no sólo condensan energía emocional, sino que también operan como portales de memoria corporeizada. De ahí que pensar, recordar y sentir sean actos indisolublemente entrelazados. Esta propuesta no niega el papel del lenguaje o de la representación, pero los reconduce a su raíz corporal. Así, una sociología cognitiva de la memoria debe recuperar la experiencia sensible, emocional y ritualizada que antecede a toda sedimentación simbólica, para comprender cómo la memoria se hace cuerpo, cómo el cuerpo recuerda y cómo los símbolos actúan como andamiajes sociales de esa memoria encarnada.

Ahora ¿cómo clarificar aún más el vínculo con la memoria? Primero resulta importante rescatar los aportes centrales de la teoría sociológica de la memoria y los marcos sociales de Maurice Halbwachs (2004). Así, me uno a la relectura del trabajo de Halbwachs (2004), como la que propone Pablo Colacrai (2010), que permite ampliar las bases de una sociología cognitiva de la memoria al destacar tanto sus aciertos como sus límites.

Halbwachs (2004) inauguró la idea de que la memoria es una reconstrucción socialmente mediada, sostenida por lo que denominó “*marcos sociales de la memoria*”, es decir, estructuras colectivas como el lenguaje, el espacio y el tiempo que orientan y estabilizan los recuerdos (Rivaud Delgado, 2011). Esta propuesta rompe con el individualismo metodológico, al afirmar que no recordamos como sujetos aislados, sino como miembros de grupos que nos ofrecen esquemas para recuperar el pasado.

Cuando la posibilidad de un individuo de acceder a un recuerdo depende del grupo en el que se inserta, aparece el asunto de definir, dentro de la problemática de la memoria, un tópico clásico de la sociología: la relación entre individuo y sociedad. Es decir, saber si el sujeto de atribución de los recuerdos será un sujeto colectivo o individual. La respuesta de Halbwachs no se terminó de definir hacia un sujeto colectivo, más bien propuso una salida intermedia. Dejó del lado de los individuos la facultad de alojar las marcas del pasado (las huellas en el sentido platónico); pero los imposibilitó de ejercer la acción del recuerdo; buscar una imagen del pasado y traerla al presente —lo que en Aristóteles era llamado anamnesis— es una tarea que sólo puede hacerse a través de los marcos y estos marcos son sociales

por definición. El sujeto individual permanece así como poseedor de sus recuerdos, es una suerte de “almacén” ... (Colacrai, 2010, p. 67)

Así, los marcos sociales de la memoria aparecen como estructuras simbólicas colectivas que organizan, estabilizan y condicionan lo que puede ser recordado por los individuos dentro de un grupo. Según Maurice Halbwachs (2004), la memoria no es una capacidad puramente individual, sino que depende de contextos sociales compartidos — como el lenguaje, el espacio, el tiempo y los códigos culturales— que funcionan como andamiajes colectivos para rememorar. Estos marcos no sólo orientan qué se recuerda, sino también cómo se recuerda, modelando activamente la forma en que el pasado es interpretado en el presente.

Estos marcos colectivos de la memoria —nos dice— no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son —precisamente— los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad. (Halbwachs, 2004, como se citó en Colacrai, 2010, p. 10)

Desde una perspectiva de cognición corporeizada y extendida, estos marcos pueden ser reinterpretados no como estructuras inmutables, sino como andamiajes simbólicos y materiales que emergen de prácticas corporales compartidas. Los rituales de interacción —como lo propone Collins (2009)— producen no solo símbolos cargados de energía emocional, sino también marcos sensibles para la memoria. Así, un símbolo no actúa únicamente como una representación abstracta, sino como una condensación de experiencia corpórea, afectiva e interpersonal. En lugar de concebir los marcos como moldes fijos que se imponen desde la sociedad, podemos pensarlos como soportes dinámicos que emergen de la sincronización rítmica entre cuerpo, entorno y otros cuerpos. Esta visión permite superar la rigidez estructural de Halbwachs (2004) y abrir la memoria a su dimensión encarnada, fluida y situada.

En este marco, la noción de símbolo adquiere un rol central como operador cognitivo y dispositivo mnemónico. Como sugiere Elias (1994), el símbolo no nace del individuo, sino que se sedimenta socialmente, a través de prácticas lingüísticas y rituales que modelan la experiencia y el conocimiento. Pero a diferencia del enfoque halbwachiano clásico, esta concepción relacional del símbolo reconoce que

anteriores’ (Bergen, 2012, p. 14).” (Cerulo, 2019, p. 9) [traducción propia].

la memoria no es solo “activada” desde afuera por marcos colectivos, sino que también se hace cuerpo en cada práctica significativa. Por eso, los símbolos generados en rituales exitosos —como el balón en el ejemplo trabajado— funcionan como interfaces entre el pasado vivido y el presente rememorado. Así, la memoria se configura como una acción corporalmente situada que articula pasado, emoción y símbolo en un mismo acto de sentido.

¿Cómo se conectaría esta perspectiva con la cognición extendida? La teoría de la cognición extendida, formulada por Clark y Chalmers (1998), sostiene que la mente no se reduce al cerebro, sino que se extiende a través de las herramientas, dispositivos y entornos con los que interactuamos. En este sentido, los símbolos sociales y los marcos de memoria pueden entenderse como *tecnologías cognitivas* externas que forman parte constitutiva de los procesos de recordar, pensar y decidir. Desde esta perspectiva, los marcos sociales de la memoria halbwachsianos no son solo estructuras culturales abstractas, sino artefactos epistémicos (Apud, 2014; Sánchez López, 2016; Vega Encabo, 2005) que extienden la cognición individual hacia el mundo social compartido.

Los organismos cognitivos están inmersos en un rico y complejo entorno informacional al cual están conectados mediante aparatos que permiten extraer información a partir de regularidades estables. [...] Algunos organismos forrajea información, en la medida en que no sólo están sintonizados con las regularidades sino que reconocen la naturaleza informacional de las mismas. En esa medida también son capaces de manipular la información y crear un entorno cognitivo (o un nicho) en el que llevar a cabo sus tareas. (Vega Encabo, 2005, p. 18)

Recordar, en este sentido, no ocurre únicamente “dentro” de un sujeto, sino que involucra sistemas simbólicos situados fuera del cuerpo —lenguaje, objetos, textos, gestos, ritos— que permiten activar, organizar y actualizar los recuerdos. Así, los símbolos devienen artefactos epistémicos, que son elementos externos —material, simbólico o tecnológico— que forman parte activa de los procesos de conocimiento y que contribuye a la organización, manipulación o representación de información. No es meramente un instrumento auxiliar, sino un componente constitutivo del sistema cognitivo, al integrarse funcionalmente con las capacidades mentales del sujeto. En el marco de la cognición extendida, los artefactos epistémicos no

solo permiten recordar o razonar mejor, sino que transforman la manera misma en que se conoce.

Somos seres básicamente transformadores. Dependemos del éxito de nuestras acciones y de su control. Una parte fundamental del repertorio de acciones humanas es de tipo *epistémico*: algunas transformaciones están “diseñadas”, planificadas, para la modificación de la estructura informacional de nuestro entorno, para un mejor aprovechamiento informacional, para forralear la información, en definitiva, para mejorar eficientemente la extracción y uso de información. Algunas prácticas de transformación se plasman en *artefactos*, estructuras funcionales estables insertas en determinadas actividades. También podemos identificar artefactos que forman parte de actividades de transformación informacional: estos artefactos son de tipo cognitivo o, si se quiere, epistémico. Básicamente, los artefactos cognitivos han de hacer *disponible* la información, por eso han de servir para que los agentes cognitivos gestionen el modo en que están sintonizados con regularidades informacionales. Crear un artefacto cognitivo requiere un control no sólo de las regularidades sino también del modo en cómo el agente sintoniza con ellas. Requiere una transformación sobre *sí mismo* reordenar el espacio de accesos informacionales que están a su alcance. Es una forma *funcionalmente* diferente de explotar la información. Como el resto de artefactos, están caracterizados por su función: básicamente los artefactos cognitivos tienen una función informacional que, característicamente, se manifiesta como aprovechamiento representacional. (Vega Encabo, 2005, p. 23)

Esta concepción permite compatibilizar a los símbolos como artefactos epistémicos: extensiones semiótico-materiales (Haraway, 1995, 2022) del cuerpo que condensan energía emocional y memoria colectiva. Si un objeto como un balón o una prenda tiene la capacidad de evocar emociones, identidades, eventos pasados y disposiciones para la acción, entonces ese símbolo no es sólo un “signo”, sino un soporte cognitivo externo que participa activamente en la constitución de estados mentales.

Desde este enfoque, los rituales de interacción no sólo producen emociones compartidas, sino también matrices simbólicas que, una vez estabilizadas, se convierten en dispositivos externo-interno de memoria. Así, cada símbolo ritualizado funciona como una interfaz entre el cuerpo vivido (Ferrada-Sullivan, 2019; Foschi, 2013; García, 2018;

González y Jiménez Távira, 2001; Merleau-Ponty, 1993) y el entorno sociocultural, al tiempo que ancla procesos mentales en prácticas y objetos situados.

... la “experiencia” es vivida de modo subjetivo y es culturalmente compartida y compartible. Es la agencia humana, la que activa el pasado, corporizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan “materializar” estos sentidos del pasado en diversos productos culturales, que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de la memoria*. Tales como libros, museos, monumentos, películas o textos de historia. También se manifiestan en actuaciones y expresiones que, antes que re-presentar el pasado, lo incorporan performativamente ... (Jelin, 2021, pp. 57-58)

De este modo, la cognición extendida en consonancia con la sociología de la memoria, permiten superar las limitaciones del modelo halbwachsiano, que concibe los marcos sociales como estructuras colectivas relativamente estables pero dadas de antemano (Halbwachs, 2004). En cambio, desde una sociología cognitiva situada, los marcos son co-construidos, mantenidos y transformados por sujetos que interactúan con símbolos, tecnologías y cuerpos en red.

Esta visión hace posible pensar que la memoria colectiva no sólo “moldea” al individuo, sino que emerge de una ecología de prácticas en las que se entrelazan cuerpos, afectos, objetos, narrativas e instituciones (todos ellos comprendidos como símbolos de distinta constitución, pero como símbolos, al fin y al cabo). El pensamiento y el recuerdo son entonces actividades que transcurren en sistemas distribuidos, donde las dinámicas sociales y materiales amplían la mente más allá de los límites biológicos del organismo, descansando en una hibridación cuerpo-mente-entorno, todo desde la capacidad de aprendizaje y asociación simbólica.

En suma, la articulación entre los aportes de Halbwachs (2004), la crítica de Colacrai (2010) y la teoría de la cognición extendida permite conceptualizar la memoria como una práctica socio-técnica encarnada. Esto implica que recordar no es solo traer al presente una imagen del pasado, sino activar un conjunto de disposiciones, símbolos, afectos y tecnologías sociales que permiten experimentar de nuevo lo vivido. Los símbolos, en tanto portadores de memoria y sentido colectivo,

devienen nodos de una red cognitiva distribuida que integra cuerpo, entorno y colectividad. Así, la sociología cognitiva de la memoria se consolida como una perspectiva capaz de pensar la producción del sentido no sólo en términos sociales o cerebrales, sino en clave ecológica y relacional.

De esta forma, la memoria se revela como una capacidad de asociación pasado-presente (organización del recuerdo a través de marcos sociales) de símbolos cargados en interacciones, de forma que haya un proceso de síntesis que vincule símbolos obtenidos y aprehendidos en distintos rituales de interacción y que vayan generando aprendizajes asociativos entre ellos, es decir, acervos simbólicos originados en socializaciones particulares, pero socialmente producidas. Estos acervos simbólicos funcionan como esquemas (Piaget, 2016) que asimilan (interiorizan en esquemas nuevos) o acoplan (acomodan a esquemas previos) los símbolos percibidos en el entorno.

Este marco teórico puede abrir líneas de observación empírica en diversos fenómenos sociales. Por ejemplo, permitiría analizar cómo las marchas y movilizaciones sociales producen símbolos que condensan memorias colectivas en disputa; cómo los memoriales de víctimas transforman objetos, nombres e imágenes en soportes afectivos de recuerdo público; cómo las fotografías familiares organizan narrativas de parentesco, pertenencia y duelo; o cómo los archivos digitales, *hashtags* y publicaciones en redes sociales funcionan como tecnologías extendidas de memoria colectiva. En todos estos casos, la pregunta sociológica no sería únicamente qué se recuerda, sino mediante qué símbolos, cuerpos, emociones, rituales y artefactos se vuelve posible recordar.

Memoria incorporada: el *habitus*

Una articulación clave que fortalece esta propuesta teórica es la incorporación del concepto de *habitus* desarrollado por Pierre Bourdieu (2007, 2021) y Bourdieu y Wacquant (2008). En su concepción, el *habitus* es un sistema de disposiciones incorporadas, históricamente estructuradas por las condiciones sociales de existencia, que orientan la percepción, la acción y la clasificación del mundo social (Bourdieu y Wacquant, 2008). Lejos de tratarse de un conjunto de normas explícitas o de una conciencia reflexiva, el *habitus* opera como una memoria social inscrita en el cuerpo, como una forma de pasado que sobrevive en el presente bajo la forma de tendencias prácticas, afectivas y perceptivas.

Esta noción permite comprender cómo los símbolos que emergen de los rituales de interacción no solo condensan energía emocional y sentido colectivo, sino que también sedimentan disposiciones duraderas que estructuran el modo en que los individuos recuerdan, sienten y actúan.

Por lo tanto, los acervos simbólicos que se conjugan como aprendizajes asociativos y constructivos entre símbolos adquiridos en una cadena ritual de interacción (Collins, 2009) se convierten en los capitales de Bourdieu (2007), que son todo recurso acumulado en el tiempo que puede ser utilizado para obtener beneficios en un campo social determinado.

Desde esta perspectiva, los símbolos no son únicamente productos efímeros de interacciones rituales exitosas, sino que pueden transformarse en anclajes duraderos de disposiciones incorporadas. El balón, retomando el ejemplo trabajado, no solo activa recuerdos episódicos vinculados a prácticas futbolísticas pasadas, sino que puede devenir un operador disposicional que orienta la práctica, la emoción y la identificación futura con ese universo simbólico. Es decir, los símbolos pueden transformarse en vectores de incorporación del mundo social, en tanto marcan el cuerpo y configuran esquemas de percepción y acción que se reaplican en contextos distintos. En este sentido, el *habitus* puede ser pensado como una matriz mnemónica encarnada que condensa los efectos a largo plazo de las prácticas simbólicas y afectivas vividas. Según Bourdieu (2007) el *habitus* es un

[s]istema de disposiciones duraderas y transferibles, *estructuras estructuradas* predisuestas a funcionar como *estructuras estructurantes*, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de las obediencias a determinadas reglas, y por todo ello, colectivamente orquestada sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (p. 86)

Esta lectura también permite complejizar el concepto de *marcos sociales de la memoria*

propuesto por Halbwachs (2004), al introducir una dimensión práctica y disposicional que no estaba plenamente desarrollada en su teoría. Si bien Halbwachs (2004) muestra cómo la memoria es estructurada por condiciones sociales compartidas, el *habitus* permite entender cómo esas condiciones se inscriben en los cuerpos de los agentes bajo la forma de esquemas de acción y sensibilidad. Así, los marcos no solo funcionan como estructuras externas que orientan el recuerdo, sino también como disposiciones corporales que reactivan pasados socializados y prefiguran futuros posibles. Esto dialoga profundamente con la perspectiva de la cognición encarnada y extendida, al mostrar que los cuerpos no solo recuerdan, sino que lo hacen según un aprendizaje simbólico acumulativo que moldea su apertura al mundo.

En suma, integrar el concepto de *habitus* en esta teoría sociológica cognitiva de la memoria permite trazar un puente robusto entre cuerpo, símbolo, práctica y duración social. El *habitus* opera como una forma de memoria social encarnada, que transforma los rituales vividos en esquemas duraderos de orientación en el mundo. Lejos de contradecir las nociones de cognición extendida o de artefactos epistémicos, esta incorporación muestra que la mente no solo se extiende hacia los objetos y tecnologías del entorno, sino también hacia las prácticas socialmente adquiridas que habitan el cuerpo. Así, el *habitus* funciona como una forma de cognición histórica, donde los símbolos internalizados se articulan con disposiciones afectivas y cognitivas que estructuran la experiencia del presente y la evocación del pasado.

Conclusión

Este artículo propuso una articulación teórico-conceptual para pensar la memoria desde una sociología cognitiva atenta al cuerpo, los símbolos, las emociones y los rituales de interacción. A partir del diálogo entre la Teoría de los Rituales de Interacción de Randall Collins (2009), la teoría del símbolo de Norbert Elias (1994), los marcos sociales de la memoria de Maurice Halbwachs (2004), la cognición encarnada y extendida, y el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (2007), se sostuvo que recordar no es una operación puramente interna ni exclusivamente representacional. La memoria puede entenderse, más bien, como una práctica socio-técnica, distribuida, relacional y corporalmente situada.

El vacío que esta propuesta busca atender se ubica precisamente en la separación analítica entre memoria social, símbolo, cuerpo y cognición. Mientras ciertas aproximaciones sociológicas han privilegiado los marcos colectivos, las narrativas o las instituciones de la memoria, y algunas perspectivas cognitivas han subrayado el papel del cuerpo y del entorno, aquí se propuso una vía de articulación entre ambas discusiones. La memoria social no solo depende de marcos compartidos de interpretación, sino también de símbolos emocionalmente cargados, objetos materiales, prácticas rituales y disposiciones corporales que hacen posible actualizar el pasado en situaciones presentes.

La contribución central del artículo consiste en redefinir el símbolo como un artefacto epistémico semiótico-material, una unidad dotada de densidad afectiva que condensa significado, energía emocional y experiencia corporal, producto de rituales sociales que articulan cuerpo, emoción y atención. Lejos de ser entidades abstractas o meros signos que remiten a algo ausente, los símbolos ritualizados devienen soportes activos de memoria y orientación práctica: extensiones externas de la cognición que permiten organizar el pensamiento, sostener la memoria y orientar la acción. Al circular en cadenas de interacción, estabilizan experiencias, producen pertenencias, organizan recuerdos y sedimentan disposiciones. Por ello, recordar no es sólo recuperar representaciones pasadas, sino reactivar esquemas sensoriales, disposiciones encarnadas y anclajes sociales que constituyen acervos simbólicos disponibles en la experiencia; y la memoria puede comprenderse como una ecología relacional donde intervienen cuerpos, afectos, objetos, lenguajes, tecnologías e instituciones.

La incorporación del concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (2007) enriqueció esta perspectiva al introducir una dimensión histórica y disposicional del símbolo, entendiendo que la sedimentación de prácticas repetidas genera estructuras incorporadas que actúan como memorias duraderas del cuerpo socializado. El *habitus* permite comprender cómo los símbolos internalizados en contextos rituales se transforman en esquemas de percepción, acción y sensibilidad que estructuran la experiencia, habilitando una continuidad práctica entre pasado, presente y futuro. Con ello, se consolidó la idea de que la memoria no sólo se inscribe en el entorno o en el lenguaje, sino también en los cuerpos que actúan y recuerdan.

En suma, una sociología cognitiva de la memoria permite repensar la relación entre mente, cuerpo y sociedad más allá de las dicotomías entre interioridad y exterioridad, individuo y colectivo, representación y materialidad. Recordar implica activar una red de mediaciones donde los símbolos no solo significan, sino que afectan, orientan, sedimentan y reactivan experiencias. De este modo, la memoria se configura como una práctica encarnada y extendida: ocurre en los cuerpos, pero también entre cuerpos; se apoya en objetos, pero también en disposiciones; depende de marcos sociales, pero también de emociones, rituales y tecnologías. Esta perspectiva ofrece una base teórica para estudiar cómo las sociedades producen, conservan y disputan sus formas de recordar.

Referencias bibliográficas

- Apud, I. (2014). ¿La mente se extiende a través de los artefactos? Algunas cuestiones sobre el concepto de cognición distribuida aplicado a la interacción mente-tecnología. *Revista de Filosofía*, 39(1), 137–161.
- Bardet, M. (2021). *Perder la cara* (1a ed.). Cactus.
- Bartra, R. (2024). *Antropología del cerebro* (1a ed.). Grano de Sal.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (1a ed.). Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2021). *La dominación masculina* (14a ed.). Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva* (2a ed.). Siglo XXI.
- Cerulo, K. A. (2019). Embodied Cognition: Sociology's role in bridging mind, brain, and body. En W. H. Brekhus y G. Ignatow (Eds.), *The Oxford Handbook of Cognitive Sociology* (1a ed., pp. 81–100). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190273385.013.5>
- Clark, A., y Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7–19. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>
- Colacrai, P. (2010). Releyendo a Maurice Halbwachs. Una revisión del concepto de memoria colectiva. *La Trama de la Comunicación*, 14, 63–73.
- Collins, R. (2009). *Cadenas Rituales de Interacción* (1a ed.). Anthropos Editorial.
- Csordas, T. y Olivas Hernández, O. L. (2021). Una mirada retrospectiva y nuevas reflexiones sobre los procesos de embodiment como

- paradigma y orientación metodológica para la Antropología. *Encartes*, 4(7), 337–356. <https://doi.org/10.29340/en.v4n7.233>
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural* (1a ed.). Ediciones Península.
- Ferrada-Sullivan, J. (2019). Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Cinta moebio*, 65, 159–166.
- Foschi, M. L. (2013). Merleau-Ponty: El cuerpo como apertura al mundo teatral. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 43, 11–48.
- García, E. A. (2018). Desbordes y excedencia del cuerpo vivido respecto del esquema corporal en la fenomenología de M. Merleau-Ponty. *EIDOS*, 28, 305–333.
- García Álvarez, C. (2003). La teoría del símbolo de Norbert Elias y su aplicación a la Historia del Arte. *De Arte*, 2, 225–231.
- García Andrade, A. (2022). *Randall Collins. La indagación de las emociones en los rituales de interacción* (1a ed.). Universidad Autónoma Metropolitana.
- González, R. A. y Jiménez Tavira, G. (2001). Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty. *Ideas y valores*, 145(Abril), 113-130.
- Guevara Prieto, D. M. y Domínguez Rojas, A. L. (2020). Cognición, cuerpo y mundo: El aprendizaje desde la teoría enactiva. En *Pensamiento educativo: Cognición, prácticas pedagógicas e interacciones* (1a ed., pp. 65-99). Universidad Católica de Pereira.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria* (1a ed.). Anthropos Editorial.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Haraway, D. J. (2022). *Las promesas de los monstruos: Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables* (1a edición argentina). Holobionte Ediciones.
- Hernández Cruz, M. L. (2023). El lenguaje como acoplamiento entre mente, cuerpo y entorno en los modelos de la cognición extendida y el exocerebro. *Acta Sociológica*, 91, 135–156.
- Jelin, E. (2021). *Los trabajos de la memoria* (1a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (1a ed.). Planeta-De Agostini.
- Monterroza Ríos, Á. (2017). Una revisión crítica a la Teoría del Actor-Red para el estudio de los artefactos. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, 9(17), 49–62.
- Piaget, J. (2016). *La formación del símbolo en el niño: Imitación, juego y sueño. Imagen y representación* (2a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Quezada Hernández, L. V. y Ramos Betancourt, S. (2024). Tres debates en torno a las Sociologías de la Acción Racional. En *Teoría del intercambio y acción racional. Materiales para su enseñanza-aprendizaje en sociología* (1a ed., pp. 113-127). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramos Betancourt, S. (2026). *SOCIODINÁMICA DEL CUERPO MÁS ALLÁ DEL CUERPO: Sománticas identitarias, órtesis simbólicas, performances y tecnologías sociodigitales* [Tesis de Licenciatura]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Restrepo, J. E. (2018). Cognición corporeizada, situada y extendida: Una revisión sistemática. *Revista Katharsis*, 26, 106–130.
- Rivaud Delgado, F. (2011). El hacer social del pasado: Apuntes para una sociología de la memoria. *Revista de Investigación Social*, 8(13), 9–29.
- Sabido Ramos, O. (2020). Sentidos, emociones y artefactos: Abordajes relacionales. Introducción. *Digithum*, 25, 1–10. <https://doi.org/10.7238/d.v0i25.3236>
- Sánchez López, B. P. (17 de noviembre de 2016). *Artefactos epistémicos y seres híbridos* [Ponencia]. Coloquio Estudiantil sobre Filosofía de la Tecnología. https://www.researchgate.net/publication/310441825_Artefactos_epistemicos_y_seres_hibridos
- Vega Encabo, J. (2005). Mentes híbridas: Cognición, representaciones externas y artefactos epistémicos. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (número especial), 1-36.
- Villagómez Reséndiz, R. (2017). Materiales y artefactos como affordances. *Revista CTS*, 12(34), 251–264.

Anexo

Figura I. Ritual de interacción



Fuente: Collins, 2009, p. 72.

Citado. Ramos-Betancourt, Sebastián (2026) "Hacia una sociología cognitiva de la memoria: símbolos, cuerpo, emociones y rituales de interacción" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°51. Año 18. Agosto-Noviembre 2026. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 8-21. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/770>

Plazos. Recibido: 13/06/2025. Aceptado: 18/06/2026.