

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Hacia una antropología de la dimensión afectiva

Edith Calderón Rivera

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Dra. Margarita Zárate Vidal

Dr. Alejandro Salamonovitz Weinstock

Con todo mi amor

a

Joel Calderón Martínez †

Resumen

Esta tesis propone a la *dimensión afectiva* como un campo que articula lo social. Deseo mostrar el lugar que le ha dado la antropología a la dimensión afectiva, la relevancia de lo normativo en las culturas. La dimensión afectiva permite construir una ligadura entre lo psíquico, lo individual y lo social porque favorece la interacción social. En este trabajo propongo una manera para nombrar lo que en el sentido común se conoce como emociones, pasiones, sentimientos y afectos. Ellos son experimentados, compartidos, descritos, expresados y comprendidos porque son constitutivos de la dimensión afectiva, forman parte de conjuntos que deben ser vistos como símbolos que dan lugar a intercambios regulados. Finalizo el trabajo proponiendo que la dimensión afectiva debe ser vista como una estructura básica universal presente en todas las culturas.

ÍNDICE

Agradecimientos	6
Introducción	9

PRIMERA PARTE

La expresión y la constitución de emociones, pasiones, sentimientos y afectos

1. Planteamiento del problema	13
2. Las metáforas sirven para pensar	29
3. Descripción de la forma de ser del sujeto	49
3.1. La expresión social de lo afectivo	61

SEGUNDA PARTE

La teoría antropológica y las emociones, pasiones, sentimientos y afectos

4. El lugar de lo afectivo en los estudios antropológicos.....	74
5. En busca de emociones: miradas etnológicas	98
5.1. Lewis Henri Morgan.....	102
5.2. Émile Durkheim.....	109
5.3. Lucien Lévy—Bruhl	125
6. Emociones encontradas: miradas etnográficas	130
6.1. Evans—Pritchard.....	130
6.2. Margaret Mead	139
6.3. Catherine Lutz	149

TERCERA PARTE

La dimensión afectiva como un objeto de estudio

7. Estudios sobre las emociones	157
8. Definiciones y clasificaciones	174
9. La constitución, transmisión y expresión de lo afectivo en el sujeto	191
9.1. El aparato psíquico	196
9.2. La constitución del sujeto	199
9.3. Lo normativo deviene en deseable.....	207
10. Conclusiones: Hacia una antropología de la dimensión afectiva.....	217
Anexo	233
Bibliografía	245

Índice de cuadros y esquemas

Cuadros:

Cuadro 1. Ubicación del sujeto y de lo emocional en la cultura	45
Cuadro 2. Clasificación de Calhoun y Solomon de los estudios sobre emociones.....	158
Cuadro 3. Problemas que implica la propuesta de Calhoun y Solomon	160
Cuadro 4. Propiedades de las emociones según las teorías revisadas por Calhoun y Solomon.....	163
Cuadro 5. Propiedades de las emociones según las teorías revisadas por Lutz y White	167
Cuadro 6. Niveles de análisis propuestos	170
Cuadro 7. Síntesis: clasificando clasificaciones.....	172
Cuadro 8. Definiciones de pasión, afecto, sentimiento y emoción	188
Cuadro 9. Instancias	239
Cuadro 10. Instancias y sistemas	242

Esquemas:

Esquema 1. El deseo	211
Esquema 2. Valencia del deseo (Nivel inter—subjetivo)	212
Esquema 3. Valencia del deseo (Nivel trans—subjetivo)	214
Esquema 4. Dimensión afectiva.....	215
Esquema 5. Dominio estructural.....	226
Esquema 6. Zandeland	227
Esquema 7. Mundugumur	228
Esquema 8. Arapesh	228
Esquema 9. Tabú alimenticio / sexual. (Leach 1966)	229
Esquema 10. Comportamiento humano (Durkheim 1893).....	229
Esquema 11. Civilización (Elias 1977).....	230
Esquema 12. Función simbólica (Lévi—Strauss 1971).....	230
Esquema 13. Función psíquica (Freud 1930)	231
Esquema 14. Afecto	237

Agradecimientos

Debo empezar estos reconocimientos señalando que este trabajo pudo concluirse gracias al apoyo material y académico que recibí de distintas instituciones: el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, la Universidad Autónoma Metropolitana y el Círculo Psicoanalítico Mexicano. Siempre estaré agradecida con los habitantes de las comunidades en donde realicé trabajo de campo. Si tiene algún mérito este trabajo pertenece también a todos los que me han acompañado:

La primera persona a quién deseo expresar mi profundo agradecimiento es a quien no sólo aceptó dirigir esta misión, sino que amable, generosa y sensiblemente estuvo presente durante el tiempo que duró este proceso en momentos muy importantes felices y difíciles de mi vida, al Dr. Rodrigo Díaz Cruz. Por su interlocución, disposición, paciencia y esclarecimientos fundamentales a lo largo de la elaboración de este trabajo le doy las gracias.

A la Dra. Margarita Zárate Vidal también debo un especial reconocimiento por acompañarme durante toda mi formación como antropóloga; una vez más deseo reconocer su atenta lectura y sus acertadas y enriquecedoras observaciones. A ella mucho cariño y gratitud.

Al Dr. Alejandro Salamonovitz le doy las gracias por su gentil lectura del trabajo, por sus valiosos comentarios sobre lo psíquico y lo psicológico, por enseñarme que *el silencio se rompe cuando otros escuchan, cuando otros existen con nosotros*.

Al Dr. Ricardo Falomir —antropólogo y psicoanalista— quien percibió los momentos más difíciles de esta empresa y alumbró los senderos para la salida; por las lecturas que ha hecho de mis trabajos y en especial por las relecturas que hizo de esta tesis, con ellas no sólo escuchó mis silencios sino que me impulsó en el momento más importante del proceso. A él debo mi introducción en esta valiosa disciplina que es el psicoanálisis; por ello, y por muchas otras razones más *le quiero* dar las gracias.

Deseo agradecer y expresar mi cariño a dos profesores que me han dejado una marca imborrable en el pensamiento y en el corazón; han sido fuente de inspiración e impulso a lo largo de mi vida, sus enseñanzas, su rigor y su ética me han sostenido para seguir en la investigación y la academia. Ambos no están más con nosotros: mis maestros, el Dr. Roberto Varela, quien permanece y protege a nuestra comunidad con el papel de ancestro, y el Dr. José Perrés quien nos ha dejado a muchos psicoanalistas improntas con las que nos hemos identificado.

En los procesos intelectuales uno acumula grandes deudas impagables de las que los posibles acreedores, muchas veces, no llevan contabilidad alguna. La primera que quiero hacer explícita es la que tengo con la Dra. María Eugenia Olavarría, quien en los comienzos de mi formación fue el primer rostro gentil que me enseñó la mirada cercana de la antropología. Al Dr. Néstor García Canclini le debo, entre otras cosas, la enseñanza de que la buena etnografía no envejece. Quiero expresar mi gratitud a la Dra. María Ana Portal cuyo tejido teórico me cobijó en el inicio de esta empresa. Al Dr. Carlos Garma por el interés que demostró durante años en los que generosamente me sugirió y proporcionó literatura pertinente para este trabajo. Al Dr. Juan Castaignts por sus seminarios de frontera. A los profesores del Posgrado en Ciencias Antropológicas que me contagiaron su fascinación por la antropología. A todos le doy las gracias.

También, de forma especial deseo expresar mi cariño y agradecerle a la Dra. Lidia Agazzi que con virtud y bondad me compartió su riqueza de corazón y pensamiento, a la Dra. Carmen Pardo por sus bellas clases, al Dr. Carlos Fernández Gaos por su buen talante y su talento, al Dr. Alberto Montoya por mostrarme los senderos de la cordura y a la Dra. Fany Blanc Seregido por su admirable y estimable forma de hacer analistas, por sus cariños. Sus seminarios y su calidez me dotaron de recursos invaluable para pensar una parte importante de esta tesis y de mí misma.

A mis profesores Silvia Rocha por sus buenos augurios, a Alfredo Robelo por las tonalidades que han acompañado mi vida y a Martha Evelin Martínez Montesinos le agradezco sus presagios su mirada y aliento. A mi profesor el Dr. Jesús Rodríguez Zepeda por haberme

mostrado la riqueza de Lévi-Strauss, por las palabras que me dieron el sentido de realidad que requiere cualquiera que cursa por los veinte años, por su confianza y por compartirme su saber le doy las gracias.

Quiero dar gracias también a los amigos. A Emma Laura Manjarrés Díaz que no sólo realizó cuidadosas lecturas y revisiones de diversas partes del trabajo sino que me expuso su cariño y confianza y me orientó para terminar con el proceso. A Jaqueline Singer por su interés, su aliento y calidez. A Katia Weissberg le agradezco el afecto, la templanza y el impulso para la salida. Soy afortunada por tener amigos que han estado pendientes de esta misión y que me han dado ánimo, a Enrique de la Garza y Marcela Hernández les doy las gracias. A Olga Lazcano y Gustavo Barrientos también les doy las gracias. A Gela Sánchez y a Fede Besserer gracias por sus consejos invaluable. Agradezco a Leonardo Tyrtania por cuidarme y a Lalo Nivón por cuidar de Raúl.

A mamá Sara por el amor y la vida le doy las gracias, a mi parentela extensa —que suele ser muy intensa— al gruñon e incondicional Enrique, a Juany, al sensible y fuerte Joel, a Tony, a mi pequeño-grande y noble Daniel, a Ady, a Leo, a Mariana, a mi dulce Kary, a Javier, a Javi, a Enriquillo, a Brenda, a Berna y a Fernanda les doy las gracias, no se imaginan lo importantes que fueron para la conclusión de este trabajo. A Sara un agradecimiento particular por su apoyo sobre todo en el ocaso de esta empresa. También quiero agradecer a nuestra prima Graciela Calleja por estar siempre pendiente de nosotros de manera incondicional. A mis *compadritos* Ana Paula y Ricardo les agradezco su interés y su cariño; ambos me demostraron que las empresas antropológicas son adictivas y nos pueden robar el sueño.

A mi cómplice, a mi amado Raúl por el idilio y por todas las horas, las preguntas, las réplicas, las propuestas, las pistas, pero sobre todo por lograr transmitirme —hasta el último momento— su certeza y su creencia de que yo sabía algo sobre la dimensión afectiva. Finalmente, y no por ello menos importante, deseo dar las gracias a mi hijo Camilo que es el don máspreciado que me ha dado la vida y que estuvo a mi lado amoroso y ansioso, contagiándome apasionadamente su entusiasmo y emoción por ver esta tesis concluida.

Introducción

En 1989, al recopilar mitos entre los migrantes mixtecos y en el intento por conocer la forma en la que se decían algunas expresiones en su lengua, le pregunté a Isabel, mi informante, ¿cómo se dice te quiero mucho? y ella me respondió “*cuini yu a*”; entonces yo continué preguntándole, ¿y cómo se dice te amo? a lo que ella me contestó se dice *cuini yu a*. En ese momento quedé sorprendida al darme cuenta de que para ellos no existieran expresiones diversas para nombrar dos sentimientos que en mi cultura existían diferenciados: para mí los padres nunca decían a los hijos que los amaban, ese no era un sentimiento expresado hacia los hijos; a los hijos se les quiere; se ama a los esposos o a los novios.

Si nos remitiéramos a un pasado remoto, podríamos imaginarnos que de una experiencia similar, un antropólogo decimonónico probablemente deduciría que en el grupo del cual proviene esta informante, no sienten igual que los occidentales. Por otra parte un antropólogo evolucionista posiblemente diría que en este grupo se carece del concepto y concluiría que están en un peldaño anterior al de la civilización.

En esa primera experiencia, yo me di cuenta que un mismo significante poseía al menos dos significados distintos: remitía a dos sentimientos diferentes que eran nombrados de forma similar. Aunque el *cuini yu a* se utilizara tanto con los hijos como con los esposos, en ambos casos denotaba sentimientos diferentes, ese *cuini yu a* significaba algo distinto dependiendo de la persona a la que fuese dirigido; el significado lo daban la gestualidad, la entonación de la voz, la situación, el momento y el espacio en el que era expresado. En suma, este texto cultural sólo es inteligible atendiendo a su contexto. Me di cuenta que explicarlo no era sencillo y que había diversas formas de hacerlo. Estaba situada en la complejidad de la alteridad y en la de la diversidad; me encontraba frente a lo arbitrario de la cultura. Esta experiencia me permitía preguntarme ¿las emociones son universales o son relativizadas por las culturas?, ¿es traducible un universo emocional a otro culturalmente distinto? y para no incurrir en etnocentrismo ¿puede el antropólogo poner en suspenso su propio universo emocional para adentrarse en uno ajeno?

La antropología social y la etnología se han distinguido por el estudio de la alteridad; nuestras disciplinas han intentado describir, estudiar, clasificar, interpretar y explicar a los otros, a los diferentes. Krotz ha planteado que la alteridad —la otredad— y el asombro están íntimamente relacionados con la pregunta antropológica (2002: 40 y ss). Paradójicamente esta preocupación por la diferencia ha provocado, como una de sus consecuencias, la proliferación de infinidad de estudios sobre la identidad. Lo igual y lo diferente, la identidad y la alteridad siguen siendo categorías que los antropólogos utilizamos de manera rutinaria en el siglo XXI. Al alejarnos de lo monstruoso, de lo ominoso y de lo no humano, entre otras cosas, hemos desarrollado nuestra capacidad de pensamiento abstracto y de la razón; pero al hacerlo no hemos reparado en que existe algún tipo de relación con nuestras emociones, sentimientos, pasiones y afectos. Así a pesar del deslumbramiento y el horror que hemos experimentado en algunos de los procesos rituales y ante algunas de las narrativas míticas intentamos no darle mucho peso a lo que sabemos que sentimos ni a lo que nos informan que sienten los otros. Lo mismo pasa al explicar los sistemas de matrimonio prescriptivos y con algunas de las producciones culturales asociadas a la creencia, tal como la brujería por mencionar algún ejemplo.

Este trabajo tiene como finalidad proponer a la *dimensión afectiva* no sólo como un aspecto más, digno de estudiarse, sino como todo un campo de análisis antropológico que articula lo social. Deseo mostrar que es posible abordar las emociones, pasiones, sentimientos, afectos, etc. (o como sea que nombremos a estas experiencias), si se entiende que éstos forman parte de un universo mayor que denomino dimensión afectiva. Propongo ubicar esta dimensión como un componente importante del orden social que está presente en todos los dominios de la vida colectiva e individual; la dimensión afectiva será visualizada como una estructura que vincula, mediante un entramado complejo, los ámbitos social e individual. Para nuestros fines analíticos consideramos necesario deconstruirla, para entender qué elementos la forman y encontrar el sentido que organiza el conjunto de actos, prácticas, conductas, comportamientos, discursos, representaciones, etc., en suma las experiencias que en el nivel fenoménico se pueden observar, escuchar, presenciar, describir e interpretar.

El trabajo que tiene en sus manos el lector consta de tres partes. La primera parte explora las dificultades a las que nos enfrentamos al tratar de deslindar este campo del sentido común, del prejuicio y del etnocentrismo. La dimensión afectiva está en el centro que atraviesa los ámbitos de lo social e individual, proponemos una primera división de cada ámbito en cuatro aspectos: constitución, transmisión, descripción y expresión de la dimensión afectiva.

Regresemos a nuestra experiencia de campo, en ella podemos ver que la descripción de lo emotivo, *cuini yu a*, expresa y actúa diversos mensajes. Sin embargo, para que esto sea posible, también existe un proceso de constitución y de transmisión en el cual se enseña al sujeto a nombrar, compartir, contagiar, experimentar y diferenciar lo que se debe sentir, lo que siente él y lo que sienten los otros. Es decir, consideramos que no se puede reflexionar sobre la expresión y descripción de las emociones, que en principio pensaríamos que competería, desde la clasificación de diversas disciplinas, al ámbito de lo social, sin ver la interrelación que ello tiene con la constitución y la transmisión de las mismas en los sujetos, lo que correspondería a lo individual y subjetivo.

El objetivo en la segunda parte consiste en mostrar el lugar que le han dado algunos antropólogos a las emociones. La finalidad es corroborar la hipótesis de que la dimensión afectiva no ha estado ausente desde el inicio de la antropología sino que ha recibido un trato implícito a lo largo del desarrollo de nuestra disciplina. Propongo en este trabajo que debe hacerse explícito no sólo para construir un objeto de estudio legítimamente antropológico, sino para hacer de la dimensión afectiva un campo de análisis que nos ayude a mostrar las conexiones existentes tanto en el ámbito individual como en el social. Conexiones que encontramos de forma constante en una normatividad de lo emotivo en las culturas.

Finalizo la tercera parte proponiendo que la dimensión afectiva puede ser vista de manera análoga al parentesco, a la prohibición del incesto, es decir como una estructura básica universal que permite la interacción entre lo psíquico, lo individual y lo social. Intento mostrarlo señalando que la interacción que se establece entre lo psíquico, el individuo y lo social también se da por medio de la dimensión afectiva. Partimos de que la dimensión afectiva tiene un lugar fundamental

en la cultura. En un nivel analítico, distinto de la fenomenología —de la acción social que exploramos en las dos primeras partes—, propongo que las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, etc. deben ser vistos como símbolos que se estructuran y circulan de forma reglamentada en la cultura. Deseo colocar a la dimensión afectiva en el mismo estatuto que tiene el parentesco que no corresponde ni a la existencia biológica ni a la existencia social, sino que constituye un vínculo entre una y otra, como lugar de transición de la naturaleza a la cultura. La dimensión afectiva es un dispositivo simbólico que da lugar a intercambios normados, reglamentados por la cultura.

PRIMERA PARTE

La expresión y la constitución de emociones, pasiones, sentimientos y afectos

1.— Planteamiento del problema

Deseo señalar que esta tesis como objetivo inicial pretende mostrar la importancia que tiene la dimensión afectiva en la antropología. Propongo que tal dimensión es constitutiva de la cultura. Como resultado de mi experiencia en investigación y trabajo de campo antropológico surge la necesidad de atender una pregunta que reiteradamente me he formulado: ¿cuál es el lugar que ocupan las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en la cultura? Al registrar etnográficamente los procesos de migración forzada en Chiapas, Guerrero, Hidalgo y Querétaro he podido observar los sentimientos de euforia o los estados anímicos de melancolía que son la consecuencia del desplazamiento y la pérdida experimentada por los sujetos, las familias y las sociedades que han vivido tales eventos. Al analizar la pobreza extrema en la Sierra Norte de Puebla he podido percatarme de que tal situación se acompaña de ciertos estados de tristeza y desesperanza que se traducen tácitamente en alcoholismo y violencia. En el análisis de los procesos políticos que desatan las contiendas por la presidencia de la República, en varios estados del país, he percibido los sentimientos de confianza y respeto o de rencor y coraje que suscitan en los sujetos las candidaturas. En todos estos casos están presentes los elementos constitutivos de la dimensión afectiva.

A manera de ejemplo componentes de la dimensión afectiva son los sentimientos, emociones, afectos y pasiones que se pueden observar en las sociedades que han sufrido procesos de pérdida causados por desplazamientos involuntarios que implican cambios de residencia y hábitat. En una investigación previa (Calderón 1996) he analizado la pérdida que vivieron los sujetos como consecuencia de la construcción de una presa hidroeléctrica (Zimapán, Hgo. y Qro. 1989—1994). En ella defino a la pérdida como el daño, privación o despojo de bienes materiales y simbólicos al que es sometida una parte de la población en general y los individuos en particular debido a procesos de desplazamientos involuntarios. Señalo que la migración forzada de grupos humanos presenta como una de sus consecuencias un proceso de pérdida en el que hay una transformación de valores, de redes sociales e identidad. En ese trabajo intento vincular la

dimensión social y la individual a través de un nuevo objeto de estudio que es la pérdida; es decir, mostrar desde la antropología una parte de los elementos con que cuenta la disciplina para interpretar y analizar la pérdida en estos procesos. En ese trabajo pude concluir que tanto individuos como grupos sociales tienen la posibilidad de superar la pérdida ya que cuentan con mecanismos e instituciones tales como la religión, los festejos y especies de catarsis cotidianas que sumados a los recursos psíquicos individuales, les permiten a la mayor parte de los sujetos, parejas, familias y comunidades reestructurar su universo simbólico y continuar la vida.

Sin embargo, en ese trabajo también pude observar, por una parte, el costo social de tales procesos en los que se manifiestan sujetos que no son capaces de superar esa pérdida; por otra, lo que significa esa incapacidad para ellos, para sus familias, para los grupos sociales y las comunidades de los que son parte. Gracias a esa experiencia pude confirmar que existe una dimensión social muy importante pero difícil de abordar de la que los procesos de pérdida son sólo una parte: a esta dimensión ahora la llamo afectiva.

La tesis que aquí presento surge de la necesidad de atender preguntas enunciadas en mi experiencia como antropóloga y en el trabajo de campo, de explorar en el terreno de la teoría antropológica las implicaciones de tal etnografía, esta experiencia permitió observar en diversas problemáticas y procesos la importancia que tiene la dimensión afectiva en la cultura y la urgencia de seguir creando desde nuestra disciplina instrumentos teóricos que nos ayuden en el abordaje de la dimensión afectiva. Considero que en el *corpus* antropológico ya existe el suficiente material etnográfico útil para el problema que me formulo. En ese sentido no es la intención de este trabajo el estudio de una emoción o de un grupo particular de ellas en una o en varias culturas. Tampoco es éste un trabajo etnológico en la acepción ya dada por Hérítier (1996: 33 y ss), para quien la etnología tiene por meta trazar el cuadro integrado de un pueblo en particular, tampoco es estrictamente un trabajo etnográfico, entendiendo el término definido por la misma autora como un trabajo descriptivo de una comunidad particular que trata de enumeraciones y conjuntos clasificados de información erudita en los que puede o no haber una formalización.

Abordar a las emociones, pasiones, sentimientos y afectos como un problema antropológico

social siguiendo los planteamientos de Hérítier, implica formular leyes generales o establecer modelos de alcance universal, para nuestra autora ello es posible *"a partir del conocimiento íntimo de los datos relativos a uno o varios pueblos considerados como materia prima y desde el punto concreto del ámbito escogido el antropólogo considera y formula hipótesis de alcance general sobre la disposición observada de los hechos"* (1996: 36).

Actualmente constatamos de manera recurrente que en los procesos culturales, políticos y económicos existe la eficacia de una dimensión afectiva como una parte importante del tejido de la sociedad. Esto significa que debemos asumir, con todas sus consecuencias analíticas y teóricas, que en los procesos sociales existen además de las dimensiones políticas y económicas otras dimensiones subjetivas y culturales (Sahlins 1997). La dimensión afectiva abre espacios para formular preguntas antropológicas ya que ésta constituye una parte relevante de la cultura, de lo que denominamos identidad y alteridad en los humanos. Los procesos de conocimiento, de comprensión, de interpretación, de interacción, de descripción y de percepción son irrealizables sin el tamiz de esta dimensión afectiva. Por lo tanto, la dimensión afectiva debe ser un tema fundamental para la antropología.

Los antropólogos sociales y las investigaciones que realizan sobre la cultura y lo simbólico, debido a que se enfocan en el universo de las acciones y de las representaciones, deberían considerar la dimensión afectiva para obtener un conocimiento más profundo de las culturas. Podemos apreciar que las acciones, las representaciones y la dimensión afectiva se han visualizado como problemas separados por la antropología y por otras ciencias. Considero que esta separación ha impedido reconocer el entramado de vínculos existentes entre las representaciones, la dimensión afectiva y las acciones.

Sin embargo, a lo largo de la presente investigación nos enfrentamos con serias dificultades que nos impedían proponer a la dimensión afectiva como un campo de análisis antropológico social, paradójicamente el problema con el que nos topamos al intentar su análisis era en parte resultado de que la dimensión afectiva ha sido un problema antropológico en el sentido arcaico y filosófico del término (me refiero a la acepción de la antropología como la disciplina que se encarga del estudio

de lo humano en su totalidad). Por esa razón podemos percatarnos que a lo largo de la historia muy diversas disciplinas se han interesado por estudiar a las emociones, pasiones, sentimientos y afectos. La filosofía, la historia, la biología, la neurología y la psicología la han asumido como un tema legítimo de estudio¹.

Esta tesis sería rebasada al intentar el abordaje total de un problema que se ha analizado a lo largo de la historia y que han estudiado tan diversas disciplinas. No obstante hay quienes piensan que las emociones, desde un punto de vista filosófico, sólo admiten una forma no de abordaje, sino de comprensión global a partir de la antropología (Malo Pe 1999: 11). El objetivo de este trabajo se dirige hacia esa meta que se empeña en colaborar para alcanzar esa comprensión global. La finalidad de esta tesis consiste en proponer que la dimensión afectiva puede ser vista como un campo de estudio también para la antropología social, para tal fin considero que es necesario recuperar algunas de las preguntas con las que iniciamos esta indagación y que nos permitieron delimitarla: ¿cuáles aspectos de las emociones competen a las disciplinas que estudian al sujeto y cuáles a las que estudian a la sociedad? ¿Cuál es el lugar y el trato que le ha dado la teoría antropológica a las emociones, pasiones, sentimientos y afectos? ¿Por qué tal conjunto es un tema importante para la antropología? ¿Por qué el psicoanálisis nos podría brindar su conocimiento para pensar en su abordaje? y ¿qué es la dimensión afectiva y cómo funciona?

Atenderé estas y otras cuestiones en las tres partes de este trabajo que incluyen diez capítulos. A continuación resumiré los hallazgos que se presentan en los apartados porque resulta útil para entender sobre qué trata esta tesis. En el primer capítulo planteo el problema de abordar la dimensión afectiva desde una perspectiva antropológica social. En primer lugar señalo que la

¹ Las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos se han tratado como depositarios de campos semánticos diversos como amor, odio, felicidad, tristeza, alegría, ira, temor, miedo, melancolía etc. y todos ellos han sido estudiadas a lo largo de la historia en Occidente por un conjunto muy significativo de filósofos, pensadores, teóricos sociales, ensayistas y otros autores entre los que podemos mencionar a: Aristóteles (*Metafísica* [384—322 a. de C.] 1992), Platón (*Diálogos* [428—347 a. de C.] 1973), San Agustín (*La ciudad de dios* [1614] 2004), Tomás de Aquino (*Tratado de la justicia* [1477] 2004), Hobbes (*Leviatán* [1651] 1987), Rousseau (*Confesiones* [1781] 1996), Spinoza (*Ética* [1677] 1999), Hegel (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1871] 2004), Leibniz (*Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* [1878] 2003). Véase también: Freud (*Duelo y melancolía* [1914] 1992), Foucault (*Historia de la locura en la época clásica I y II* [1964] 1981; *Vigilar y castigar* [1975] 1991); Greimas (*La semiótica de las pasiones* 1994); Luhman (*El amor como pasión* 1985). Véase también: Gurméndez (*Crítica de la pasión pura I* [1989], *Crítica de la pasión pura II* [1993] y *Estudios sobre el amor* [1994]) y Castilla *Teoría de los sentimientos* (2003) y entre otros.

dificultad de abordar las emociones, pasiones, sentimientos y afectos desde el punto de vista antropológico nos conduce hacia dos ámbitos de análisis, el primero implicaría ubicarlos como problemáticas que se encuentran en el individuo, en su interior, en su fisiología, biología y subjetividad, o bien, el segundo implicaría colocarlos sólo en el extremo del análisis social. Considero que para abordar a la dimensión afectiva, como un objeto de estudio antropológico, con fines analíticos en un primer momento debemos, en principio, intentar identificar el problema en su totalidad. Esto nos es útil por dos razones, en primer lugar nos permite ubicar el problema y en segundo lugar nos permite preguntarnos acerca de los límites de la competencia antropológica social.

Por lo anterior debemos tener presentes cuatro aspectos que aparecen en el universo de lo que denominamos *dimensión afectiva* en la vida cotidiana y que están en interacción permanente, por lo que pensamos que es necesario darles un trato especial: estudiar lo emocional requiere tener en cuenta la interrelación establecida entre los aspectos expresivo, descriptivo, constitutivo y transmisivo de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en los sujetos y en la cultura. Es decir, su margen es amplio ya que tiene que ver tanto con lo biológico y subjetivo de los humanos como con lo social. En un ejemplo hipotético, podemos ver la expresión de tristeza en una persona y la describimos como que está triste y lo deducimos de su gestualidad pero sobre todo de un dato fisiológico: está llorando. Sin embargo si queremos ir más allá de esa expresión y la elemental descripción y nos preguntamos del por qué llora y está triste en principio intentaríamos preguntarle directamente por las razones de su llanto, ahí entramos en el terreno de su subjetividad, de su corporalidad, de su discursividad, de su interioridad psíquica, todo ello tiene que ver con lo constitutivo, transmisivo de sus emociones; puede ser que nos responda que llora porque tiene un dolor corporal o porque el ser a quien ama no le corresponde. De cualquier manera, ya sea que la tristeza y el llanto sea por dolor físico o por desamor, esa persona ha aprendido en su cultura que ambos motivos dan como consecuencia la expresión de los sentimientos de tristeza. Es decir, lo constitutivo y transmisivo tiene que ver también con la regulación de lo emocional. Esta interrelación que registramos en las prácticas y expresiones culturales es difícil de aprehender en su totalidad, para nuestros fines analíticos debemos analizarlas para posteriormente intentar una síntesis. Por esa razón condensamos estos cuatro aspectos en dos pares conceptuales que

denominamos la **expresión—descripción**, que comúnmente se ha colocado del lado de lo que corresponde a los estudios sociológicos y filosóficos —entre otras disciplinas sociales— y el par conceptual de la **constitución—transmisión**, que se ha ubicado del lado de la biología, la fisiología, el psicoanálisis y la psicología, por mencionar algunas de las disciplinas.

Los dos pares conceptuales nos son de utilidad porque, como veremos a lo largo del trabajo, los estudios sobre las emociones se han dividido entre los que se enfocan en lo expresivo—descriptivo, ubicando sus problemáticas en la competencia de lo social, y aquellos otros que se centran en lo transmisivo—constitutivo, que señalan que lo afectivo compete al sujeto, a su interior, a lo biológico, fisiológico. Considero que esta separación ha impedido abordar de forma holística la relación que existe entre lo social y lo individual en los estudios sobre lo afectivo. También, y no menos importante, como podremos apreciar a lo largo del trabajo, esta separación ha impedido ver la relevancia de lo afectivo en la interacción entre el psiquismo, el individuo y la sociedad.

En el capítulo dos de este trabajo planteamos que las metáforas sirven para pensar; nos permiten reflexionar sobre la interacción que existe entre el individuo y la sociedad y el papel que juega lo afectivo en dicha interacción. Tratamos de mostrar las disímbolas relaciones que se establecen entre los ámbitos individual (constitución—transmisión) y el social (expresión—descripción) de la dimensión afectiva. Las metáforas nos sirven para pensar en ello y acto seguido también nos revelan una constante que a lo largo de la investigación hemos corroborado: existe una confusión entre el dominio estructural y lo fenoménico de los procesos emotivos. Nosotros partimos del supuesto de que existe un entramado entre ambos dominios y esta interacción genera, en los estudios sobre las emociones, una confusión entre estructura y función, dominios que desde nuestro punto de vista son distintos. Consideramos que una cosa es cómo se estructura el campo de la afectividad y otra el significado y la experiencia particular de las emociones, pasiones, sentimientos, afectos, etc. y sus diversas formas de funcionamiento en la cultura.

En esta parte tocamos un problema paradójico, por un lado se encuentra la urgencia de ubicar una definición de lo que es lo afectivo y por otro una dificultad para hacerlo ya que las definiciones se encuentran íntimamente ligadas a su funcionamiento. La expresión común de una

metáfora en nuestra cultura particular nos sirve de ejemplo: muchos de nosotros entendemos lo que significa la palabra *ser cálido* en nuestra cultura, pero podemos entenderla porque fuimos constituidos emocionalmente en esta cultura, somos parte de ella, compartimos los juegos de lenguaje y entendemos que la metáfora se usa en ciertos contextos, aunque bien sabemos que ser cálido tiene que ver con la temperatura. Pero ser cálido no es una metáfora universal, es probable que en otras culturas existan metáforas similares que expresen sentimientos similares. Lo mismo pasa cuando intentamos definir a las emociones, las definiciones no son universales, dependen de cada cultura.

En el capítulo tres hemos pretendido describir brevemente algunos ejemplos de las formas en las que se ha tratado a los sujetos con la finalidad de esclarecer si las emociones constituyen una especie de puente entre lo individual y lo social. Para ello iniciamos esta búsqueda en algunas clasificaciones de la *forma de ser* de los sujetos, tratando de encontrar la existencia de recurrencias, continuidades o constantes.

Es conocido que diversas disciplinas han abordado al sujeto desde distintos puntos de vista. El resultado ha sido que el sujeto de la filosofía es diferente al de la sociología y al de la psicología. No obstante esta diferencia en los estudios sobre el sujeto, nos preguntamos por la existencia de un punto de encuentro o de una constante que compartan las diversas disciplinas y que nos alumbre en el camino de la constitución de lo emotivo del sujeto individual a la expresión de lo emotivo del sujeto social. Lo que pudimos obtener de este recorrido fue una pista que nos señala que el camino para entender las interacciones entre lo individual (constitutivo—transmisivo) y lo social (expresivo—descriptivo) de las emociones debe buscarse en las normas. Encontramos que en las miradas que describen al sujeto desde la filosofía, la psicología y la sociología aparece como un elemento importante lo normativo.

Por lo anterior buscamos estas interacciones en las descripciones de la forma de ser, de actuar, de comportamiento de los sujetos en sus culturas. Encontramos las normas y lo moral constituyen una constante que atraviesa a las clasificaciones de las maneras de ser de los sujetos. Estos sistemas clasificatorios además nos iluminan para ver en los análisis de diversos autores una

necesidad por mostrar de manera conciente y racional las reglas, las normas del comportamiento, de lo que debemos o no expresar y de los momentos y lugares adecuados para hacerlo. Los diversos tipos de clasificaciones de la personalidad nos dejan ver que a lo largo de la historia las emociones, sentimientos, pasiones y afectos que expresan los sujetos son sometidos a juicio moral que los califican, reglamentan, ubican y clasifican del lado de la naturaleza, la cultura o de la razón.

En el fin del capítulo abordamos uno de los trabajos más exhaustivos que se han elaborado sobre el lugar de las emociones en el proceso civilizatorio de occidente. Norbert Elias aporta elementos importantes que nos sirven de apoyo para formular nuestro planteamiento, señala la relevancia de la relación entre el sujeto y la sociedad además de que le da un lugar central a la normatividad de las emociones en el proceso civilizatorio. Elias señala que el cambio histórico no es resultado de procesos racionales sino del orden de interdependencia entre los hombres que se encuentra en el fundamento social. Así diferentes comportamientos corresponden a las diferentes normatividades que son resultado de las relaciones de interdependencia entre los hombres.

Logramos inferir que tanto las definiciones sobre la personalidad, las diversas maneras en las que los autores de la modernidad ven al sujeto, así como el trabajo sobre el papel de lo emotivo en el proceso civilizatorio reflejan universos afectivos diferentes en la historia e incluso en una misma época, esto deja entrever que los valores morales y por lo tanto la moral no necesariamente son los mismos ni en los sujetos ni en la cultura de la que forman parte. Lo anterior nos proporciona elementos para apreciar uno de los rasgos de lo específicamente humano, la diversidad de sujetos y de personalidades que existen no sólo a lo largo de la historia sino en una misma sociedad y época.

Ante tal diversidad nos formulamos diversos cuestionamientos que colocamos en dos extremos, unos están relacionados con el surgimiento de universos afectivos diferentes o relativos a una cultura y otros con la existencia de emociones universales. En ese sentido también nos cuestionamos acerca de las causas de las diversas modulaciones de lo emotivo que se presenta en las culturas y en los sujetos. Nos dimos cuenta de que resolver estas preguntas más que ayudarnos a encontrar la salida del laberinto en el que nos encontrábamos, nos llevaba a callejones sin salida. Lo

que pudimos dilucidar es que tales interrogantes estaban relacionadas con el recurrente problema que identificamos al estudiar lo afectivo, a saber: la confusión existente entre lo estructural y el funcionamiento de lo emotivo en los sujetos y en la cultura. Nos percatamos de que es difícil resolver tales preguntas porque quienes tratan las emociones no utilizan términos claramente definidos o son definidos en contextos particulares de forma diferente. Lo anterior también nos llevó a pensar que al preguntamos por las diferencias entre las emociones en diferentes contextos y culturas, encontramos un caos en el que fue necesario más que buscar la universalidad o la particularidad de cada una de ellas, preguntarnos acerca de las constantes que encontrábamos en todas las culturas. Así decidimos que para poder resolver estas preguntas complejas era necesario buscar en los sistemas clasificatorios la diversidad de las emociones.

Como consecuencia de lo anterior, el recorrido también nos permite descubrir que en su conjunto las clasificaciones tocan de forma recurrente en los distintos análisis, ciertos conceptos con los que se explica el funcionamiento de emociones, pasiones, sentimientos y afectos en las culturas. Rastreamos como constantes al abordar las emociones conceptos como naturaleza, cultura, razón, normativo, valorativo y moral. La moral atraviesa y establece hasta qué punto es correcto incluir lo afectivo entre la naturaleza o la cultura, en el lado de la razón o de la emoción. En casi todos los casos que tratan sobre la expresión y descripción de lo afectivo nos encontramos con una necesidad de subordinar los deseos de los sujetos particulares a ciertas normas para poder permanecer en la sociedad. Sin embargo consideramos que existe una ausencia, falta la explicación que dé cuenta de la forma en que se constituyen y transmiten estas normas en cada sujeto, falta expresar lo que sucede en la más tierna infancia entre el bebé que está siendo constituido y la madre que lo dota para integrarse en la cultura (Castoriadis—Aulagnier 2004: 33 y 209). Es decir, no se toma en cuenta lo que desde nuestro punto de vista es importante entender para explicar la interacción entre lo individual y lo social, entre lo expresivo—descriptivo y lo constitutivo—transmisivo de la dimensión afectiva, a saber: la constitución de lo psíquico y la forma particular de ese proceso como condición necesaria para la introducción del sujeto no sólo en la dimensión afectiva sino en la cultura.

En la breve revisión de los estudios sobre el sujeto se encuentran algunos antecedentes con

los que se forma el conocimiento antropológico. Este recorrido nos permite reconocer algunas semejanzas con la antropología en las constantes maneras de clasificar a las emociones así como en el lugar que se les ha asignado en diversas culturas.

En el capítulo cuatro podemos ver el manejo implícito que le ha dado una parte de la teoría antropológica a las emociones, pasiones, sentimientos y afectos. Podemos apreciar que todos los autores revisados mencionan las pasiones, los sentimientos, las emociones y los afectos pero ninguno da cuenta de ello a pesar de que ellos mismos con sus materiales muestran su importancia. Hacemos algún tipo de comparación entre universos emocionales de los autores y de las sociedades a las que pertenecen con las emociones de los grupos que estudian. En esa comparación señalamos algunas diferencias. Nos encontramos con clasificaciones que nos dejan observar que el lugar que ocupan los afectos, sentimientos, emociones y pasiones en gran medida corresponde al contexto y la cultura de la que provienen los antropólogos. Consideramos que la ausencia del análisis de la dimensión afectiva de manera explícita en la teoría antropológica clásica es resultado del lugar que tiene para los analistas y sus sociedades tal dimensión.

En el capítulo cinco y seis considero importante hacer explícito el tratamiento que parte de la teoría antropológica clásica ha dado a las emociones, pasiones, sentimientos y afectos. Poner énfasis en ello nos ha permitido ubicar nuevamente los conceptos, naturaleza, cultura, razón, normativo y moral que habíamos rastreado anteriormente en las clasificaciones de las formas de ser de los sujetos, a partir de ello decidimos proponer tres ejes importantes, a saber: la clara oposición entre naturaleza—cultura, también la que se da entre razón—afectividad y el eje de lo normativo—moral. Estos ejes nos han dejado observar aspectos que aparecen como constantes en los autores de los análisis antropológicos. Por ejemplo todos mencionan las pasiones, los sentimientos, las emociones y los afectos, pero nadie los elucida; en ningún texto aparecen como un tema central aunque los materiales que ahí se exponen dan elementos para colocarlo en un lugar importante. Otra constante en los análisis es la comparación de la afectividad de las culturas de las que provienen los autores con respecto a las culturas que estudian. Dicha comparación antropológica, más que ver las semejanzas, se esmera en señalar las diferencias. También existen diversos tipos de clasificaciones que nos permiten apreciar que el lugar que ocupan los afectos, sentimientos,

emociones y pasiones depende del contexto y la cultura de la que provienen los analistas, más que de las que conforman sus sujetos de estudio. Sugerimos que el descuido de la dimensión afectiva en la teoría antropológica clásica es consecuencia y reflejo del lugar que tiene para los propios autores tal dimensión.

En esta parte del trabajo al retomar los tres ejes que proponemos para el análisis de la antropología confirmamos que en este tejido un hilo que atraviesa las oposiciones de naturaleza—cultura y razón—emoción es el eje de lo normativo—moral. La trama de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en los estudios antropológicos puede ser hilvanada con el eje de lo normativo moral, con la reglamentación del comportamiento. Esta exploración también nos ha suministrado materia para confirmar, además de los aspectos arriba citados, que como constantes en los autores se presenta en un lugar secundario al sujeto que no es muy importante por sí mismo, su relevancia está subordinada a lo social y por ende no se considera en los análisis a lo psíquico mucho menos a la dimensión afectiva del sujeto individual.

En la parte final del capítulo seis hemos seleccionado el texto de Catherine Lutz porque consideramos que su trabajo aborda temas relevantes que permiten avanzar en la argumentación del por qué las emociones son importantes en los análisis antropológicos. La autora señala que el estudio de las emociones es importante porque nos proporciona elementos para entender mejor la cultura. Pone énfasis en la dimensión social de las emociones, la autora sostiene que las emociones son distintas dependiendo de las culturas y apunta que es necesario que el antropólogo observe sus emociones personales antes de observar las de los otros. Sin embargo la definición que nos presenta sobre las emociones tan sólo nos permite ver de forma explícita otra forma de describir el funcionamiento de las emociones. La autora no pone atención en lo constitutivo—transmisivo de las emociones, no considera ni al sujeto ni a lo psíquico que desde nuestra perspectiva resulta ser un conocimiento necesario de ser considerado si deseamos entender el papel de la dimensión afectiva en los procesos de interacción que se establece entre el individuo y la sociedad.

En el capítulo siete buscábamos la existencia de un consenso teórico de los dos problemas a los que hemos hecho referencia: qué son las emociones, pasiones, sentimientos y afectos y cómo

funcionan en la cultura. Por ello consideramos importante rastrear en estudios representativos sobre las emociones el trato que se ha dado a estos problemas desde diversas perspectivas. Encontramos que dichos estudios, en los que suponíamos la existencia de respuestas precisas sobre los distintos tipos de funcionamiento de las emociones, también carecen de definiciones así como de delimitaciones claras para el estudio de lo afectivo en las diversas disciplinas. Por ello propongo una estrategia analítica: ubicar dichos estudios en tres niveles de estructuración de lo afectivo: el inter—subjetivo, que tiene que ver con la relación que se establece entre el sujeto y un otro significativo; el intra—subjetivo, que es lo que describe lo que sucede en el interior del sujeto; y el trans—subjetivo que se encarga de la relación del sujeto con la sociedad. A partir de este recorrido propongo que entre los pares conceptuales constitutivo—transmisivo y expresivo—descriptivo de la dimensión afectiva es factible distinguir estos tres niveles de análisis. Consideramos que si aumentásemos el número de disciplinas interesadas en los estudios sobre las emociones, se podrían clasificar con estos tres niveles de análisis. El recorrido nos permite corroborar que en dichos estudios no existe una clara diferencia entre la definición de lo que son las emociones y su funcionamiento en las culturas porque los análisis son también resultado de los contextos emocionales en los que son creados. Una conclusión de esta revisión fue constatar como una recurrencia que las emociones son resultado de las normas sociales y que por lo tanto constituyen una pieza importante en la interacción entre el individuo y la sociedad. Sin embargo no se da cuenta de la forma en la que se establecen las relaciones entre lo constitutivo—transmisivo y expresivo—descriptivo, ni tampoco se pueden ver las interacciones entre los tres niveles, el intra—subjetivo, el inter—subjetivo y el trans—subjetivo. A mí me parece que estas ligaduras se encuentran en la explicación de la forma en la que se conforma el psiquismo y en el proceso por el cual se transmite lo normativo moral en los sujetos.

En el capítulo ocho, con la finalidad de esclarecer si era plausible marcar una diferencia entre la definición y el funcionamiento de la dimensión afectiva, nos centramos en distintas acepciones y clasificaciones de los términos, emoción, pasión, sentimiento y afecto; el resultado de tal rastreo fue la confirmación de la ausencia de una clara y una única definición de los términos. Proponemos que esta falta de consenso se replicaría si aumentásemos el número con otras definiciones. Reiteramos que ello se debe en parte a que las diversas definiciones son difícilmente

separables de su funcionamiento en las diversas culturas. Esto es una consecuencia de la complejidad a la que nos enfrentamos cuando intentamos abordar este campo de estudio que posee dos ámbitos inseparables: el social y el individual. Este recorrido nos permite proponer que también las definiciones se pueden agrupar en los pares conceptuales constitutivo—transmisivo y expresivo—descriptivo. También se pueden ordenar en los tres niveles de análisis que hemos propuesto, el inter—subjetivo, el intra—subjetivo y el trans—subjetivo. Y también las definiciones nos permiten notar la ausencia de la explicación del proceso psíquico que consideramos como una pieza fundamental que nos permite entender el lugar de la dimensión afectiva en la interacción entre el individuo y la sociedad.

En este momento del trabajo en lo que aparecía como laberinto logramos colegir que las definiciones vistas desde nuestros niveles de análisis y ámbitos nos proveen, en los casos que citamos, de materia para concluir que los significados de las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos son semejantes aunque los términos con que se denominan no son los mismos. Ello depende de las normas de cada cultura. A partir de estas acepciones, confirmamos la necesidad de construir una definición estructural de lo afectivo que sea universal y que al mismo tiempo permita ver la variabilidad de su funcionamiento. Ese es uno de los motivos para buscar dentro del psicoanálisis y en lo psíquico una inspiración. Otra inspiración emerge del estructuralismo. La antropología y el psicoanálisis comparten el interés por la diferencia. Falomir ha señalado que el problema de la alteridad y la diferencia no es privativo de la antropología y apunta que para Freud la diferencia fue tema de casi todos sus trabajos. En la actualidad en nuestra disciplina los estudios sobre la cultura no son sólo sobre las cosas hechas, incluyen el mundo de las representaciones y de los símbolos tan importantes para el psicoanálisis (Falomir 2004: 6).

En el capítulo nueve intentamos mostrar que el psicoanálisis resulta ser una disciplina privilegiada que nos ayuda en el abordaje de la dimensión afectiva en los sujetos y en sus culturas desde una perspectiva antropológica. Los postulados de Freud nos proporcionan la pieza fundamental para construir una posible ligadura entre los ámbitos individual y social, entre los pares conceptuales constitutivo—transmisivo y expresivo—descriptivo y entre los niveles de estructuración de lo afectivo (inter, intra y trans subjetivo). Como se verá a lo largo del trabajo, la

pieza fundamental que se encuentra ausente en los estudios sobre las emociones, en los estudios sobre las formas de ser de los sujetos y en las investigaciones de los antropólogos es la de la *constitución del psiquismo* y por ende del sujeto social. La dimensión estructural del psiquismo es la pieza fundamental, la bisagra que articula al sujeto con la sociedad. El proceso de constitución de lo psíquico nos permite ubicar a la dimensión afectiva como otra bisagra entre lo cultural y lo individual. Ahí podemos apreciar que entre lo biológico, fisiológico, somático y lo social cultural se encuentra la dimensión afectiva. La función de la dimensión afectiva en las culturas es la de modular el comportamiento.

Deseo aclarar que marcaremos los límites de la tesis señalando la dificultad de acceder a la expresión—descripción y a la constitución—transmisión de las emociones, pasiones sentimientos y afectos desde el punto de vista antropológico. En la actualidad nuestra disciplina aún no cuenta con una teoría, aunque contamos con los elementos teóricos para construirla. La constitución—transmisión de emociones, pasiones, sentimientos y afectos rebasa con mucho los límites de nuestra disciplina. Sin embargo no por ello debemos renunciar al intento de entender cómo se constituyen y se transmiten las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en las personas, esto nos abrirá un camino para comprender y diferenciar la definición de lo que nosotros denominamos dimensión afectiva de su funcionamiento en las culturas. Esa es la razón de la inclusión de una parte del saber psicoanalítico en este trabajo; éste resulta relevante para conocer las bases de la teoría sobre el psiquismo que serán útiles para formular una manera de abordar a la dimensión afectiva como un problema antropológico social. No es nuestro interés el de buscar y ofrecer explicaciones psicoanalíticas de problemas antropológicos. Siguiendo la propuesta de Falomir (2004: 2), mi intención es explorar cómo el psicoanálisis nos brinda un saber que nos permite pensar la dimensión afectiva como un problema antropológico. Compartimos con Devereux la propuesta que mantiene que nadie tiene derecho a conocer a otro si no se conoce a sí mismo (1977: 31), pensamos que en la medida en que procuremos entender qué es y cómo funciona la dimensión afectiva en nosotros y en nuestras sociedades podremos pensar su abordaje en otras culturas.

El psicoanálisis, a diferencia de otras disciplinas, ha sido considerado por nuestra disciplina por su virtuosidad de mostrar que los sujetos, para serlo, deben ser constituidos como tales y que tal

constitución se da mediante un proceso de conformación del psiquismo. Consideramos que una mirada al psicoanálisis de Freud nos permite ver la ligadura entre dimensión afectiva, psiquismo, individuo y sociedad. El psicoanálisis de Freud nos permite ver la forma en la que se transmite y constituye la dimensión afectiva en el psiquismo, en el sujeto y en la sociedad, nos permite ver que los sujetos y las colectividades no sólo están hechos de la razón y conciencia, sino que existen los procesos inconscientes y que en ambos se encuentra presente la dimensión afectiva.

El psicoanálisis nos deja concluir que las relaciones entre psiquismo, individuo y sociedad también son mediadas por las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos, es decir, por lo que nosotros denominamos dimensión afectiva. Esto nos permite regresar a las normas pero en otro nivel de análisis y sugerir que la definición y el funcionamiento de tal dimensión tienen que ver con las reglas que atraviesan la constitución del psiquismo, la del sujeto y la de su paso a ser social. El describir el funcionamiento del psiquismo y la constitución del sujeto nos inspira para formular una definición estructural de la dimensión afectiva con el fin de hacerla diferente de su funcionamiento en la cultura.

Finalmente en el capítulo diez que es conclusivo percibimos que resolver la confusión entre la definición y el funcionamiento de la dimensión afectiva ha resultado ser relevante y productiva para nuestro trabajo, gracias a ella hemos podido proponer que la dimensión afectiva es una estructura análoga al parentesco. Lévi—Strauss nos muestra que los estudios sobre el parentesco nos enseñan la forma en la que la sociedad se organiza a partir de un sistema de reglas lógicas de intercambio que permite ver la universalidad del pensamiento lógico (1992: 14). Para él todos los sistemas de parentesco pueden reducirse a un modelo básico axiomatizable. Este modelo consiste en un principio de intercambio de ciertas operaciones a partir del cual, especificada la regla de residencia y de filiación, se pueden inferir unívocamente los ciclos matrimoniales observados en estos sistemas (1992: 14). Por su parte Héritier señala que el estudio del parentesco es el de las relaciones que unen a los hombres entre ellos mediante vínculos fundados en la consanguinidad y la afinidad (1996: 49), ambos son asuntos de elección de manipulación y de reconocimiento social (1996: 50). De hecho todo sistema de parentesco demuestra que es una manipulación simbólica de la realidad, una lógica de lo social (1996: 64).

Por lo tanto podemos decir que lo universal es que en todas las sociedades existen reglas y normas para modular las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, pero las reglas son diferentes dependiendo de la cultura. Todas las reglas comparten algo, una estructura básica, un principio básico. Las normas que crean todas las sociedades y que no son las mismas, que nos hacen diferentes, que nos constituyen de una manera particular en una cultura particular, nos revelan la existencia de una constante: en todas ellas se regula *deseo—placer—displacer*. La dimensión afectiva es una estructura básica axiomatizable, universal. Lo que es diferente en las culturas es el modo de funcionamiento que depende de las reglas de comportamiento. Por esa razón, como veremos, encontraremos este principio básico en las múltiples formas de clasificar y de nombrar — lo que denominamos símbolos intercambiables— las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos, a lo largo de la historia.

Yo sugiero que existe una analogía entre la dimensión afectiva y el parentesco. Así el estudio de la dimensión afectiva debe enfocarse en las relaciones que unen a los hombres mediante vínculos fundados en las reglas de comportamiento, éstas son asuntos de elección, de manipulación y de reconocimiento social. Considero que es semejante a la prohibición del incesto porque como él es una forma de intercambio simbólico; también porque es un sistema que está en el inconsciente: esta dimensión es codificada en sistemas de reglas que rigen la comunicación social cuya variación no nos impide reconocer su existencia como algo universal. La dimensión afectiva cuenta con una nomenclatura y con reglas que rigen la expresión de los sujetos en la cultura, éstos pueden ser vistos como aspectos complementarios de un sistema de intercambio que mantiene — entre otras cosas — la reciprocidad en los grupos.

Deseo concluir la tesis proponiendo que la dimensión afectiva permite la interacción entre el psiquismo, el sujeto y la sociedad. Es gracias a los procesos psíquicos que, tanto de forma consciente como inconsciente, se regula y reglamenta la dimensión afectiva, ello permite la construcción de sujetos, de familias, de colectividades y de la sociedad.

2.—*Las metáforas sirven para pensar*

Me gustaría iniciar la reflexión de la interacción entre el individuo, la sociedad y las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos por medio de la metáfora. El problema del abordaje de emociones, pasiones, sentimientos y afectos se puede apreciar en diversas expresiones metafóricas que se dan en la interacción que se establece en los procesos de comunicación, esto inevitablemente nos conduce tanto al ámbito individual como al social. En ese sentido las metáforas nos permiten pensar en la expresión, descripción, transmisión y constitución de las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos, son cuatro aspectos que en el nivel de la realidad social y cultural aparecen en interacción permanente ².

Considero que la metáfora nos permite pensar, primero, en los alcances y los límites del lenguaje articulado, en segundo lugar, forman una parte privilegiada de los recursos lingüísticos que utilizamos para expresar, describir, constituir y transmitir las emociones, pasiones, sentimientos y afectos. La naturaleza metafórica nos abre la posibilidad de formular algunos cuestionamientos que nos posibilitan reflexionar sobre el lugar de la afectividad en los ámbitos de lo individual y social: ¿es posible expresar lo que sentimos por medio de metáforas? ¿es posible describir lo que sentimos y lo que sienten los otros por medio de metáforas? ¿Cómo transmitimos las emociones, sentimientos y afectos por medio de las metáforas? y ¿cómo constituimos en nuestro interior las metáforas que usamos para expresar, describir y transmitir, emociones, pasiones, sentimientos y afectos?

La expresión de emociones, pasiones, sentimientos y afectos por medio de metáforas.

El sentido común dice que se puede ser *cálido* o *frío*; también que se puede ser *dulce* o *amargo*. Solemos estar *de buen humor* o *mal humorados*. Se puede ser *listo* y *avisado* o *tonto*

² Sobre esta interacción Mauss en 1926 fue uno de los primeros autores en marcar a la relevancia de la relación entre lo psicológico y lo social como base de la interpretación adecuada de las relaciones entre lo individual y lo social (Lévi—Strauss, 1971: 14).

como un *burro*, se puede ser fiel *como un perro*, trabajador *como una hormiga* o bien estar *como una fiera* o *como un león enjaulado*. Hay momentos en los que asustados o enamorados se *nos pone la carne de gallina* y a veces *se nos sale el corazón*. Hay ocasiones en las que debemos hacer *de tripas corazón* y también podemos *dar con el corazón en la mano* e incluso hemos estado con *el corazón destrozado*. Se presentan épocas de la vida en las que se puede estar como *cántaro de Guadalajara* o de *mírame... y no me toques* y a lo largo de la vida podemos ser *buenos como el pan* o *como un hígado*; ser gente *de ley* o *trácalas*; o bien momentáneamente podemos tener *un nudo en la garganta* o sentirnos en *buena, mala, o hasta sacados de onda*, podemos ser acusados de *inconscientes* o invitados a ser *concientes*. Pero a veces hasta un cambio en la mirada, un gesto involuntario, el rubor en la cara o un simple suspiro delatan nuestros estados de ánimo.

¿Quién puede decir que no ha utilizado alguna de estas frases para expresar y describir el estado anímico propio o ajeno? Diríamos que el párrafo anterior, además de palabras, verbos, frases y adjetivos, está constituido por metáforas³ utilizadas en el habla cotidiana para expresar, transmitir, percibir, describir y calificar estados de ánimo, emociones, sentimientos, pasiones y afectos⁴. Esas expresiones pueden ser organizadas y clasificadas como un sistema metafórico que nos asocia o identifica con lo animal, con el interior de nuestro cuerpo o con objetos fuera de él, tal sistema es utilizado y mediado por juicios valorativos⁵. Así podríamos hacer un listado de estados

³ La metáfora es definida de diversas formas, una de las acepciones es la ser la traducción de un nombre de un lenguaje a otro lenguaje (Ferrater, 2001: 2387). Otra definición es la de Lacan quien la define como identificación: "La metáfora supone que una significación es el dato que domina y desvía, rige, el uso del significante de tal manera que todo tipo de conexión preestablecida, dirá lexical, queda desanudada" (Lacan 2000: 313).

⁴ Deseo señalar que éstos son términos difíciles de definir, no obstante son utilizados de manera recurrente por los analistas y científicos sociales. Considero que estos términos aunque parecen sinónimos, responden a diversos tipos de clasificaciones de los componentes de lo que yo denominaré dimensión afectiva. Sobre este punto regresaré en el capítulo ocho y en las conclusiones del trabajo.

⁵ En el texto de Evans Pritchard *Brujería magia y oráculos entre los Azande* (1920) vemos cómo las metáforas pueden formar parte del sistema de creencias reales. Un claro ejemplo de ubicación de las emociones y el poder en el interior del estómago es el de los azande quienes decían que la materia de la brujería, (parte íntegra de su vida cultural y capacidad de hacer mal, por pasiones, odios o envidias), está en el vientre, en el intestino delgado. El problema al que nos enfrentamos con este ejemplo no es menor, nos lleva a los terrenos donde se articulan las creencias, lo imaginario, lo real y lo simbólico. Para los azande decir que la materia de la brujería está en el intestino delgado puede ser o no una metáfora, lo importante es la creencia de que efectivamente la materia está ahí en el intestino, en el cuerpo y que la porta un sujeto, esa creencia forma parte de su universo simbólico, de su imaginario y de su realidad. Para el antropólogo que los observa, en cambio, si es importante entender a partir de la metáfora porque él no comparte el universo simbólico. Posiblemente, gracias a esas metáforas el antropólogo puede abstraerse y registrar algo que en su universo simbólico, por dar un ejemplo, podría juzgarse,

ánimicos éticamente correctos o incorrectos, sentimientos buenos o malos, pasiones puras o impuras, emociones públicas o privadas, cualidades humanas o animales asociados a ellas, o bien espíritus concientes e inconscientes que los portan.

Sin embargo organizar como un sistema las palabras y las frases anteriores no es suficiente para entender **cómo funciona la dimensión afectiva en los sujetos y en la cultura.**

A continuación veremos lo que nos devela la descripción de emociones, pasiones, sentimientos y afectos por medio de la metáfora. Inevitablemente abordar la dimensión afectiva desde una perspectiva antropológica nos remite al campo de la expresión y al de la descripción que forman parte de la comunicación humana. Ya ha señalado Edmund Leach que esta última se realiza por medio de acciones expresivas que funcionan como señales, signos y símbolos. La expresión y la descripción serían aspectos inexistentes e inabordables sin algún tipo de lenguaje⁶.

Deseo sugerir que la relación existente entre la dimensión afectiva y el lenguaje es que ambos conforman parte importante de la cultura de la identidad y la diferencia humana. Conocer, comprender, interpretar, interactuar, describir y percibir son procesos irrealizables sin la dimensión afectiva y que no se podrían materializar en acciones expresivas y descriptivas sin algún tipo de lenguaje.

En este momento me gustaría retomar el lenguaje hablado y regresar al uso de la metáfora en la expresión y descripción de la dimensión afectiva. Podemos cuestionarnos, en términos de la experiencia cotidiana, por ejemplo, ¿qué queremos decir exactamente cuando aplicamos la palabra *cálido* a un sujeto?, ¿qué entendemos por *cálido*?, ¿nuestra percepción de lo *cálido* será la de un afecto, un sentimiento o una emoción?, ¿*cálido* significará cariñoso o amoroso, afectuoso o tierno?

clasificarse o denominarse como anormal o demoníaco y provocar miedo.

⁶ Me gustaría recordar que nuestro autor señala sobre el lenguaje y la comunicación humana que "Es nuestra común experiencia que todos los tipos de acción humana, y no sólo el habla sirven para transmitir información. Tales modos de comunicación incluyen la escritura, la interpretación musical, la danza, la pintura, el canto, la construcción, la representación, la adoración, etc. [Propone que] en algún nivel, el «mecanismo» de estos diferentes modos de comunicación debe ser el mismo, [...] que cada uno es «transformación» del otro más o menos en el mismo sentido [...] que un texto escrito es una transformación del habla. Si ésta es realmente la cuestión, entonces necesitamos un lenguaje con el cual discutir los atributos de este código común" (Leach 1989: 22).

¿De cuál de las expresiones con que inicia este texto podemos hacer una descripción, interpretación, traducción y explicación exacta?

Un tono irónico puede convertir la palabra cálido en algo malo, incorrecto, en su contrario: frío. Advertiríamos que más allá del lenguaje articulado, la dimensión afectiva también es expresada mediante el lenguaje corporal que incluye al menos gestos, ademanes y entonaciones de la voz⁷. Los insultos, las comúnmente denominadas malas palabras o groserías, son un ejemplo de esta disposición de los sujetos para utilizar metafórica y metonímicamente expresiones de los sentimientos de amor o de odio. Es del sentido común saber que una mala palabra o insulto puede convertirse, por mediación de las entonaciones de la voz y por la gestualidad en la expresión corporal, en un mensaje ambivalente e incluso contrario de lo que significa la palabra por sí misma. ¿Cómo explicar esta multiplicidad de significados que podemos dar a las palabras o las frases?

Una explicación de la multiplicidad de significados de las palabras la encontramos en lo que Wittgenstein denomina «juegos de lenguaje». Para Wittgenstein la representación figurativa y el modelo de la realidad se explica mediante los juegos de lenguaje. Barrett señala que aunque

⁷ Aunque en esta tesis no abordaremos lo corporal porque rebasaría con mucho los límites del trabajo, resulta indispensable señalar la relevancia de considerar lo emotivo en los estudios sobre el cuerpo. López Austin en *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos Nahuas* (1989) señala que en las formas de pensamiento prehispánico los estados anímicos tenían efectos notables en el cuerpo (1989:33). A diferencia de occidente en los nahuas no existió una diferenciación entre cuerpo y alma. El sistema ideológico de las concepciones del cuerpo de los antiguos nahuas "orientó las prácticas que pretendían lograr una existencia placentera y segura; dio las bases para nombrar una conducta de equilibrio y moderación; explicó los procesos de la vida y de su reproducción, dio cuenta del destino tras la muerte" (1989 :483). Lo anterior nos dota de elementos para sugerir que en las concepciones sobre el cuerpo y de las condiciones sociales que las hacen posibles se encuentra como un elemento importante lo emotivo. Lo corporal ha sido recientemente reconsiderado como tema en los estudios antropológicos sociales. Sobre este punto David Le Breton al hablar del cuerpo dice que: "es un tema que se presta especialmente para el análisis antropológico, ya que pertenece, por derecho propio a la cepa de la identidad del hombre. Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría. Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna. La existencia del hombre es corporal [...] Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última de una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma" (Le Breton 1995: 7 y 13). Desearía añadir que la dimensión afectiva es inseparable de lo corporal, más aún la dimensión afectiva influye en la expresión corporal, en el comportamiento. A pesar de ello a lo largo de la historia ha existido en los análisis sociales y científicos una necesidad de separar al cuerpo de las emociones, un ejemplo fehaciente de ello se ha visto reflejado en "la relación intersubjetiva que provocó la reticencia de los médicos, quienes, para evitar el inconveniente de un apego afectivo y hasta erótico, procuraron tratar la enfermedad y no al enfermo" (Chertok y Saussure 1980:21 y 22). Le Breton señala que el dualismo cartesiano concibe al cuerpo descentrado del sujeto al que le presenta su consistencia y su rostro y deja de ser indisoluble de la presencia humana, el cuerpo es indigno del pensamiento (Le Breton 1995: 69). Podemos proponer que algo similar sucedió con la dimensión afectiva por esta imposibilidad de separar lo corpóreo de lo emotivo.

Wittgenstein nunca da una definición de juego de lenguaje dice que "es el todo formado y las acciones con las que está entretejido" (Barrett 1991: 163).

El significado que adquiere la palabra cariñoso, por ejemplo, depende del contexto en el que se dice, Barrett señala que:

La clave de los juegos de lenguaje ha de buscarse en el contexto de las formas de vida en la que es jugado. La forma de vida determina las reglas; también determina el rigor y flexibilidad de esas reglas y su proximidad o lejanía de un cálculo. Eso es su «gramática» (Barrett 1991: 165).

De lo anterior podemos concluir que, además del contexto, la otra clave para comprender los juegos de lenguaje son las reglas. Si en el lenguaje son importantes el contexto y las reglas, podemos entender que la palabra "cariñoso" significa que alguien expresa afecto y que eso es valioso, valorado positivamente en nuestra cultura. Pero en otro contexto siguiendo las reglas podemos utilizar la palabra cariñoso metafóricamente para decir que algo que deseamos adquirir tiene un precio alto.

La transmisión de emociones, pasiones, sentimientos y afectos por medio de metáforas.

Las palabras cálido y cariñoso, descontextualizadas, son traducibles en muchas lenguas y culturas diferentes a la nuestra, tienen un significado más o menos preciso y su traducción hasta puede ser exacta. Sin embargo no es tan fácil explicar, de manera universal, lo que significa aplicar adjetivos como las palabras "cálido" o "cariñoso" a un sujeto o a un objeto en una cultura particular.

Con relación a lo anterior Wittgenstein dice que el lenguaje no tiene una teoría uniforme, porque no es uniforme ni completamente homogéneo como para proporcionar un único conjunto de reglas. El lenguaje como un instrumento de comunicación no es independiente del género humano, aunque existe independientemente de los individuos (Barrett 1991: 158).

Wittgenstein señala una paradoja del lenguaje; por una parte el lenguaje debe tener reglas y,

por otra, debe a la vez preservar su heterogeneidad. Wittgenstein da la solución para enunciar reglas y preservar al mismo tiempo la heterogeneidad del lenguaje con la noción de «juego de lenguaje» (Barrett 1991: 161).

Aunque el lenguaje no es uniforme ni homogéneo para proporcionar un único conjunto de reglas no podría existir sin reglas y orden. Así el significado de las palabras y las oraciones es producido y percibido por su uso. Por lo tanto, hay que tener en cuenta el uso de las palabras y la función que ellas tienen (Barrett 1991: 160).

Barrett establece una distinción entre los «juegos de lenguaje sintácticos» que son juegos de lenguaje dentro de la estructura del lenguaje y juegos que se practican por el modo en el que se usa el lenguaje. Los juegos de lenguaje sintácticos desempeñan su papel en los «juegos de lenguaje cultural» (1991: 164—5). Los juegos de lenguaje por el uso sólo pueden entenderse en el contexto de un uso particular como por ejemplo en nuestra cultura la expresión *es cálido*, por sí misma es entendida sintácticamente y sabemos que se refiere a la temperatura. Sin embargo *es cálido* puede significar que hace calor o referirse a una persona que es afectuosa, esa diferencia la define el contexto, es decir, el juego de lenguaje por el modo en que se usa. En este ejemplo interviene el sentido metafórico que según Wittgenstein depende del juego del lenguaje. Así en las expresiones de las emociones, como en el lenguaje en general, también se emplean al mismo tiempo los juegos de lenguaje sintácticos y los juegos de lenguaje por los usos.

Es evidente que las metáforas y las metonimias son instrumentos del lenguaje articulado en general, y que en principio podríamos pensar que utilizamos menos metáforas en el lenguaje científico que en el poético. Sin embargo no necesariamente es así, de hecho muchas teorías sociales están sustentadas en metáforas y existen casos en los que los analistas sociales cuando carecen de la argumentación o de la evidencia suficiente recurren a la metáfora. Le Breton, refiriéndose a las formas comunicativas, a los mensajes que éstas transmiten y que son recibidos, dice que: *Un halo emocional atraviesa todos los intercambios y se apoya en las entonaciones de la voz, la calidad de la presencia, las maneras de ser [...]. La mirada testimonia cómo los sujetos toman parte, emocionalmente en el intercambio* (1995: 100).

Como bien señalan Lakoff y Johnson, no sólo es una cuestión de lenguaje o de palabras, los procesos de pensamiento humano son en gran medida metafóricos, el sistema conceptual humano está estructurado y se define de una manera metafórica, es decir, polisémica, por ello la cualidad de un concepto metafórico es que no se ajusta ni es posible ajustarlo a la realidad. La estructuración metafórica es parcial y no total, pues *Si fuera total, un concepto sería en realidad el otro* (1980: 49).

Pero las metáforas las utilizamos no sólo cuando queremos referirnos o transmitir afectos, sentimientos, emociones y pasiones, de hecho aunque utilizamos mayor número de metáforas en situaciones de confianza socialmente construidas, lo metafórico es usado también cuando no existe una relación de confianza o de persona a persona, por ejemplo en el lenguaje científico. Entonces, podemos preguntarnos, ¿existe algo que hace diferente lo metafórico y lo metonímico en las palabras que usamos para expresar emociones, pasiones, afectos y sentimientos?

El responder esta pregunta resulta complejo y rebasaría los límites de esta tesis. Sin embargo es probable que la concepción de Leach sobre las convenciones culturales pueda darnos una guía particular para iniciar una reflexión sobre tal cuestionamiento. Leach, siguiendo a Jakobson, reconoce la importancia de la polaridad entre la metáfora y la metonimia y afirma que en todo tipo de comunicación humana se mezclan (1989: 35 y 39). Leach explica esta mezcla y afirma que cuando las entidades A y B, portadora de mensaje y mensaje respectivamente, de la diada de la comunicación proceden del mismo contexto, estamos tratando con signos y las relaciones son principalmente metonímicas, pero que cuando A y B proceden de contextos diferentes estamos tratando con símbolos y las relaciones son principalmente metafóricas (1989: 53).

Nuestro ejemplo de ser cálido, leído desde el punto de vista metonímico, de signos iguales y con indicadores naturales, daría como resultado pensar que un sujeto es cálido porque su cuerpo está caliente. En cambio entender metafóricamente, según nuestra cultura, el ser cálido nos remite a dos contextos diferentes, uno el de la descripción de un comportamiento que tiene que ver con lo emocional y el otro los valores positivos que están adjuntos al calor de los sujetos, porque indican

que están vivos.

Al hacer referencia a algunas formas de comunicación no verbal, Leach señala que las convenciones consuetudinarias sólo se pueden entender si son familiares. En ese sentido podemos hacer una analogía y pensar que, en algunos casos las metáforas que usamos en la expresión de la dimensión afectiva pueden ser vistas como convenciones culturales. Los símbolos convencionales son arbitrarios de la cultura, por lo tanto sugerimos que las metáforas obedecerían a las convenciones culturales que son arbitrarias. En cambio las metonimias que obedecen más a un único significado más o menos preciso y por ello más fáciles de traducir en las culturas, entrarían dentro del campo de los signos. Leach señala al respecto:

Los símbolos estandarizados que transmiten información en público se distinguen de los símbolos individualizados, es decir símbolos particulares íntimos, tal como pueden aparecer en sueños o en la poesía, que no transmiten información pública hasta que se les agrega una glosa adicional. Dentro de la categoría general de *símbolos estandarizados*, distingo entre iconos, cuando la relación A/B es de semejanza planeada —por ejemplo modelos, mapas, retratos—, y *símbolos convencionales, pero totalmente arbitrarios* (1989: 21, énfasis del autor).

Para Leach las relaciones de signo son contiguas y principalmente metonímicas, mientras que las relaciones simbólicas son afirmaciones arbitrarias de semejanza y principalmente metafóricas (1989: 21)⁸. De ser cierto su planteamiento podemos ubicar al uso de algunas metáforas en la expresión y descripción de la dimensión afectiva como privativo de las convenciones culturales, eso dotaría a las metáforas del carácter íntimo de la cultura y de los sujetos que las utilizan, y probablemente eso explicaría su complejidad de traducción e interpretación por los extraños. En cambio las metonimias con su especificidad sígnica portarían la cualidad de fácil traducción y de carácter público.

Otra pista que nos ayudaría a explorar una posible diferencia entre el uso de lo metafórico o lo metonímico cuando expresamos la dimensión afectiva sería el carácter polisémico de la metáfora,

⁸ Esta afirmación es inversa a lo que propone Saussure (1992).

sin embargo ese carácter es válido no sólo en la expresión de los sentimientos, pasiones y emociones sino también en el lenguaje científico. Por otro lado podríamos proponer que tanto en el lenguaje que utilizamos en la ciencia como en el que usamos en la vida cotidiana, nos servimos de lo metafórico en la expresión de la dimensión afectiva porque existe, además de una intención de comunicación, un deseo de intercambio.

Podemos ver que, en principio, no hay diferencia entre el lenguaje que utilizamos en la ciencia y el lenguaje que usamos en la vida cotidiana para expresar la dimensión afectiva, en ambos utilizamos lo metafórico. La expresión de la dimensión afectiva requiere de la polisemia de la metáfora, la comunicación de la ciencia y de la dimensión afectiva depende de los juegos de lenguaje y los contextos que pautan los intercambios.

Pero si no existe diferencia entre lo metafórico y lo metonímico cuando expresamos la dimensión afectiva, ¿por qué optamos por uno u otro? Pensamos que las metáforas que se utilizan en el lenguaje científico, debido a las convenciones culturales particulares de los occidentales, eluden al sujeto y a la subjetividad, el lenguaje científico se dirige a la sociedad de manera objetiva. Así, como consecuencia la ciencia elude o intenta eludir a la dimensión afectiva en sus planteamientos. Por el contrario, en el habla de la vida cotidiana, impregnada de emociones, la metáfora se busca y se usa en un espacio más íntimo y subjetivo, por lo que puede incluir los deseos de los sujetos de forma particular.

La metáfora sirve, entre otras cosas para expresar emociones, por ejemplo, siguiendo las reglas de los juegos del lenguaje, si alguien ante el desamor envía una carta y usa la frase *me destrozaste el corazón*, tal expresión si la interpretáramos en su literalidad la entenderíamos como un asesinato, en cambio, la mediación metafórica nos da otro mensaje, en un mismo momento libera tanto el dolor de quien no es amado como la agresión que siente hacia ese otro que lo desprecia. Siguiendo este razonamiento podemos pensar que también lo metonímico se utiliza para transmitir las emociones y deseos que se quieren expresar, por ejemplo ante el desamor un sujeto puede decirle al otro que está muy triste y que le ha dañado al no atender y detener su deseo de ser correspondido.

Por otra parte en una persona con una conducta patológica, un psicótico que carece de la capacidad de expresar (simbolizar) lo que siente con metáforas la misma expresión escrita resultado del desamor, *me destrozaste el corazón*, puede anunciar la literalidad de la expresión: que está muerto.

Podemos sugerir que utilizamos la metáfora porque con ella transmitimos de una manera particular nuestros deseos, o parte importante de ellos sin violar o transgredir las reglas de la cultura. Gracias a su carácter polisémico deja espacios libres entre lo metonímico y lo literal y que pueden ser llenados dando diversos resultados, quizás otra de sus virtudes es que permite la corrección y la aclaración.

Por el momento basta con sugerir que también utilizamos la metáfora porque las palabras, específicamente aquellas que designan estados de ánimo, muchas veces no parecen apropiadas o suficientes para que los sujetos expresen lo que sienten, es plausible sugerir que utilizando la metáfora, gracias a su carácter polisémico producimos e interpretamos nuevos significados. En conclusión tanto con la metáfora como con la metonimia nos damos cuenta que, al igual que en los juegos de lenguaje, algo muy importante de la palabra, en lo que concierne a la dimensión afectiva, es el contexto que la acompaña, y que al transitar de un juego de lenguaje a otro también lo hacemos utilizando metáforas.

Para Lakoff y Johnson "Los valores más fundamentales de una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma" (1980: 59). Por ejemplo, los valores positivos de la bondad son expresados cuando un sujeto dice que ha regalado algo con el corazón. Los valores de los sujetos son consistentes con el sistema metafórico porque el corazón es muypreciado, es su latido lo que dice si hay o no vida, dar con el corazón es dar lo mejor de uno mismo. Por ello destrozarse el corazón, matar está prohibido y quien transgrede esta prohibición es castigado.

La constitución de emociones, pasiones, sentimientos y afectos por medio de metáforas.

Así, en la vida cotidiana los sujetos utilizan lo metafórico para la expresión de la dimensión afectiva porque les permite realizar un intercambio que se cristaliza en el proceso de comunicación, proceso que regula el estar en la sociedad. Hasta este momento nos hemos acercado al terreno de las metáforas y a una forma de funcionamiento en los procesos de comunicación e intercambio de emociones, pasiones, sentimientos y afectos entre los sujetos, sin embargo para abordar a la dimensión afectiva como un objeto de estudio antropológico, no basta con describir que la palabra *cálido* tiene dos acepciones en una cultura determinada y que se usan y entienden dependiendo el contexto. Esto abarcaría dos de los cuatro puntos que expusimos al inicio de este apartado, el de la expresión y el de la descripción, falta por entender la constitución y la transmisión cultural.

Para fines de este trabajo es relevante preguntarnos ¿en qué momento aprendemos a expresar lo que sentimos por medio de metáforas? y ¿cómo se da ese proceso? Me gustaría recordar a Lacan quien señala que los niños en sus primeros eventos comunicativos se expresan con metonimias y yo añadiría que obviamente muchas veces entienden el lenguaje en su literalidad. Me gustaría dar un ejemplo de mi experiencia personal. Un domingo mi esposo y mi hijo de tres años y medio ensuciaron la cama al estar jugando, en ese momento mi esposo le dijo a mi hijo —*tu mamá nos va a matar*— y mi hijo le preguntó —¿*con una pistola?* Es claro que mi hijo no entendió la metáfora que usó mi esposo, ni el contexto; entendió la literalidad de las palabras que su padre utilizó para decirle que yo me iba a enfadar. Por su parte Lacan al hacer referencia sobre la expresión lingüística de los niños pequeños señala que primero hablan con metonimias y sólo después de ello llegan a expresarse con metáforas, el autor ejemplifica la falta de censura con el ejemplo del comportamiento inapropiado de un niño de dos años y medio, que se dirigió a su madre quien se inclinó para decirle buenas noches llamándola: *mi gorda muchacha llena de nalgas y músculos* (Lacan 2001: 328). En este ejemplo es evidente que el pequeño no tiene instaurada la censura, se dirige hacia su madre diciéndole literalmente lo que piensa, ve y siente sobre su cuerpo. A partir de los ejemplos anteriores podemos recordar que los niños deben ser insertados en la cultura y habilitados en el uso del lenguaje para poder utilizar las metáforas. Los niños poseen

claridad de lo que desean y lo expresan, paulatinamente son educados para respetar las reglas y los juegos del lenguaje, son insertados, introducidos e incluidos en la sociedad. Están inmersos en el proceso de constitución en sujetos. Cuando el niño es un sujeto es porque ya ha sido introducido en la cultura, está listo para hacer uso del lenguaje, de la metáfora y de la metonimia. Lo que se denomina censura se instaura con el proceso de inmersión en la cultura.

Proponemos que hasta cierto punto lo anterior explicaría el porqué para los sujetos no es posible o deseable transmitir siempre lo que sienten de manera metonímica, las razones que explicarían esta imposibilidad podrían ser de orden moral; dependiendo de la cultura y el contexto podemos juzgar a un sujeto con la imposibilidad de expresar metonímicamente lo que siente como resultado de una carencia de honestidad, sin embargo las razones podrían ser de orden distinto, a mí me gustaría proponer dos razones que van más allá de juicios morales y que tienen que ver con el deseo. La primera podría ser que no poseen una claridad consciente sobre el mensaje que quieren transmitir y que tiene que ver con lo inconsciente⁹. La segunda porque de manera consciente desean transmitir a los otros que en apariencia es así¹⁰.

En este punto podemos hacer referencia a producciones culturales de los dichos mexicanos que hacen alusión a la sinceridad o la falta de censura y de los niños, los borrachos y los locos. Por ejemplo: es sabido *que los niños y los borrachos siempre dicen la verdad*, y es claro que *el niño grita el rey va desnudo* y también es evidente que *no hay borracho que coma lumbre ni loco que se desbarranque*. Los dichos nos revelan algo sobre la línea de transparencia u honestidad y sobre la falla o falta de censura que comparten niños, borrachos y locos. Sin embargo los dichos también nos transportan al ámbito de los deseos no reprimidos.

Entonces, de lo anterior podríamos inferir que las metáforas que utilizamos al expresar las

⁹ Me refiero a los términos consciente e inconsciente desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica, el sistema consciente tiene que ver con percepciones del mundo exterior que permanecen claras en la memoria. El sistema inconsciente está formado por contenidos reprimidos no presentes en el campo de la conciencia. Abundaremos sobre estos aspectos en el capítulo nueve de el trabajo.

¹⁰ Piera Aulagnier señala al respecto que "preservar el derecho y la posibilidad de crear pensamientos y, más simplemente, de pensar, exige arrogarse el de elegir los pensamientos que uno comunica y aquellos que uno mantiene secretos (Aulagnier 1980: 136).

emociones, pasiones, sentimientos y afectos también tienen que ver con el o los deseos de los sujetos y que por lo menos contamos con tres motivos que nos permiten proponerlo. En primer lugar la metáfora permite que el sujeto establezca una forma particular de comunicación, y lo más importante, que esta forma deje abierta la posibilidad del intercambio. En segundo lugar, gracias al carácter polisémico de la metáfora el sujeto se protege de establecer compromisos que no está plenamente seguro de querer asumir pero que gracias al uso de la metáfora tiene la doble posibilidad de, en un mismo tiempo, no establecer compromisos pero también de no cerrar las oportunidades de crear en un futuro los compromisos e intercambios. Finalmente en tercer lugar, el uso de las metáforas le permite mantenerse funcional en la sociedad¹¹. En conclusión el uso de la metáfora no atenta contra el deseo, contrariamente, lo cubre con su velo cuando éste se asoma. Gracias al carácter polisémico de la metáfora y según el contexto y las reglas del lenguaje es posible expresar en una palabra múltiples significados que abren la posibilidad, también, de intercambio afectivo entre los sujetos: por ejemplo cuando leemos poesía o cuando escuchamos la letra de una canción. El uso de la metáfora nos permite ver que no es posible expresar en una palabra un solo significado más o menos preciso.

Pero si las metáforas las utilizamos no sólo cuando queremos referirnos o transmitir pasiones, sentimientos, afectos y emociones, entonces ¿por qué es útil la alusión a las mismas en nuestro problema? En esta breve reflexión hemos podido apreciar que las metáforas, a diferencia del lenguaje no metafórico, gracias a su naturaleza y específicamente a su cualidad polisémica, nos sirven para pensar a lo afectivo. Las metáforas nos confirman que introducirnos al universo de la dimensión afectiva implica explorar los procesos expresión—descripción y constitución—transmisión. Las metáforas nos sirven para pensar, como podremos apreciar a lo largo de esta tesis, en una constante que se presenta en los trabajos que analizan las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, los estudios se han centrado en los individuos o en lo social. Existe entre los estudiosos sobre el tema la dificultad de pensar la relación existente entre el sujeto y lo social en el dominio de

¹¹ Lacan al hacer referencia sobre la importancia de la oposición entre metáfora y metonimia dice que ésta es fundamental porque lo que Freud colocó en "un primer plano en los mecanismos de la neurosis, al igual que en los fenómenos marginales de la vida normal o el sueño, no es ni la identificación ni la dimensión metafórica. Para Lacan en el funcionamiento del inconsciente, lo que Freud llama condensación es metáfora en retórica y lo Freud llama desplazamiento es metonimia" (Lacan 2000: 317).

lo afectivo.

Las dificultades con que nos topamos al intentar abordar las emociones, sentimientos, pasiones y afectos desde una perspectiva antropológica tienen que ver con la discusión histórica entre lo que es competencia de lo individual y lo que es social. Esta oposición se puede apreciar en los análisis sobre sentimientos, pasiones, emociones y afectos, que nos llevan a interesarnos por el lugar en que se ha ubicado tal conjunto de experiencias. Ello nos remite a la problemática de las disciplinas a las que compete su estudio, así como a la forma adecuada de abordar lo emotivo: la dimensión afectiva debe ser analizada en el nivel del individuo y de la sociedad. A esta altura es posible afirmar que cada disciplina representa un horizonte distinto de producción de conocimientos y que el problema que ello no plantea es cómo articularlos.

Recapitulemos. Hemos propuesto dos pares conceptuales para el análisis: el constitutivo—transmisivo (individual) y el expresivo—descriptivo (social). Recordemos que en la realidad social e individual tal separación no se puede distinguir tan fácilmente. La hemos propuesto sólo con fines analíticos y las metáforas han sido un espacio privilegiado para pensar la articulación de lo social con lo individual. Claramente en el ámbito metafórico —como veremos a continuación— identificamos los dos pares conceptuales propuestos.

Si lo afectivo fuera competencia del análisis de lo individual, la metáfora de *ser cálido* o *frío* nos remitiría a la añeja idea de que el origen de las emociones, pasiones, sentimientos, afectos, etc. está en el campo de lo fisiológico y biológico de las personas, en el espacio de lo que denominamos constitutivo—transmisivo. Pero otra lectura complementaria agregaría que *ser cálido* significa también ser afectuoso, amistoso, tierno; describe a alguien que posee cualidades y predisposiciones que le facilitan la interacción social. Su opuesto es el *ser frío*.

Otro ejemplo sería la metáfora de *ser como una fiera*, que nos ha servido para mostrar que ubicar como objeto de análisis antropológico a las formas de ser y afectos, puede desembocar paradójicamente en el terreno de lo instintivo, de la naturaleza. Esta posible lectura nos ubica fuera de lo social, en el límite de lo humano, recordándonos además que también somos parte de un reino

animal mayor y que conservamos parte de los rasgos de ese reino. Sin embargo otra posible lectura complementa nuestra interpretación sobre la persona comparada con una fiera: ella es ante todo un ser que irrumpe las reglas. Esta metáfora nos hace pensar tanto en lo que nos separa como en lo que nos une como especie (lo arbitrario de sus reglas); nos lleva hacia el terreno de la naturaleza humana y a explorar sus límites. Esta metáfora es excesiva: por querer subrayar que quien es como una fiera está fuera de la regulación de la vida social, termina por ponerlo en el dominio de lo natural, de lo no humano ¹².

Se suele pensar que algo que caracteriza a la especie humana es la capacidad de amar. Sin embargo estudios recientes sobre neurobiología, primatología, etología y evolución han descubierto la existencia de universos emocionales en los animales. Ribeiro sostiene que los componentes emocionales son importantes en la preservación y en la constitución de los grupos sociales de los chimpancés. Propone, a partir del análisis del comportamiento animal, que existen actos semejantes con el comportamiento emocional de los humanos, estas observaciones han llevado a la investigadora a concluir que los chimpancés también aman (Goodall 1986: 207—217; Ribeiro 2003: 85—154)¹³.

Las metáforas nos han mostrado que la expresión de lo emocional se presenta más allá del lenguaje, nos lleva al lenguaje corporal, por una parte están en lo fisiológico, en su naturaleza biológica pero no están sólo en el cuerpo, lo desbordan y llegan a su entorno social, alguien que suspira o se ruboriza involuntariamente puede expresar su forma de ser y de sentir con el lenguaje corporal. La actuación corporal nos conduciría a reflexionar en los pares a los que hemos hecho alusión, el de la expresión—descripción y el de la constitución—transmisión de la dimensión

¹² En otro nivel de interpretación podríamos emparentar la primera con la segunda y otras metáforas y proponer que entre todas se puede tejer un horizonte interpretativo más denso. A manera de ejemplo, podríamos proponer que *ser cálido* es opuesto a *ser como una fiera*: una persona cálida es funcional en nuestra sociedad, pero su calidez no significa alta temperatura, está en una especie de punto intermedio (¿tibieza?). Por su parte es muy probable que una persona que es calificada como una fiera, no tenga *atole en la venas* sino que, por el contrario, le *hierva la sangre* y esta alta temperatura no facilite la vida en sociedad. Complementa esta lectura que el *ser frío* alude a otros dominios semánticos: la indiferencia, la muerte... En fin, esta veta analítica sobre el sentido común y sobre los juegos del lenguaje que aluden a las emociones, aún está por explorarse.

¹³ Cabe señalar que en los debates acerca de la afectividad, en la actualidad, giran en torno a estos cuestionamientos, Singer (1992) identifica al menos cinco tópicos en los que se incluye la problemática de lo innato o lo adquirido del amor en el hombre así como la ubicación de este concepto en el proceso evolutivo.

afectiva. Los actos, la expresión corporal también ésta influenciada por la dimensión afectiva. La dimensión afectiva en cierta forma regula el comportamiento del cuerpo.

La polisemia de las metáforas nos sirve para pensar en la descripción de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, el decir que sentimos que *se nos sale el corazón* o que *se nos pone la carne de gallina* nos permite dar dos posibles mensajes ante la presencia de alguien, un contenido puede ser que dicha presencia nos ha asustado y otro que estamos enamorados de esa persona. También las metáforas muchas veces no bastan para expresar lo que sentimos ni lo que sienten los otros, sin embargo las metáforas nos permiten un intercambio particular que nos facilita describir de forma muy cercana lo que deseamos, pero al mismo tiempo nos permite mantenerlo en un estado de ambigüedad o de secreto, nos remiten al dominio de lo psíquico, posibilita algo esencial de nuestra individualidad al mismo tiempo que facilita el estar en la sociedad. Las metáforas nos permiten pensar en un sistema en el que se cierran e interactúan los aspectos de la expresión, descripción, transmisión y constitución.

Las metáforas también nos han dotado de elementos para pensar que el uso de las mismas tienen que ver con el contexto en el que son transmitidas en los sujetos que las utilizan, la enseñanza de las maneras y los lugares apropiados de su uso son producto de una educación que se adquiere en la más tierna infancia. Hemos observado que el sistema de pensamiento es en gran medida metafórico y que el uso de las metáforas es similar en la expresión del lenguaje científico y en expresión de emociones, pasiones, sentimientos y afectos, por lo tanto, en principio la expresión de ellos es también, como el lenguaje científico, resultado de un conjunto de reglas. Estas reglas funcionan dependiendo del contexto y de la cultura. Gracias a su carácter polisémico transitamos del dominio de lo privado al de lo social. Por medio de la metáfora mantenemos y expresamos una parte de nuestros deseos. Finalmente nos ha servido para pensar que la constitución de conceptos para expresar los afectos, sentimientos, emociones y pasiones así como del uso de las metáforas para su expresión no es muy diferente que la constitución del pensamiento, ambos se cristalizan mediante procesos de constitución subjetiva.

El cuadro número 1 que se presenta a continuación nos permite mostrar un lugar de tránsito

entre la cultura como el dominio de la regulación y de la normatividad y el otro como un lugar que al menos teóricamente supone la ausencia suspensión de reglas y normas. La expresión y descripción de emociones, pasiones, sentimientos y afectos está en el lado derecho, ahí donde funcionan las reglas donde se da el uso de la metáfora y la metonimia. La columna central representa con un vacío la transición necesaria para acceder a la cultura, a ese lugar que es donde se transmiten las reglas, las creencias, los rituales y en donde se cristaliza el mundo de los actos, como veremos permanece vacío hasta que el psicoanálisis da cuenta de lo psíquico. En ese lugar ubicaremos la constitución y transmisión de emociones, pasiones, sentimientos y afectos. En el lado izquierdo aparece el ámbito en el que los sujetos no están inmersos en las reglas.

CUADRO 1

UBICACION DEL SUJETO Y DE LO EMOCIONAL EN LA CULTURA

Suspensión o ausencia de reglas	Constitución del Sujeto	Cultura
Deseos no simbolizados		Simbolización de los deseos
Ausencia de lenguaje		Reglas y juegos del lenguaje
Irreflexividad del comportamiento		Símbolos emociones, pasiones, sentimientos y afectos
Niños, borrachos, locos		Sujetos sociales
Literalidad		Metáforas y metonimias

En resumen hemos podido ver que al formar parte del sistema de pensamiento humano, el uso de las metáforas en la expresión de la dimensión afectiva responde a una estructura cultural mayor. Podemos apuntar que las formas de expresión lingüística como la metáfora, la metonimia y la literalidad nos permiten pensar que la constitución—transmisión y expresión— descripción de la dimensión afectiva son sólo pares conceptuales que en el nivel de la realidad no se pueden separar, están relacionados y que dicha relación está regulada por la cultura. Tanto las emociones, pasiones,

sentimientos y afectos, como el sentido común, son el resultado de regulaciones y reglamentaciones que circulan de las estructuras sociales a las estructuras psíquicas individuales.

En esta tesis aunque serán mencionadas algunas de las disciplinas antes citadas, nos parece relevante advertir que no abordaremos en profundidad el trato que cada disciplina ha dado al problema. Proponemos esta división en dos pares tan sólo con fines analíticos, sabemos que en el nivel de la realidad social no se separan. Nuestro interés es hacer explícito el vínculo que existe entre el ámbito social e individual. Es decir que la constitución—transmisión de emociones, pasiones, sentimientos y afectos, para nuestros fines, nos introduce de manera particular en el campo de la constitución del psiquismo. En el caso de la expresión—descripción en el sujeto social nos remite a los estudios sociales.

En este momento puedo proponer que el analizar emociones, pasiones, sentimientos y afectos es complejo porque inevitablemente nos sumerge en los aspectos tanto de la constitución—transmisión como de la expresión—descripción de los mismos, esto no es privativo del universo metafórico. Como intentaremos dilucidar a lo largo de la tesis esta interrelación ha propiciado dudas y confusiones entre lo que son las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos y su lugar en la cultura. Consideramos que ello ha dificultado su abordaje en el desarrollo de la antropología.

Por otra parte nos damos cuenta que quizás el lenguaje común resulta incompleto para dar cuenta de ellas, pero no por ello resultan incognoscibles. Atrevernos a señalar que a todas aquellas metáforas, palabras y frases con las que hemos acompañado este texto se les puede anteponer el verbo sentir, ser o estar, posiblemente nos llevaría a pensar que el problema de abordar emociones, pasiones, sentimientos y afectos es, por su inconmensurabilidad, inabarcable; por su naturaleza, ontológico y metafísico. Este trabajo propone que pueden ser abarcables e interpretables si los ubicamos como un problema antropológico.

La pregunta obligada que debemos hacernos está relacionada con los límites de la tesis: ¿es posible acceder a la expresión—descripción y a la constitución—transmisión de las emociones,

pasiones, sentimientos y afectos desde el punto de vista antropológico? La respuesta es no.

Comparto con Leach la afirmación de que en los procesos de comunicación nos encontramos ante la dificultad de tratar con operaciones de la mente, así cuando nos interesamos por los significados de las acciones expresivas nos interesamos por la relación entre pautas observables en el mundo exterior y pautas inobservables de la mente (1989: 23). Sin embargo también desde ahora debemos responder que no consideramos como parte de los fines antropológicos que la disciplina cuente con herramientas para dar cuenta del terreno de la constitución—transmisión de emociones, pasiones, sentimientos y afectos. Es por ello que en el ocaso de este trabajo tan sólo sugiero que es relevante conocer las bases de la teoría sobre funcionamiento del psiquismo que en particular nos serán útiles para formular un posible modo de abordar a la dimensión afectiva como un problema antropológico¹⁴.

Nuestros ejemplos del uso de la metáforas, en la expresión de la dimensión afectiva, nos han permitido pensar en las disímbricas relaciones que se establecen cuando intentamos explicarla tanto en el campo de la constitución—transmisión como con el de la expresión—descripción. Las metáforas nos han develado una constante que corroboramos a lo largo de la investigación: el entramado de lo que son las emociones, pasiones, sentimientos y afectos así como su funcionamiento tiene que ver tanto con el sujeto como con la sociedad de la que forma parte. Esta constante se manifiesta de forma recurrente como un nudo que ha complejizado su abordaje en varias disciplinas y que en otras, en tiempos no muy remotos, lo había impedido.

¹⁴ No sobra recordar que en una época la escuela de Cultura y personalidad se propuso mostrar que era posible describir los fenómenos de los que se ocupaban los etnólogos y psicólogos a partir de un lenguaje común tomado de la psicología, como bien señala Lévi—Strauss la escuela psicociológica americana, a la que pertenece Mead y Benedict, cuando trato de definir un sistema de correlaciones entre lo social y el psiquismo individual cayó en una discusión sin salida que enfrentó a la etnología y al psicoanálisis que nuestro autor resume en el siguiente cuestionamiento:

¿Tiene cada sociedad unos caracteres institucionales, debido a la particularidad del carácter de sus miembros, o, por el contrario, está personalidad esta en función de ciertos aspectos de la educación durante la infancia, que son a su vez fenómenos de tipo cultural?

Para Lévi—Strauss el problema tiene solución sólo si considera que las dos categorías de análisis no son equiparables, no están la una frente a la otra en una relación de causa a efecto, el autor concluye, siguiendo a Mauss, que la formulación psicológica es sólo una traducción, en el plano del psiquismo individual, de una estructura puramente sociológica (Lévi—Strauss 1971: 17).

Para concluir, a simple vista podemos percibir que el problema de abordar las emociones, pasiones, sentimientos y afectos desde el punto de vista antropológico nos conduce hacia dos ámbitos de análisis que ya hemos señalado, el de ubicarlos como problemáticas que incluyen tanto al individuo como a la sociedad. Podemos continuar diciendo que además de estos tópicos, a lo largo del trabajo hemos encontrado de forma recurrente elementos que se pueden agrupar en tres ejes, dos de ellos son oposiciones que de alguna manera han sido objetos de análisis clásicos en antropología y en las ciencias sociales, me refiero a la discusión sobre el lugar de las producciones culturales en la naturaleza—cultura o en la razón—emoción. Sugerimos agrupar otro conjunto de elementos en un tercer eje que denominamos lo normativo—moral.

A continuación haremos una breve revisión de descripciones de formas de ser de los sujetos. El sujeto ha sido abordado desde diversas disciplinas como son la filosofía, la psicología o la sociología entre otras. Consideramos que este abordaje tiene como consecuencia lógica señalar rasgos diferentes de los sujetos. El objetivo de este recorrido consiste más que en enumerar las formas en las que se ha abordado al sujeto y dar cuenta de ellas, en señalar, a partir de una muestra de los estudios, la relevancia de una recurrencia en ellos, me refiero a la necesidad de clasificar. Las maneras de ser nos revelan aspectos importantes en los que las emociones, sentimientos, pasiones y afectos de los sujetos son clasificados. Posteriormente intentaremos explorar las posibles relaciones entre lo constitutivo—transmisivo y el expresivo—descriptivo: es decir, enfatizaremos la importancia de lo social en la forma de ser de los sujetos. Consideramos como una guía las normas¹⁵.

¹⁵ Cabe señalar que en este trabajo no abarcaremos la problemática de la identidad. Sin embargo no sobra marcar la ausencia de lo emotivo en dichos estudios. La identidad entendida desde un punto de vista antropológico social, es resultado de la regla social (Héritier 1981:73). Esta conclusión que, aunque es resultado del trabajo sobre los samo que realizo Héritier, puede ser aplicada —si no es que a todas— a un gran número de sociedades. La autora señala:

El único armazón verdadero, aquel sobre el cual se construye la identidad es dado por la definición social. La regla social colectiva se encarna en el individuo y le confiere su identidad al asignarle un lugar, un nombre y un papel que debe ser suyo debido a su situación genealógica y cronológica en un linaje determinado (1989:72).

Por otra parte la identidad también ha sido definida como el *proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad* (Aguado y Portal, 1992:39). En esta tesis deseo señalar que la identidad es ininteligible desligada o desprovista de la dimensión afectiva.

3.—*Descripción de la forma de ser del sujeto*

Es común escuchar que hay personas que tienen *la sangre liviana*, pero también están los que tienen la *sangre pesada*, existen aquellos a quienes les *hierve la sangre* y están los que son *frescos*. Hay los que tienen *la sangre de atole* y eso no es lo mismo que tener la *sangre dulce*. Hay los que *no matan ni una mosca* y están aquellos que son *moscas muertas*. No faltan los que son *cuchos*, también los hay *puñales*. Hay personas que son *bien chivas* o *bien perros*, pero también hay gente *muy riata* o *de ley*, hay personas que son *chinchas*, *gallos* o *gallinas*. Hay a quienes se les *sigue la corriente*, los *deschavetados*, a quienes *se les bota la canica* y están los *desalmados*.

Estas, y otras expresiones, comúnmente son utilizadas para describir cómo son las personas en algunos lugares de México, por ejemplo, la gente de carácter de *sangre liviana* es agradable, aquella que suele ser aceptada por los otros con su sola presencia; expresa algo que despierta sentimientos de aceptación en los otros y su contrario es el que tiene la *sangre pesada*. Los que son descritos como de *sangre de atole* suelen ser sujetos pasivos, que a pesar de ser ofendidos en su persona se mantienen tranquilos; su falta de coraje propicia sentimientos negativos o desaprobación en los otros. Los que *no matan ni una mosca* son los **inofensivos**, su contrario son los *moscas muertas*. Las personas *chinchas* son avaras, los *gallos* son los valientes, los *gallinas* son los cobardes, y se le bota la canica al que está loco. Las preguntas que podríamos hacernos sobre el significado de las frases anteriores podrían ser ¿por qué somos catalogados con un carácter particular? y ¿quién es responsable de nuestra manera de ser? El sentido común no tiene una respuesta precisa a estas preguntas, es frecuente escuchar a los padres decir sobre sus hijos: *De tal palo tal astilla; hijo de tigre... pintito; es igualito a su pariente: o, no se parece a nadie ¿por qué saldría así?* Muchas veces se cree que el carácter es heredado, o que es el azar y el destino lo que determina la forma de ser de los sujetos.

La serie de expresiones metafóricas anterior nos permite reiterar que describimos la manera de ser de los otros con analogías y metáforas. Las expresiones metafóricas y los juegos de lenguaje que nos permiten mostrar cómo somos nos señalan sistemas clasificatorios que también nos remiten al problema del cómo nos constituimos. Así los sujetos individuales tienen una personalidad, un

carácter que los hace diferentes o similares de los demás. Lo anterior nos permite plantear un problema relevante en términos antropológicos: el de la clasificación. La mayoría de las clasificaciones que hacemos sobre la manera de ser de los sujetos, sobre el carácter y la personalidad, comparten dos rasgos fundamentales, a saber: el primero es que están atravesadas por juicios valorativos y morales, el segundo es que estas clasificaciones nos remiten a las emociones, sentimientos, pasiones y afectos.

En esta parte de la tesis intentaré indagar en distintos tipos de clasificaciones sobre la forma de ser de los sujetos, si existe una línea de continuidad o una constante en algunas miradas sobre el sujeto desde la filosofía, la psicología y la sociología. Es evidente que estas disciplinas han abordado al sujeto desde distintos puntos de vista. Así el sujeto de la filosofía no es el mismo que el de la sociología y que el de la psicología; mientras el sujeto psicológico se ocupa de la explicación del mismo de manera individual, el sujeto de la sociología ha sido abordado desde sus expresiones sociales. Sin embargo propongo formular una pregunta: ¿existe un punto de encuentro o una constante que comparten los estudios de estas disciplinas que nos alumbré el paso de la constitución de lo emotivo del sujeto individual a la expresión de lo emocional del sujeto social?

La pregunta por los orígenes, los motivos y las causas culturales o naturales de nuestra manera de ser ha sido una constante a lo largo de la historia. La astrología es un claro ejemplo de la búsqueda de explicaciones respecto de la influencia de lo externo en nuestra personalidad y futuro.

Como es sabido la importancia de la influencia de lo externo y de lo cultural en nuestra manera de ser también ha sido abordado desde la filosofía. Empédocles dice que cuatro elementos constituyen la raíz del mundo. El mundo se compone de tierra, agua, aire y fuego, estos elementos son mezclados por el amor o por el odio, el amor causa lo bueno y el odio lo malo, de esa forma el filósofo incluye los juicios valorativos, éticos y por ende morales en la naturaleza. Por su parte Teofrasto de Ereso centra su atención en el hombre, en el año 318 a.C. describe treinta caracteres de tipo moral de los sujetos. Hipócrates (ca. 460—c. 375 a.C.) describe la más antigua tipología de la conducta de los sujetos, el autor parte del interior del cuerpo y establece la relación de éste con la naturaleza, de ello obtiene la teoría de los cuatro humores: sangre, flema, bilis y atrabilis que tienen

sus antecedentes en los cuatro elementos presocráticos que mencionamos, tierra, agua, aire y fuego; como resultado de la mezcla de los humores con los elementos naturales surge una clasificación en la que hay cuatro tipos de temperamentos, el sanguíneo, el colérico, el melancólico y el flemático. También Galeno vinculó la manera de ser de los hombres con las causas internas y biológicas, tal pensador relaciona de manera causal a cada tipo de humor interno. Así el melancólico debe su tristeza a la bilis negra, el colérico su irritabilidad a la bilis amarilla (Doron y Parot 1998: 584; Martínez y Cortéz 1998)¹⁶.

Desde la psicología, el carácter ha sido abordado de diversas formas, una de ellas es la psicología experimental en la que los investigadores se han auxiliado con modelos de la física. Wundt se opondrá a la clasificación categorial en clases independientes de la época de la antigüedad, él mide la manera de ser de los sujetos por la funcionalidad de la fuerza de la *reactividad afectiva* y la velocidad del *cambio de los sentimientos*, permitiendo combinaciones múltiples a partir de cuatro temperamentos. Por otra parte, Kretchmer, con recursos estadísticos y mediciones psicodiagnósticas, basado en la observación de la constitución física y morfológica elabora una biotipología en la que establece tres tipos morfológicos: el leptosómico (alto y delgado), el pícnico (pequeño y ancho), y el atlético que se asocian con tres temperamentos, esquizotímico, ciclotímico y baricinético (Doron y Parot 1998).

Por otra parte la caracterología de Heimans, Wiersma y Le Senne distinguen ocho tipos de caracteres de los sujetos: colérico, apasionado, nervioso, sentimental, sanguíneo, flemático, amorfo y apático (Martínez y Cortéz 1998). Desde otra perspectiva Spranger señala que hay seis tipos de hombres que corresponden a seis áreas de la cultura: teórico, económico, **estético**, social, político y religioso.

Una forma de definir el carácter actualmente es la que dice que es la manera normal de reaccionar de alguien. Tanto en Estados Unidos como en Francia se utiliza el término conducta que

¹⁶ Bartra señala que la teoría humoral influye en los estudios de los procesos mentales de nuestros días. El mismo Bartra señala el proceso en el que los textos antiguos son tomados como metáfora de algunas situaciones mentales. El autor apunta que entendiendo la metáfora entenderemos algunos aspectos del funcionamiento de la mente (Bartra: 2001).

es parecido al de carácter. En 1929 Janet pensaba que la conducta era el conjunto de movimientos, acciones y palabras que son perceptibles en el exterior del sujeto, aunque para el autor existe otra dimensión de la conducta que es la del interior del sujeto, la de la conciencia y los sentimientos. Así explicaba la evolución de la conducta como un tránsito de las conductas corporales a las conductas sociales, en donde el mediador es el pensamiento. Para el autor la creencia, el amor, el lenguaje son operaciones psicológicas mediante las cuales construimos nuestra personalidad en relación con el otro (Doron y Parot 1998: 120—121).

Por su parte Hurteaur define el comportamiento como "la unidad estable e individualizada de conjuntos de conductas" (Doron y Parot 1998: 430). Para el autor las conductas son parte de la personalidad. Vargas, por otra parte, dice que la personalidad es una "organización integrada por todas las características cognoscitivas, *afectivas*, volitivas de un individuo tal como se manifiesta a diferencia de otros" (Vargas 1998: 54).

Actualmente existen más de cincuenta definiciones de la personalidad. Casi todas las definiciones sobre la personalidad comparten su composición de elementos tanto biológicos como psicológicos, que se configuran de manera particular en cada sujeto y que se manifiestan en su conducta o comportamiento habitual (Martínez y Cortéz 1998). Desde luego no se ha logrado ningún consenso Tampoco existe consenso sobre los trastornos de la personalidad¹⁷.

Si bien es cierto que nuestra manera de ser dice algo sobre nuestro carácter y sobre nuestra manera de reaccionar, también es verdad que dice algo sobre nuestra afectividad. Esta preocupación se puede observar en el breve recorrido que hemos hecho. El sentido común juzga a los sujetos y los clasifica, por ejemplo, en los que tienen la sangre liviana y los desalmados, en ambos juicios hay una clasificación y valoración de la dimensión afectiva que un sujeto despierta en otro. Los caracteres de tipo moral de Teosfaro de Ereso, los temperamentos colérico y melancólico de Hipócrates, los temperamentos resultado de la fuerza de la reactividad afectiva y la velocidad del

¹⁷ Es interesante señalar que sobre los trastornos de personalidad tampoco existe un consenso, sin embargo la psiquiatría norteamericana ha generado una clasificación que parece estar adquiriendo mayor influencia. En esta clasificación se incluyen, entre otros, los siguientes estilos de personalidad: paranoide, esquizoide, esquizotípico, antisocial, límite, histriónico, narcisista, pasivo, auto—destrutivo, depresivo, sádico, etc. (American Psychiatric Association 2000)

cambio de los sentimientos de Wundt nos permiten pensar que casi todas las clasificaciones tanto las filosóficas como las sociológicas y psicológicas tienen implícita una dosis de afectos, sentimientos, pasiones y emociones para poder hacer las descripciones de la personalidad de los sujetos. Cabe señalar que además estos sistemas clasificatorios son resultado de normas y reglas, estos ordenamientos también tienen que ver con los pares conceptuales a los que antes hemos hecho alusión, el de lo constitutivo—transmisivo y el de lo expresivo—descriptivo de las emociones, pasiones, afectos y sentimientos.

De lo hasta ahora visto podemos deducir que los estudios sobre los sujetos y la subjetividad son complejos no sólo porque cada disciplina ha clasificado y descrito un sujeto con parámetros diferentes, sino porque la descripción nos remite a los otros aspectos (expresión, constitución y transmisión) de lo emotivo que caracteriza a los sujetos. Desde hace dos mil años tenemos ejemplos de cómo se ha intentado dar cuenta de la personalidad. Podemos apreciar que desde entonces y a la fecha, en estas clasificaciones hay una imposibilidad de explicar y entender de forma aislada el comportamiento. Los sistemas clasificatorios de las formas de ser del sujeto también nos llevan a problemáticas como la de la identidad y la alteridad.

Podemos concluir que tomar de manera azarosa las definiciones que encontramos sobre conceptos como el de la personalidad y carácter hemos visto que estos conceptos comparten una naturaleza polisémica. La personalidad es un campo de discusión en el que no hay consenso. En ese sentido, más que definir la personalidad, lo que me interesa hacer notar es que en los intentos por definirla, lo que podemos encontrar son sistemas clasificatorios. En estos sistemas denominatorios sea mediante las expresiones metafóricas que el sentido común comparte en la actualidad, sea desde los estudios realizados por diversas disciplinas, aparecen como constantes las siguientes características:

- 1.— Todas son diversas formas de clasificación.
- 2.— Tales clasificaciones están cruzadas por juicios valorativos y morales.
- 3.— En ellas están presentes los pares conceptuales (expresión—descripción/constitución—transmisión) para analizar los procesos y el nivel fenoménico de lo emocional.

Podemos preguntarnos ¿por qué encontramos útiles estas clasificaciones? Las clasificaciones sobre las distintas maneras de ser nos muestran como una constante la necesidad de racionalizar por medio de las formas de ser de las personas a las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos, nos muestran los resultados de lo normativo y nos reiteran lo moral, nos permiten subrayar la identidad o la diferencia con los otros y señalar lo que debe estar en el ámbito de la naturaleza y lo que debe estar en el de la cultura.

También es pertinente el cuestionarnos qué es lo que antecede a estas clasificaciones de las maneras de ser de los sujetos. Consideramos que son las normas. Un ejemplo de la importancia de las normas apropiadas que marcan la identidad y la diferencia de los hombres con respecto a la naturaleza o a la cultura por medio de los sentimientos son las obras de ciertos filósofos y pensadores importantes en la historia de occidente, uno de ellos es Montaigne, quien por 1570 propone que el hombre debe vivir eliminando la ambición y el egoísmo conforme a las pautas de la naturaleza. Naturalista y existencialista percibe al yo como algo inestable que está sometido a los propios estados de humor y de ánimo del sujeto. A diferencia del fanatismo religioso de su época, donde el miedo a la culpa y el castigo al cuerpo son ideas dominantes, para él el yo no se afana por dominar al cuerpo sino por llevarse bien con él. Para Montaigne el pensamiento es resultado de su experiencia particular (Bürger y Bürger 2001: 34—41). En oposición a esta postura, para Descartes, el llamado padre de la filosofía moderna, la razón tiene su lugar en el yo individual. El yo del hombre, para convertirse en sujeto de saber certero, tiene que olvidarse de todo aquello que ha aprendido, para ser cognoscente tiene que dominarse a sí mismo para poder convertir a la naturaleza objeto de su manipulación. Debe renunciar a los sentimientos que tiene con la naturaleza. Para Descartes, los sentimientos están en la naturaleza del hombre. A Descartes no le interesa la represión de las pasiones sino su control. Con Montaigne y Descartes, el sujeto de la modernidad aparece entre la tensión de la especificidad individual y su opuesto la universalidad (Bürger y Bürger 2001: 40—41).

En la época de la Ilustración caracterizada por su interés de reorganizar a la sociedad con base en principios racionales, la razón que se desarrolla por la experiencia, por medio del conocimiento de la naturaleza y el dominio de la misma, eran la tarea del hombre, también la

búsqueda de lo que es el yo constituye una especie de soporte de esa era. La autorreflexión es el fundamento de la subjetividad moderna según lo muestran tanto Descartes como Montaigne. Por otra parte Voltaire descentra la autocontemplación y pone la atención en descubrir al mundo, al quitar la atención hacia el propio sujeto, libera al hombre de la sensación de la culpa y ve en la felicidad la meta de su acción. Así la época de la Ilustración representada por estos autores es contradictoria. "Esta sería entonces simultáneamente la liberación de la acción configuradora del mundo mediante el sujeto racional y la producción de desconocimiento sobre sí mismo" (Bürger y Bürger 2001: 87—91)

Podemos pensar que la Ilustración en el siglo XVIII es la era de la pregunta por lo que hace al ser. En este proceso aparece como una constante la disyuntiva con respecto al peso que se le da a la razón y a los sentimientos. El sentimiento no sólo es el órgano de valoración de las obras de arte, como señalan los Bürger (2001: 95), está presente en la reflexión de los pensadores que se puede apreciar en la expresión de sus ideas tocadas por su moral. Parte de lo que hace al ser es esta normatividad moral.

En Diderot también encontramos que la moral es un componente importante reflejado en su pensamiento. El autor quien es un crítico de la sociedad de su tiempo asegura que ésta es una víctima de la hipocresía. A Diderot le interesan los cambios que atañen al bien común y a él mismo le interesa llevar una buena vida. En la idea de lo bueno están inmersos tanto el proceso de razonamiento como el de los sentimientos. Aunque para él todo conocimiento está fundado en sensaciones. Con Diderot también se puede ver que la moral es un elemento que toma gran relevancia en lo que es el yo, en lo que es el sujeto. El autor, en oposición a Descartes, entiende al Yo como unidad corpórea espiritual, pero además incluye una dimensión moral, para él, el pensamiento expresado en la escritura del sujeto es el yo. El sujeto vive a través de referencias reales o imaginarias a otros (Bürger y Bürger 2001: 97—101).

Esta contradicción característica de la época de la Ilustración que ven los Bürger, entre el conocimiento de la razón del sujeto que implica el desconocimiento de lo que siente, puede darnos elementos para pensar que en una misma época existen diferentes tipos y modos clasificatorios de la

manera de ser de los hombres y también nos señala diversas formas de constituciones de sujetos, por lo que podemos pensar como una consecuencia inmediata que existen diversas formas de clasificar y valorar sus comportamientos así como de identificarlos o diferenciarlos de la naturaleza o de la cultura.

Gracias al estudio de la correspondencia de mujeres de la modernidad se ha podido obtener una percepción sobre la forma de ser de las mismas en esa época, podemos apreciar una diferencia acentuada entre la constitución de los sujetos hombres y la de los sujetos mujeres que es pautada por diversos criterios morales particulares de la época. En el sujeto mujer es donde se puede reflexionar de manera contundente la dicotomía razón sentimiento, los hombres son guiados por la razón mientras que a través de esta moral, las mujeres son guiadas por los sentimientos. Los Bürger han demostrado, por medio de cartas, que escribieron estas mujeres de la modernidad, que en el sujeto femenino existe una indeterminación de sí mismas en oposición al sujeto masculino. Existe un empobrecimiento de la vida interior de las mujeres. El dolor en la mujer es percibido como único signo posible de su existencia, son mujeres que piensan con el corazón, para quienes la vida anímica se contrae al punto único de la moralidad¹⁸.

En Rousseau también encontramos un imperativo moral centrado en el razonamiento de lo que siente, hay sentimientos buenos y malos que están en el ámbito de la naturaleza o de la cultura, y el hombre debe aspirar al buen comportamiento que es donde se expresan los buenos sentimientos. La cultura, la ciencia y las artes han corrompido al hombre natural, puro y bondadoso, la maldad es producto de la cultura. Para él, el yo de la modernidad es un yo escindido y contradictorio. El individuo aspira a una especie de universalidad, la de seguir siendo, dentro de una civilización corrupta, un hombre natural (Bürger y Bürger 2001: 143). El yo individualizado que se sabe especial es a la vez un yo que *siente miedo*. Ser diferente implica un sentimiento de

¹⁸ En este punto es interesante explorar la premisa de que las mujeres son constituidas como sujetos de manera diferente a los hombres, un ejemplo, si no es que un eje importante para esta reflexión, puede ser que ellas son del dominio de lo privado en oposición a los hombres que son por excelencia públicos. Cabe señalar que en la era victoriana Freud al hablar de la constitución del sujeto, se refiere en muchos aspectos a la constitución de los hombres, señala que la mujer debe tener un trato particular, indudablemente sus juicios estaban basados en un tipo de imperativos morales como se puede apreciar en su trabajo *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, vol. VIII: 1905).

orgullo que lo pone en peligro.

Rousseau, aun cuando no se interesa por el miedo del hombre, sino por su propio miedo, necesita una teoría del desarrollo de la humanidad. Piensa que es el amor a sí mismo la fuerza motriz de la acción humana. Critica a la civilización y dice que el hombre natural se ha quedado en un peldaño de la civilización que es el estado del amor a sí mismo y que no ha avanzado al amor propio. El amor a sí mismo es la fuerza motriz y busca la autoconservación y la **felicidad**. La convivencia social convierte el amor a sí mismo en amor propio en un proceso de comparación con los otros, todo lo que no es yo se convierte en odiado. Así las actitudes naturales del *amor propio* son la *envidia* y el *odio* a los demás (Bürger y Bürger 2001: 148). Encontramos en Rousseau juicios valorativos donde da a la naturaleza del hombre el estatus del bien y a la cultura de la que forma parte el de mal.

A diferencia de Rousseau, Baudelaire desea provocar en el lector de su prosa una indignación por su amoralidad. La ambivalencia que señala Rousseau no le causa conflicto, al contrario, la acepta de manera placentera y reaparece la concepción pesimista del hombre que es característica de los moralistas del siglo XVII. Lo que se puede apreciar en las autobiografías de estos dos autores, así como en las cartas que escribieron las mujeres de la modernidad, son reflejos de distintos universos de afectos, sentimientos, pasiones y emociones diferentes en una misma época así como de una diversidad de valores morales, por lo que la moral no es homogénea en una misma época.

El concepto de naturaleza en la época de la Ilustración es un ejemplo de polisemia, diversidad y ambivalencia que podemos encontrar en las formas de clasificar, así como designa un estado originario cargado de juicios valorativos negativos, a la vez es tratado como un ideal.

El *ennui* es probablemente otro concepto que ejemplifica una carga moral pero nos dota de elementos para mostrar esta diversidad de afectos, emociones, sentimientos y pasiones y su ubicación, su valoración en una misma época. El *ennui* es definido como un tedio vital que paraliza toda la actividad, es propiciado porque él yo no es capaz de salir de sí, es decir, no se es capaz de

vivir con y para los otros. Nuevamente se valora el comportamiento de los sujetos. Flaubert dice que el *ennui* moderno surge en una sociedad en la que los individuos sólo tienen un entramado de necesidades cambiantes con los medios de satisfacción, y ya no están conectados entre sí por la religión, la fe, la identidad grupal. El sujeto moderno padece por su egoísmo, es incapaz de amar, de vivir para los otros. Cuando el yo deja de ser el origen y centro de su acción desaparece el padecimiento por el *ennui* (Bürger y Bürger 2001: 204—206). En el *ennui*, situación del sujeto moderno por antonomasia, en el cual éste se niega a establecer vínculos con el exterior, el yo se encuentra libre de toda relación, está en una especie de vacío. Si el yo logra negarse entonces no está más excluido (Bürger y Bürger 2001: 212).

Podríamos pensar que estas constelaciones de afectos, de un estado anímico se encuentran presentes en las obras de la modernidad porque pueden ser resultado de un fantasma apocalíptico de época, probablemente el *ennui* es el resultado de lo que moralmente es aprobado o reprochable en la sociedad. Lo normativo marca la forma adecuada de estar, no sólo de ser, no se puede caer en la locura, la salud sería el resultado, entre otras cosas, de manejar de manera correcta las emociones. Existe un temor de esta incapacidad de controlar lo emotivo y llegar a la locura.

Hasta este momento podemos advertir, gracias a estos diversos tipos de clasificaciones, de la manera de ser de los sujetos que una recurrencia, al menos desde el siglo XVI, es que las emociones, sentimientos y pasiones que experimentan y expresan los sujetos pasa por un cernidor moral que las califica y las reglamenta, también permanece una tensión con respecto al lugar que ocupan las emociones, las pasiones, los afectos y los sentimientos que son ubicados en el lado de la naturaleza o de la cultura.

La importancia de los afectos o sentimientos para la explicación de la forma de ser de los sujetos en la sociedad también es ejemplificado por Horkheimer y Adorno. Para ellos la identidad del sujeto se constituye en el tránsito de la naturaleza a la cultura. Los autores proponen que el miedo que inquieta a los hombres del presente se explica porque se encuentra en el hombre del pasado, en ambos es un miedo a lo idéntico, a lo diferente que finalmente puede resumirse en un miedo a la muerte. El objeto del miedo es ambivalente. *La pérdida de sí mismo que atemoriza al yo*

es a la vez cifra de una fortuna indescriptible. Pues para convertirse en sí mismo tiene el yo que renunciar a lo inmediato de una existencia natural que pervive en él como una oscura seducción (Bürger y Bürger 2001: 18). El temor, el espanto, el miedo a la naturaleza, a lo diferente implica la renuncia a sí mismo, la separación de la naturaleza le permite una identificación con él mismo que le provoca temor y al mismo tiempo esperanza de fortuna (Bürger y Bürger 2001: 19). Así el estado natural del hombre no es el *miedo*, éste sólo surge en la cultura.

En conclusión las tipologías que describen la forma de ser de los sujetos de la antigüedad y las que con metáforas usamos en la actualidad, las que compartimos comúnmente con los demás mantienen un rasgo: estas perspectivas comparten la preocupación por describir y clasificar las maneras de ser de los sujetos, los comportamientos permitidos y regulados por cada cultura. Las formas de clasificación del sujeto se han centrado en el comportamiento en donde la razón, las emociones, pasiones, sentimientos y afectos han estado presentes. Las clasificaciones nos permiten ver los diversos tipos de formas de comportamiento de los sujetos que deben ser las adecuadas para alcanzar la felicidad.

Algo del sentido común es que la personalidad refleja nuestro carácter, pero también dice sobre nuestra manera de pensar, de reaccionar. El sentido común juzga a los sujetos y los clasifica mediante parámetros donde los procesos de pensamiento y las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos están presentes. La teoría de los humores, la de los temperamentos, la de la fuerza de la reactividad afectiva y la velocidad del cambio de los sentimientos son tan sólo ejemplos que permiten ver que las clasificaciones tanto filosóficas como sociológicas y psicológicas requieren de elementos del ámbito de la naturaleza y de la cultura, del pensamiento y los sentimientos. Las clasificaciones tocan los dos pares conceptuales que hemos señalado, el de la expresión—descripción y de la constitución—transmisión de emociones, pasiones, sentimientos y afectos.

La personalidad y el carácter, como muchos otros conceptos, son especies de campos de discusión en los que no hay consensos. En ese sentido, más que definirlos, deseo señalar que en los intentos por definirlos aparece como una constante la dimensión afectiva. Una recurrencia que se

puede apreciar en el breve recorrido de los estudios sobre el sujeto, es el debate entre los escritores, desde la Ilustración hasta la modernidad, respecto del lugar que ocupan las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en la naturaleza o la cultura. Sugiero que una recurrencia, al menos desde el siglo XVI, es la crítica moralista de la dimensión afectiva de los sujetos, en esta crítica permanece la discusión del lugar que tiene la dimensión afectiva en la naturaleza del hombre y en la cultura.

Hemos podido advertir que tanto las definiciones sobre la personalidad como las diversas maneras en las que los autores de la modernidad ven al sujeto reflejan diversos sistemas clasificatorios. Universos con amplia gama de formas que son juzgadas, por quienes dan cuenta de ellas, de apropiadas e inapropiadas en las que se manifiestan las emociones, los sentimientos, los afectos y las pasiones. Estos sistemas además nos iluminan para ver una necesidad de mostrar de manera racional las reglas, las normas del comportamiento, de lo que debemos o no expresar y de los momentos y lugares para hacerlo.

Esta diversidad de formas de valorar los comportamientos en una misma época dejan entrever que existen normas morales que no necesariamente son las mismas en todos los sujetos de la cultura de la que forman parte. Probablemente lo que muestran los escritores de la modernidad es lo específicamente humano: la diversidad de composiciones subjetivas y de personalidades que existen en una sociedad y en una época.

3.1. La expresión social de lo afectivo

En los estudios sobre la historia de la subjetividad, en la filosofía y la sociología, se ha partido de sujetos psíquicamente ya constituidos, las preocupaciones que atienden estas disciplinas tienen que ver con la descripción de las formas de ser. Para nosotros resulta fructífero centrar la importancia de emociones, pasiones, sentimientos y afectos no sólo en la descripción y en la expresión de las mismas, también es necesario ver el papel que tienen en la constitución de los sujetos sociales. Los ejemplos que anteceden corroboran que se han centrado en registrar y explicar por qué se suscitan las expresiones de ciertas emociones en los hombres. Sin embargo, gracias a esos estudios, en los que se aprecian expresiones de emociones, pasiones, sentimientos y afectos, podemos ver ciertas recurrencias de comportamientos que nos señalan puntos de interacción entre el sujeto individual y la expresión en lo social, es decir, en su comportamiento. Las preguntas que pueden hacerse a la luz del análisis de estos autores procedentes de diversas sociedades son: ¿por qué existen diversos tipos de modos de ser?, ¿es plausible decir que la dimensión afectiva es diferente dependiendo de la época?, ¿cuál es el papel de lo normativo en la constitución del sujeto y de su afectividad?, finalmente y no menos importante para nuestro trabajo ¿cómo lo normativo social deviene en deseable?

Norbert Elias preocupado por construir teorías generales sobre lo que él denomina estructuras emotivas ya ha contestado preguntas similares que retomaremos a continuación. El autor señala que muchas teorías sociológicas, filosóficas y económicas han tomado como modelo al hombre en su auto experiencia asumiendo una marcada línea de separación entre el interior humano y el mundo exterior. Para el autor esto explica la persistencia en las sociedades europeas de la imagen del hombre, de su "yo" encerrado en él mismo y separado de los demás (1977, 1994: 36—7). Elias apunta que existe un avance civilizatorio que da origen a esta concepción de autoexperiencia de los seres humanos que consiste en la contención más firme, más universal y más regular de los afectos, el autor señala:

característica de este avance de civilización, son las autocoacciones fortalecidas que impiden a todos los impulsos espontáneos expresarse de modo directo en acciones,

sin la interposición de aparatos de control; y lo aislado son los impulsos pasionales y afectivos de los hombres, contenidos, refrenados y sin posibilidad de acceso a los aparatos motores. Estos impulsos se aparecen a la autoexperiencia como lo que está oculto ante todo lo demás y, a menudo como el yo auténtico, como el núcleo de la individualidad (Elias 1994: 42).

Al preocuparse por la injerencia de los individuos con respecto a la sociedad, el autor opuesto a la concepción de hombre aislado propone ver al ser humano como una personalidad abierta que nunca tiene una autonomía total y que a lo largo de su vida depende de otros seres humanos. Señala que el entramado que se forma entre ellos y la interdependencia que los vincula mutuamente son el núcleo de lo que él denomina *composición*. Así los seres humanos sólo se manifiestan como pluralidades, como composiciones¹⁹.

Norbert Elias a lo largo de su obra estudia el proceso civilizatorio, traza por medio del análisis histórico de manuales de comportamiento y de obras de arte un proceso de transformación en el actuar de los individuos que responde a pautas imperantes en la sociedad. Con ejemplos de la regulación de hábitos de higiene y posturas apropiadas en la mesa muestra líneas de evolución que "pueden denominarse avances de los grados de tolerancia en lo relativo al pudor o de los límites de la vergüenza" (ibid: 145—6).

El autor señala que las convicciones racionales, en este caso particular, las razones higiénicas, no son el motor de la civilización, con el uso del tenedor y el cuchillo, los cubiertos como utensilios de mesa. El sentido emocional de la forma adecuada de manejar el cuchillo se muestra a través de la regla de su uso, la cual manda que nunca apunte hacia alguna persona porque eso parecería un ataque, eso sería desagradable. Elias afirma que lo desagradable evoca en el fondo la amenaza de muerte. El cuchillo encarna el cambio en los impulsos y deseos, el cambio en el espíritu social. Con ese uso se materializan las situaciones sociales que muestran las leyes

¹⁹ El autor propone que hay composiciones mayores que llamamos sociedades y que al igual que las otras composiciones cambian. Elias se afana por explicar los cambios, indaga respecto al proceso de construcción del Estado que es composición constituida por muchas pequeñas unidades sociales en libre recurrencia. Muestra cómo cambia esta composición y por qué lo hace. Deduce también cómo la composición se convierte en otra con el paso de los siglos, y señala el cómo cambian las estructuras de personalidad de los seres humanos en el curso de la transformación de las composiciones (1994:45).

estructurales de la sociedad. El cuchillo es un elemento peligroso en un sentido racional pero esta peligrosidad está rodeada de emociones (ibid: 165). El autor señala:

La sociedad que en ese tiempo comienza a limitar cada vez más las amenazas reales entre los hombres y en consecuencia a conformar de modo distinto la afectividad de los individuos, también rodea cada vez más de una cerca aislante los símbolos, los gestos y los instrumentos amenazadores (ibid: 166).

Sobre el tenedor el autor señala que el uso civilizado del instrumento tiene que ver menos con una explicación racional que con un sentimiento de desagrado que implica el tomar la comida con las manos, este sentimiento se ha construido lentamente en la sociedad. Él señala al respecto:

Ciertas formas de comportamiento quedan prohibidas, no porque sean insanas, sino porque producen una imagen desagradable y conducen a asociaciones también desagradables. A través de una multiplicidad de instancias e instituciones, los círculos que sirven de modelo difunden entre otros más amplios de modo paulatino la idea de que ofrecer estos espectáculos y provocar estas asociaciones produce vergüenza. Una vez que se ha despertado este sentimiento y se ha consolidado por medio de ciertos rituales, como el ritual del tenedor, sigue produciéndose de modo autónomo en tanto y en cuanto la estructura de las relaciones humanas no se transforme de modo fundamental. Cada generación adulta para la que esta pauta de comportamiento se ha hecho perfectamente natural, presiona a sus hijos, con mayor o menor intensidad, a dominarse en función de dicha pauta y a reprimir impulsos y sus inclinaciones. Cuando un niño quiere coger con los dedos algo pegajoso, húmedo y grasiento se dice «no debes hacerlo; eso no se hace». Y el desagrado que los adultos consiguen provocar en relación con este comportamiento acaba imponiéndose por la fuerza de la costumbre, sin que nadie pueda eliminarlo después [...] Posteriormente será cada vez más un automatismo interno la impronta que deja la sociedad en el fuero interno del individuo, el super—yo, el que prohíbe al individuo comer con algo que no sea el tenedor (ibid: 169—70).

Elias niega la posibilidad de la existencia de un sujeto universal que en términos de su afectividad no ha evolucionado, de hecho sostiene que hay un proceso civilizatorio y evolutivo en el manejo de las emociones, los textos le permiten mostrar el proceso de evolución por medio de una regulación más estricta de los impulsos naturales que marcan la diferencia social y el prestigio. Narra cómo los reyes o grandes señores franceses en el siglo XVII recibían a los inferiores al levantarse, al acostarse o al bañarse sin importar el mostrarles sus cuerpos desnudos. En esa época

había personas frente a las cuales se debía sentir vergüenza al desnudarse, para el autor este sentimiento constituye una función social que en consecuencia modela la estructura social. Hoy debido a que somos socialmente iguales el desnudarse en público es una falta generalizada, tales prácticas serían impensables por los sentimientos avanzados de pudor y de vergüenza que se han construido a lo largo de los siglos.

El papel de la moral en la constitución del sujeto y de su afectividad es de regulación.

La moral y las formas de razonamiento que dan cuenta del por qué se deben de comportar de cierta forma los sujetos son tan sólo mecanismos que tienen el papel de modelar el comportamiento. El autor señala que:

Mucho de lo que nosotros llamamos «moral» o «razones morales» como medio de condicionamiento de los niños en una cierta pauta social, tiene la misma función que la «higiene» y las «razones higiénicas»: la modelación de los individuos por estos mecanismos trata de convertir el comportamiento socialmente deseado, en un automatismo, en una autoacción, para hacerlo aparecer como un comportamiento deseado en la conciencia del individuo, como algo que tiene su origen en un impulso propio, en pro de su propia salud o de su dignidad humana (ibid: 191).

Hasta cierto punto es plausible decir que la constitución del sujeto y las emociones, sentimientos, emociones y pasiones son diferentes dependiendo de la época. Elias sostiene que en una misma época hay diversos tipos de modulaciones de los sentimientos y que el factor importante que marca tal diferencia es la estructura social, es decir, son las clases sociales. El esquema de la dominación emotiva es diferente en la sociedad burguesa industrial que en la aristocrática cortesana. Hay distintos esquemas de dominación de las emociones (ibid: 193).

Para Elias las restricciones emotivas se acentúan en la medida en que las clases altas se hacen dependientes. El fenómeno de esta dependencia explica que tanto las formas de comportamiento como los medios de civilización expresan una cierta coacción y exigen la renuncia y al mismo tiempo constituyen una arma social y un medio de diferenciación con respecto a los individuos que pertenecen a las clases inferiores (ibid: 192). En la fase cortesano—aristocrática, la represión de las emociones se imponía por medio de la consideración y el respeto que se debía tener a los demás, especialmente a los que eran de rango superior. En la fase siguiente la renuncia a la

satisfacción de los impulsos, la regulación de las emociones y la represión, no tiene mucho que ver con las personas: son las coacciones del entramado social, de la división del trabajo y de la competencia (ibid: 192). Un ejemplo de ello es el lugar que en las distintas épocas ocupa la mujer con respecto al hombre, en la medida en que hay una equiparación social entre los sexos se refleja un cambio en la estructura de la sociedad, el autor señala:

El matrimonio en la sociedad cortesano—absolutista en los siglos XVII y XVIII se caracteriza especialmente por el hecho de que dada la estructura de esta sociedad, por primera vez queda quebrantada de modo absoluto la dominación del hombre sobre la mujer. La fuerza social de la mujer es aquí aproximadamente la misma que la del hombre; las mujeres determinan en gran medida la opinión pública y sí, hasta ahora, la sociedad únicamente aceptaba como legítimas las relaciones extramatrimoniales del hombre al tiempo que consideraba más o menos condenables las del «sexo débil», a partir de ahora, y coherente con la transformación de las relaciones sociales de fuerza entre los sexos, también las relaciones extramatrimoniales de la mujer, dentro de cierto límite, se consideran como socialmente legítimas (Elias 1994: 223).

Posteriormente y debido a las ideas dominantes de la sociedad burguesa del siglo XIX esta manera de regular la sexualidad y el matrimonio es condenada y la posición social del marido vuelve a ser la más fuerte. Las relaciones extramaritales de los hombres son más toleradas pero quedan excluidas de la vida oficial y restringidas al ámbito de lo secreto (Elias 1994: 225).

Para Elias es el código social de comportamiento el que impone la forma de ser a los sujetos, el movimiento civilizatorio tiene consecuencias complejas, una muy importante es la diferenciación entre los ámbitos público y privado, que está regulada por las pautas de comportamiento que acompañan la transformación de la condición psíquica del ser humano. Esto se logra debido a que las prohibiciones se inculcan en el sujeto como autocoacciones interiorizadas, de tal manera que el código social de comportamiento es un elemento esencial de lo individual. Este elemento que Freud nombra «super yo», al igual que el entramado psíquico y yo individual, cambia y que tal cambio corresponde con el código de comportamiento social y con la estructura de la propia sociedad (Elias 1994: 229). El cambio histórico no está planeado racionalmente, se explica por el orden de interdependencia entre los hombres, este orden de interdependencia se encuentra en el fundamento social. Elias afirma:

Los planes y las acciones, los movimientos emocionales o racionales de los hombres aislados se entrecruzan de modo continuo en relaciones de amistad y enemistad. Esta interrelación fundamental de los planes y acciones de los hombres aislados puede ocasionar cambios y configuraciones que nadie ha planeado o creado. [...] Este orden de interdependencia es el que determina la marcha del cambio histórico, es el que se encuentra en el fundamento del proceso civilizatorio (ibid: 450).

La transformación, los cambios de las formas en las que los hombres están acostumbrados a vivir, modela el aparato psíquico debido a la diferenciación progresiva de las funciones sociales consecuencia de la competencia social. Cuanto más se diferencian las funciones sociales mayor es la dependencia social que se requiere para realizar funciones muy simples, el autor apunta:

Es preciso ajustar el comportamiento de un número creciente de individuos; hay que organizar mejor y más rígidamente la red de acciones de modo que la acción individual llegue a cumplir su función social. El individuo se ve obligado a organizar su comportamiento de modo cada vez más diferenciado, más regular y más estable. Ya se ha señalado que no se trata solamente de una regulación consciente. Precisamente lo característico de esta transformación del aparato psíquico en el proceso civilizatorio es que desde pequeños se va inculcando a los individuos esta regulación cada vez más diferenciada y estable del comportamiento, como si fuera algo automático de la que no pueden liberarse aunque lo quieran conscientemente. La red de las acciones se hace tan complicada y extensa y la tensión que supone ese comportamiento «correcto» en el interior de cada cual alcanza tal intensidad que junto a los autocontroles conscientes que se consolidan en el individuo, aparece también un aparato de autocontrol automático y ciego que, por medio de una barrera de miedos, trata de evitar las infracciones del comportamiento socialmente aceptado pero que, precisamente por funcionar de ese modo mecánico y ciego, suele provocar infracciones contra la realidad social de modo indirecto. Pero, ya sea consciente o inconscientemente, la orientación de esta transformación del comportamiento en el sentido de una regulación cada vez más diferenciada del conjunto del aparato psíquico, está determinada por la orientación de la diferenciación social, por la progresiva división de funciones y la ampliación de las cadenas de interdependencias en las que está imbricado directa o indirectamente todo movimiento, y por tanto toda manifestación del hombre aislado (ibid: 452).

Para el autor, en la sociedad guerrera, si el sujeto disponía del poder y la fuerza necesarios ejercía la violencia, por ello considera que era dominado por las pasiones. En épocas posteriores en la medida que depende de más personas está más limitado para satisfacer sus impulsos, la vida

encierra menos peligros pero proporciona menos alegrías en lo relativo a la obtención inmediata del placer. Elias señala que en la sociedad actual los hombres buscan esa satisfacción en la lectura de novelas, en la creación de cuadros y como espectadores al ver películas (ibid: 458).

El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre los individuos. Las coacciones pacíficas que ejercen sobre él sus relaciones con los demás van incrustándose en su personalidad. Se consolida un aparato de costumbre peculiar, un «super—yo» específico, que pretende regular, reformar o reprimir continuamente sus afectos de acuerdo con la estructura social (Elias 1994: 459).

El autor afirma que aunque las presiones que la sociedad ejerce sobre los individuos producen perturbaciones en el comportamiento de la vida instintiva individual, los sujetos finalmente se adaptan. Así aunque hay diferencias de la regulación afectiva, la transformación que se da en el proceso civilizatorio es y será el mismo:

La transformación impulsa siempre a una autovigilancia más o menos automática, a la subordinación de los impulsos momentáneos bajo una previsión a largo plazo para la constitución de un «super yo» más diferenciado y más sólido. Y, visto en líneas generales, también es igual el modo en que se difunde esa necesidad de supeditar los afectos momentáneos a objetivos a largo plazo: en todas partes comienzan aceptándolas las cúspides de las clases dominantes y luego se extiende a las restantes clases de la sociedad (Elias 1994: 464).

Elias sustenta la existencia de gradaciones y diferencias de comportamiento según la clase social, para el autor: "En términos generales, cabe decir que las clases inferiores dan rienda suelta más directamente a sus afectos e instintos y que su comportamiento está regulado de modo mucho menos estricto que el de las clases superiores " (ibid: 466). También señala que la sociedad occidental puede considerarse como una clase superior que difunde modos de comportamiento occidentales, civilizados. Esto no se explica por la voluntad sino por la red de interdependencias entre los hombres que se expande (ibid: 468).

Las sociedades ejemplificadas en el apartado anterior que al parecer reflejaban la importancia de ciertos afectos como el amor a sí mismo, el espanto y el miedo, la culpa, la envidia,

el tedio, el dolor son para Elias sentimientos o emociones útiles. Así más que pensar que existe un sentimiento, pasión, emoción o afecto que sea dominante en una época, el autor señala que hay sentimientos útiles en las fases evolutivas o civilizatorias.

El temor, en el momento actual, sirve como fuerza para mantener el comportamiento y tiene dos razones: una es la necesidad de mantener la posición superior de la clase dominante y más civilizada y otra es que el temor es resultado de la vigilancia de las clases más civilizadas sobre las menos. El temor es el que asegura la reproducción continua de los comportamientos diferenciadores y la regulación de los instintos de los individuos (ibid: 469).

La configuración de la orientación impulsiva y la de su orientación del yo y del super—yo de los individuos se modifican durante el proceso civilizatorio (ibid: 495). Como una consecuencia del proceso civilizatorio se presenta el ascenso progresivo de las sociedades. Esto pasa en todos los países de Occidente, es muy parecido en países no occidentales, las mismas leyes estructurales de especialización y la competencia, la interdependencia homogénea que iguala a la fuerza de todos los grupos y que aniquila los privilegios hereditarios subyacen a lo civilizatorio. Lo que difiere, según los países concretos y sus estructuras y situaciones, *son los rasgos característicos del comportamiento, el esquema de la regulación emotiva, la organización de los instintos y del «super—yo» que se impone definitivamente en cada nación* (Elias 1994: 518).

La regulación del comportamiento se hace a través de mandatos y prohibiciones. La estructura de los miedos es la respuesta psíquica a las coacciones que los hombres ejercen sobre los demás: *Los miedos constituyen una de las vías de union —y de las más importantes— a través de las cuales fluye la estructura de la sociedad sobre las funciones psíquica individuales* (Elias 1994: 527).

Todos los hombres poseen una capacidad de sentir emociones, pasiones, sentimientos o afectos. La posibilidad de sentir miedo o alegría son rasgos invariables de la naturaleza humana, pero la intensidad, el tipo y la estructura de los miedos no dependen de su naturaleza o de la naturaleza en la que viven, aparecen determinadas por la historia y la estructura de relaciones con los otros, con la sociedad, por ello se transforman con ella (Elias 1994: 528).

Ninguna sociedad puede subsistir sin canalizar los impulsos y las acciones individuales, sin una regulación muy concreta del comportamiento individual. Ninguna de estas regulaciones es posible sin que los seres humanos ejerzan coacciones recíprocas y cada una de estas coacciones se transforma en miedo de uno u otro tipo en el espíritu del hombre coaccionado (Elias 1994: 528—9).

Nuestra época no es el punto culminante de la civilización, Elias señala que se llegará el tiempo de un equilibrio duradero que es la felicidad, la congruencia entre el quehacer social y sus inclinaciones personales. En ese tiempo desaparecerá el super—yo, el código de comportamiento que inculca al individuo que le hace destacar su superioridad personal y hereditaria. Aunque sí habrá regulación, ésta será para conservar la diferenciación de las funciones sociales que dan como resultado el alto nivel de vida, las autoacciones serán limitadas a restricciones necesarias para que los hombres puedan vivir y trabajar y gozar sin trastornos ni temores (Elias 1996: 532)²⁰.

Finalmente en esta parte de la tesis hemos querido mostrar que tanto las definiciones sobre la personalidad, las diversas maneras en las que los autores de la modernidad ven al sujeto, así como el trabajo sobre el papel de lo emotivo en el proceso civilizatorio reflejan universos afectivos diferentes en la historia e incluso en una misma época, esto deja entrever que los valores morales no necesariamente son los mismos ni en los sujetos ni en la cultura de la que forman parte.

²⁰ Elias sostiene que hay una base instintiva universal que es socialmente modulada y sobre el psicoanálisis afirma que esta disciplina tiende a destacar al inconsciente, considerado como un ello ahistórico, como la parte fundamental de la estructura espiritual. Para Elias el psiquismo además de existir cambiará y evolucionará a lo largo de la historia y añade: *Durante la época de florecimiento de la sociedad caballeresco—cortesana [...] todavía no está desarrollado el aparato de autoacción, el «super—yo»* (ibid: 475). El autor sostiene que:

En esta elaboración teórica es donde suele parecer como si la orientación de los seres humanos por medio de los impulsos inconscientes tuviera forma y estructura propias, con independencia de la situación relacional del individuo concreto, con independencia también de la forma y estructura de las demás funciones de orientación de la organización espiritual y como si tuviera asimismo mayor importancia que éstas para la existencia humana. No se distingue entre la base instintiva, ruda y natural, que quizá no cambie mucho a lo largo de la historia de los hombres, y las estructuras y los canales cada vez más sólidos que orientan las energías psíquicas de cada individuo con los demás desde el primer día de su vida.

Sin embargo estas energías instintivas ya elaboradas que aparecen en todo ser humano vivo —pues en sus relaciones con los demás, el hombre nunca ha de habérselas con funciones psíquicas sin elaborar, a no ser que se trate de locos—, estas orientaciones y estructuras de los instintos socialmente determinadas son inseparables de las estructuras correspondientes del yo y del super—yo. La unas son tan esenciales como las otras para el comportamiento del ser humano y, a diferencia de lo que sostiene el psicoanálisis, son tan sociales e históricamente cambiantes como la estructura de las funciones del yo y del super—yo

Probablemente lo que muestran los escritores de la modernidad es lo específicamente humano: la diversidad de sujetos y de personalidades que existen en una sociedad y en una época. Por su parte Elias de forma clara señala la importancia de la relación entre el sujeto y la sociedad, al dar un lugar de central importancia a la normatividad de las emociones en el proceso civilizatorio marca la importancia del sujeto. Explica cómo es que los diferentes comportamientos corresponden a las diferentes normatividades que son resultado de las relaciones de interdependencia entre los hombres, que finalmente dependen de lo social.

Hemos podido apreciar que lo que antecede a estas clasificaciones de las maneras de ser de los sujetos son las normas²¹. Así con postulados tan distintos como el de la visión optimista de la Ilustración que centra su atención en el poder de la razón de los hombres para propiciar el cambio en la sociedad, como el de la fatalidad de que las emociones que sentimos de manera individual son determinadas por la normatividad social, finalmente, podemos decir que en su conjunto las clasificaciones que vimos desde el inicio de este apartado nos muestran la importancia de la interacción y la interrelación entre los ámbitos social e individual para el abordaje de emociones, pasiones, sentimientos y afectos. Cabe señalar que además estos sistemas clasificatorios también tienen que ver con los pares conceptuales (constitutivo—transmisivo/expresivo—descriptivo) que están en interacción constante y que en la realidad social son difíciles de separar.

También hemos podido ver que los diversos estudios sobre la forma de ser de los sujetos necesariamente hacen referencia a las emociones, sin embargo, como hemos señalado desde el principio de este trabajo, la interacción entre los pares conceptuales (constitutivo—transmisivo /expresivo—descriptivo) de lo afectivo propicia confusiones entre el dominio estructural y el dominio fenoménico; consideramos que ello ha sido tributario de la complejidad para su abordaje. La diversidad de formas de valorar los comportamientos en una misma época dejan entrever que existen normas morales que no necesariamente son las mismas en todos los sujetos de la cultura de

(Elias 1994: 495 subrayado mío).

²¹ El recorrido también nos permite reiterar que las clasificaciones tocan al menos uno de los tres ejes de análisis que se encuentran como constantes al abordar las emociones, me refiero al eje de lo normativo—moral. Los otros dos ejes son las oposiciones entre naturaleza—cultura, razón—emoción que aunque ya presentes aquí se desarrollarán más adelante en la segunda parte donde veremos la teoría antropológica.

la que forman parte. Probablemente lo que muestran los escritores de la modernidad es lo específicamente humano: la diversidad de composiciones subjetivas y de personalidades que existen en una sociedad, en una época y en una cultura.

Los diversos tipos de clasificaciones de la personalidad nos dejan ver a lo largo de la historia una gama de emociones, sentimientos, pasiones y afectos que expresan los sujetos; lo emotivo es cernido por un juicio moral que lo califica y lo reglamenta. Elías señala que el cambio histórico no es resultado de procesos racionales, el cambio histórico y cultural se explica por el orden de interdependencia entre los hombres que se encuentra en el fundamento social. El temor asegura la propagación de los comportamientos que hacen diferentes a los sujetos. El temor a la muerte, a ser dañado, regula los instintos.

En esta primera parte hemos visto desplegar la eficacia del ámbito normativo hacia el dominio de lo emocional. En la mayor parte de los casos revisados nos encontramos con una constante en las culturas: la de controlar, modular, regular, subordinar los instintos (es decir, la parte más natural y arcaica en los humanos) y los deseos de los sujetos particulares para que éstos puedan permanecer en la sociedad. Sin embargo en ninguno de los estudios que hemos revisado se intenta dar cuenta del proceso por el cual se logra la introyección, instauración, sublimación, interiorización —o cualquier otro verbo que utilicemos— para referirnos al proceso mediante el cual el sujeto ciñe o cede sus deseos.

A lo largo de esta primera parte pudimos percatarnos que tanto el sentido común como las distintas miradas disciplinarias reproducen y amplían una dicotomía entre lo subjetivo y lo social. En términos de la experiencia podríamos pensar que cualquier individuo puede distinguir entre ese ámbito que es cercano, familiar, conocido, etc. y aquel que es social. Por su parte, las disciplinas sociales —al construir sus objetos de estudio— con fines epistemológicos han debido enfatizar esta dicotomía y descartar otros objetos (como lo natural, lo individual y lo emotivo)²².

²² Las ciencias sociales renunciaron al conocimiento de lo emocional considerando que éste competía a las disciplinas del comportamiento, de la conducta. Éstas sin embargo se concentraron en el soma y se acercaron más a las disciplinas biológicas. En una época en que parecen estar agotándose los límites disciplinarios puede carecer de sentido ubicar el campo de lo emocional en alguna disciplina en particular. Sin embargo conviene recordar que el sentido común piensa a la

¿A esta altura del trabajo qué sabemos? Que el universo fenomenológico de los sentimientos, emociones, afectos y pasiones pertenece a una dimensión más de lo social que denominamos afectiva. Esta dimensión —como todas las dimensiones sociales— implica un dominio estructural y otro funcional o fenoménico; a contracorriente del sentido común y muchas disciplinas sociales que suelen pensar que lo emocional compete exclusivamente al sujeto, proponemos que la dimensión afectiva se despliega sobre ambos ámbitos. Uno de los objetivos de esta primera parte consiste en visibilizar este puente —este *continuum*— que existe en la realidad. Entre los múltiples aspectos que podemos encontrar en la realidad asociados a los procesos emotivos, en esta primera parte, decidimos seleccionar cuatro que ayudan a disolver tal dicotomía (constitución, transmisión, expresión y descripción), éstos se refieren a procesos emocionales que atraviesan por ambos ámbitos. Con fines analíticos propusimos dos pares conceptuales que intentan enfatizar la naturaleza social de lo emocional y que nos permiten explorar los dos polos de la dicotomía.

Antes de continuar, conviene hacer explícito que las reflexiones que nos han acompañado son resultado de autores pertenecientes a diversas sociedades y culturas de Occidente; a continuación deseamos recuperar otras miradas occidentales que registran la alteridad. En la próxima parte de este trabajo continuaremos el análisis solo que ahora nuestra mirada se desplazará hacia algunas obras clásicas de la antropología que fueron seleccionadas porque, además de su naturaleza emblemática para la disciplina, en ellas el campo de lo emotivo aparece entrelazado con sus argumentos principales. El gran mérito de estos antropólogos fue atreverse a registrar, describir e incluso explicar universos emocionales distintos a los propios, a pesar de no contar con una teoría sobre lo emocional (y por ello resultan inspiradores para nuestro trabajo). Completamos esta mirada con un clásico de la antropología de las emociones. Conviene advertir al lector que en la breve revisión de los estudios antropológicos encontraremos, además de la especificidad disciplinaria, semejanzas con las concepciones implícitas sobre lo emotivo de las otras disciplinas. Es probable que ello se deba a que nuestra disciplina comparte horizontes epistémicos similares a las de otras

antropología como aquella disciplina "intermedia" entre las sociales y las centradas en la conducta. Entre tales ámbitos se ha profundizado una brecha en la que suele ubicarse a la antropología.

disciplinas sociales.

SEGUNDA PARTE

LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA Y LAS EMOCIONES, PASIONES, SENTIMIENTOS Y AFECTOS.

4.—El lugar de lo afectivo en los estudios antropológicos

En México, comúnmente se nombra *gallo* al seductor y enamorado, pero también se le dice a la seductora y pervertidora de los hombres *lagartona*. También se puede ser fiel *como un perro*, pero también se puede ser *perro*, cruel, o se puede estar *como perro*, solo, o se puede llamar a alguna mujer *perra*, sin límites sexuales en su época de celo. Se puede ser como una oveja, o conejita inocente, o como un borrego, torpe. Se puede ser como el *oso* perezoso o trabajador *como una abeja*. Se puede estar *como una fiera*, enojado, o estar *como un león enjaulado*, a punto de entrar en cólera. Se puede estar *como chinche*, con la imposibilidad de separarse del otro, pero causándole molestia, o se puede ser *como gato* indiferente o demandante. Hay quienes son potrillos, inocentes y buenos, también los hay cuacos, nobles. Hay quienes son como *caballos*, o como las *mulas*, sin modales, o hay los que son *mulas*, malos o mujeres *mulas*, estériles. También hay quienes son como los *pájaros*, felices, plenos, libres.

Este listado de comparaciones metafóricas con lo animal no es gratuito, ya que nos permite pensar en problemas clásicos en antropología como el de la alteridad, el de la evolución y más aún el del tránsito de la naturaleza a la cultura²³.

²³ Me gustaría recordar que la antropología surge en el encuentro de diversas corrientes. Lévi—Strauss apunta que una de las influencias más importantes está relacionada con el descubrimiento del nuevo mundo que obligó al encuentro entre hombres extraños, hombres que representaron pureza de corazón, conformidad con la naturaleza y el desprecio por las complicaciones modernas. El extraño al mismo tiempo permitía ver tanto el mítico proceso evolutivo que sostuvo durante largo tiempo la idea en Europa de que el salvaje era más bueno y feliz como el hallazgo real de la existencia de diversas formas de vida económica, de regímenes políticos así como de usos morales y creencias religiosas. La antropología nace con principios del romanticismo que ven al primitivo como un ser privilegiado que conoció virtudes desaparecidas en el hombre civilizado (Lévi—Strauss 1975: 18—9). A cambio el hombre civilizado se había dotado de un progreso técnico, científico y de un refinamiento de las costumbres. La teoría evolucionista de Darwin permite dotar de una explicación biológica a la evolución del hombre (ibid; 21). En este contexto surgen los escritos sobre la evolución social como el de Spencer que marca la unidad de la naturaleza y de la evolución como proceso natural (Radcliffe—Brown 1975: 192). De ese modo desde los inicios de nuestra disciplina nos encontramos con el problema de la similitud y la diferencia, ya no tan sólo con respecto a los primitivos, por extensión tuvimos que establecer los límites y los parecidos con lo animal.

La antropología nos ha dado elementos para reconocer que en numerosas culturas y en la cotidianidad muchas veces hemos sido comparados con los animales para señalar rasgos de la dimensión afectiva que compartimos con ellos. Sea porque un otro nos compare o porque nosotros nos identifiquemos con comportamientos o instintos característicos de algunos animales. Esta comparación con algún animal no requiere necesariamente ir acompañada del estado anímico que se quiere señalar. La comparación metafórica en sí misma tendría diversos significados según la especie y el género del animal, por ejemplo ser comparado con un león puede significar que tenemos un *mal humor*, esto en sus dos acepciones, ser susceptible al enojo o tener un mal olor. Ser como una leona significa que protegemos y defendemos a nuestros hijos a toda costa, aunque en la realidad se halla documentado que las leonas en celo permiten que los machos maten a sus crías. A esta altura del trabajo resulta lógico que si se comparte el contexto y la cultura una metáfora difícilmente puede ser mal interpretada.

Leach en su trabajo *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse* (1966), aborda el tabú, tema clásico en antropología, intentando explicar, desde el punto de vista lingüístico, como es que partiendo de ciertas convenciones culturales, la comparación metafórica con lo animal, tiene un carácter de intermediación entre el tabú y lo sagrado (1966: 29). Afirma que tanto en el aspecto lingüístico como en el del comportamiento, el tema del tabú comparte la expresión de lo que está inhibido, que es sancionado y confuso. Señala cómo, a partir de estos acuerdos implícitos en las culturas, las palabras pueden ser tabú por razones fonéticas, y a la inversa cómo es que un comportamiento se convierte en tabú por reflejar un tabú verbal originario (1966: 24). Podemos advertir que comportamiento y expresión lingüística están reglamentados, son normados para poder ser tabú.

Leach retoma el tema de cierta tendencia universal a la asociación de la comida con las relaciones sexuales, y formula la hipótesis de que la manera de clasificar y dar categorías a lo comestible es resultado de la observación de las relaciones sexuales de las sociedades (1966: 42). Así nuestro autor clasifica en conjuntos y grupos a los animales comestibles y no comestibles y a las

mujeres como prescritas o prohibidas para tener relaciones sexuales²⁴. Leach ubica en un primer bloque a mujeres prohibidas y animales no comestibles, coloca en un primer grupo a las mujeres de la casa, cercanas, con las cuales están prohibidas las relaciones sexuales y a los animales de la casa como las mascotas que son incomedibles. En segundo lugar propone mujeres permitidas y animales comestibles, concluye que son las mujeres de fuera, siguiendo ciertas reglas, como que no son cercanas pero tampoco extranjeras, son con las que se puede tener relaciones sexuales, y propone la equivalencia de éstas con los animales de la granja, que son comestibles mediante el sacrificio. En otro grupo ubica a los animales del bosque que son comestibles sin intermediación de sacrificio, es decir, que para ello no hay reglas o rituales y en ese mismo espacio coloca a las mujeres con las cuales se puede tener relaciones sexuales también sin reglamentaciones. Finalmente propone a los animales remotos, lejanos, para nosotros salvajes y que no son comestibles como por ejemplo el tigre. En ese mismo sitio coloca a las mujeres extranjeras con las que no se tienen relaciones sexuales (1966: 57—9).

Resulta sumamente interesante el conjunto de equivalencias entre la prohibición del incesto y la prohibición de comer ciertos animales, no sólo para los británicos sino también para los Kachin, tal como lo plantea Leach en el análisis de la dimensión lingüística. Considero que para el trabajo es relevante y clave la comparación que Leach nos muestra, mediante el proceso de identificación y diferenciación entre el yo y el mundo, las clasificaciones nos permiten ubicar a lo

²⁴ The following generalization is certainly not a universal, but it has a very wide validity. From the point of view of any male SELF, the young women of his social world will fall into four major classes:

1. Those who are very close —true sisters, always a strongly incestuous category.
 2. Those who are kin but not very close —first cousins in English society, clan sisters in many types of systems having unilineal descent and a segmentary lineage organization. As a rule, marriage with this category disapproved, but premarital sex relations may be tolerated or even expected.

3. Neighbors (friends) who are not kin, potential affines. This is the category from which SELF will ordinarily expect to obtain a wife. This category contains also potential enemies, friendship and enmity being alternating aspects of the same structural relationship.

4. Distant strangers —who are known to exist both with whom no social relations of any kind are possible.

Non the English put most of their animals into four very comparable categories:

[Algunos animales pueden ser comparados dentro de estas mismas categorías]

1. Those who are very close— pets, always strongly inedible

2. those who are tame but not very close —farm animals, mostly edible but only if immature or castrated. We seldom eat a sexually intact, mature farm beast.

3. Field animals, game — a category toward which we alternate friendship and hostility. Game animals live under human protection but they are not tame. They are edible in sexually intact form, but are killed only at set seasons of the year in accordance with set hunting rituals.

4. Remote wild animals —not subject to human control, inedible (1966:43).

otro, en este caso a lo animal, en dos extremos: el de lo amistoso y lo hostil. Leach mantiene la tesis de que nosotros hacemos distinciones binarias pero que mediamos esta distinción con categorías cargadas de tabú, categorías que intermedian y que son ambiguas (1966: 45).

Leach explica que los niños son enseñados a ver el mundo sin ambigüedad, ver el mundo es la representación de nuestra categorías del lenguaje, por medio de él son entrenados para distinguir las cosas, el papel tan relevante del tabú es que posee la función de posibilitar la existencia de las no cosas. El lenguaje además de proveernos de la manera de clasificar las cosas, modula nuestro medio y coloca al individuo en el centro de un espacio social ordenado lógicamente (1966: 37).

Leach no sólo nos introduce en el universo de las acciones y de las representaciones sino que propone un análisis sumamente sugerente al mostrar que la manera de clasificar y dar categorías a lo comestible está asociada a las relaciones sexuales y a las formas de comestibilidad que en las sociedades están normadas por dos sentimientos: la amistad y la hostilidad. Aunque la propuesta de Leach es de carácter estructuralista, esto es, cognitiva, no deja de sugerirnos incógnitas importantes, ¿por qué existe esta relación necesaria entre la comestibilidad de los animales y la sexualidad de quienes los comemos?, ¿cómo y por qué se presentan estos valores universales en las diferentes convenciones culturales? y específicamente, ¿cómo se establece la relación que existe entre el sujeto, el psiquismo y la instauración de las convenciones culturales?

Hemos intentado dar un significado desde un supuesto contexto compartido a las metáforas anteriores. Desde ese lugar podríamos sugerir que en la vida cotidiana la comparación metafórica de ciertos rasgos característicos de las personas con los animales nos permite muchas veces percibir y hasta clasificar, entre otras cosas, el carácter, la personalidad y los estados anímicos de los sujetos. También podemos apreciar, algo que para nuestros fines es de suma importancia, una normatividad en la transmisión de valores éticos y morales. En síntesis, podemos proponer que la comparación nos permite decir que las metáforas nos ayudan a pensar que las preguntas que nos provoca el trabajo de Leach tienen como una posible respuesta la importancia de la regulación de la dimensión afectiva en los procesos culturales.

La incógnita que nos interesa resolver en forma particular, como lo hemos señalado anteriormente, consiste en indagar cómo se establece la relación entre el psiquismo del sujeto, lo social y la dimensión afectiva. Desearía sugerir que en el proceso que nos permite entender la identificación y la diferenciación entre yo y lo otro, yo y el mundo, debemos hacernos la pregunta de si es relevante esta oposición de los dos extremos a los que se refiere Leach, el de lo amistoso y lo hostil.

En concreto pienso que los antropólogos sociales y las investigaciones sobre lo cultural y lo simbólico, en cuanto estudian el mundo de las acciones y de las representaciones, deben considerar la dimensión afectiva con el fin de tener un conocimiento más completo de las culturas. Tanto las acciones como las representaciones y la dimensión afectiva se han tratado por separado por la antropología y por otras disciplinas. Sin embargo esta separación ha impedido reconocer la interconexión entre las representaciones, la dimensión afectiva y las acciones.

En este momento me gustaría regresar al punto sobre la comparación metafórica con lo animal porque ello ha ido más allá de la metáfora, incluso, paradójicamente se ha utilizado para diferenciarnos de los animales. Entre muchos rasgos característicos de lo animal, posiblemente el concepto de instinto ha marcado una importante controversia, ya que aun en nuestros días funge como un marcador de la diferenciación o la identificación de los animales con los humanos.

Desde hace mucho tiempo se ha visto al instinto como un rasgo característico de lo natural. Charles Darwin preocupado por la conducta en el ser humano, escribe sobre la expresión de las emociones en los animales y en los hombres. Darwin partiendo del principio de la evolución intentaba mostrar con base en la observación de la expresión de las emociones de niños, enfermos mentales y diferentes razas humanas la existencia de los mismos principios generales de expresión en los animales y en los hombres, su trabajo tiene como fin reconocer que la mayoría de las expresiones son instintivas e innatas y no aprendidas (Darwin 1984: 49—51, 351). Fernández apunta que los tres principios básicos que explican las expresiones emocionales para Darwin son: los hábitos útiles asociados, la antítesis y la acción directa del sistema nervioso. Para Darwin las acciones que se deben considerar son los reflejos como parpadear por un soplo, toser y

estornudar, éstos son innatos y tienen relevancia frecuente en la expresión. Otra acción importante es el hábito que se crea con la práctica según las leyes de asociación. Finalmente otra acción importante es la de los instintos que son acciones complejas como los hábitos, y hereditarios como los reflejos, en síntesis que no son aprendidos por los individuos. El autor abunda:

Lo que Darwin considera como verdaderas expresiones son precisamente los reflejos y los instintos, que suponen no sólo la capacidad innata para reaccionar de una determinada forma, sino también el reconocimiento innato de esa misma expresión en los demás. Por ejemplo, una persona indignada yergue la cabeza, cuadra los hombros, aprieta los puños, dobla los codos hacia fuera, frunce el ceño y cierra la boca. No necesita aprender esa compleja expresión, pero tampoco necesita—según Darwin— aprender lo que significa en los demás: su reconocimiento también es innato. Todo ello es posible porque a partir de los reflejos más sencillos y a partir de acciones útiles y voluntarias podemos llegar a formar hábitos que quizá sigan siendo útiles, o que es posible pierdan su utilidad en virtud de que asociamos movimientos ya habituales a nuevas aunque parecidas situaciones: surgen así movimientos expresivos que carecen de utilidad. Pero lo más importante es que tales hábitos pueden llegar a heredarse, es decir, a convertirse en instintos para las generaciones posteriores. De acuerdo con este mecanismo lo más probables que nuestras actuales expresiones emocionales sean la herencia de viejos hábitos de nuestros antepasados (incluso no humanos si se retrocede mucho hacia atrás) que nosotros hemos recibido por herencia (Fernández 1984: 16—7).

Cabe recordar que para Darwin fue de gran interés el demostrar que las distintas razas descienden de un tronco común, es decir, de alguna forma de animal inferior (Darwin 1984: 359—65). Para el autor la voluntad y la conciencia han sido, casi en su totalidad, subordinadas por el instinto, tan sólo algunas expresiones son movidas por la voluntad; el autor da dos ejemplos: *en algunos casos los besos o la posición que los sujetos asumen cuando van a orar* (Darwin 1984: 365). Por otra parte Leyhausen a diferencia de Darwin dice al respecto que la diferencia entre los hombres y los animales se establece por nuestra capacidad de control de los instintos, así el grado de evolución de la especie humana se mide por la superación del instinto (Leyhausen 1985: 277). Es decir a mayor reglamentación de los instintos mayor evolución y menor cercanía con la naturaleza animal.

Deseo señalar que a pesar de la controversia que existe con respecto al instinto, en este

trabajo marcaré, siguiendo la concepción psicoanalítica del término, que la diferencia entre hombres y animales se presenta deslindando de los hombres el instinto y haciéndolo privativo de los animales²⁵. Entiendo como instinto al comportamiento en los animales, heredado, con una secuencia temporal y que responde a una finalidad. En ese sentido los hombres no tienen instintos heredados sino pulsiones²⁶.

En este momento podemos cuestionarnos si es este planteamiento del control de los instintos tributario de la imposibilidad de ver a la dimensión afectiva como un problema antropológico²⁷. Más adelante nos gustaría mostrar cómo en una parte significativa del desarrollo de la teoría antropológica los autores dan por supuesto que el control de la dimensión afectiva, en cierta forma tiene que ver con el control de los instintos lo cual muestra un avance en la evolución. En otras palabras, para algunos antropólogos, somos civilizados debido a que también hemos evolucionado en el ámbito afectivo con respecto a los primitivos²⁸.

En el recorrido que hemos hecho obtuvimos evidencias, en diversos estudios

²⁵ Es pertinente señalar que, posteriores a Freud, las distintas corrientes psicoanalíticas han confundido el término instinto y el de pulsión. El instinto se define como *el esquema de comportamiento heredado, propio de una especie animal, que varía poco de uno a otro individuo, se desarrolla según una secuencia temporal poco susceptible de perturbarse y que parece responder a una finalidad*. Por su parte la pulsión desde el punto de vista de Freud es *una fuerza que empuja, relativamente indeterminada, en cuanto al comportamiento que origina y al objeto que proporciona la satisfacción [...] Proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión) su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al objeto la tensión puede alcanzar su fin [...]* (Laplanche y Pontalis 1993: 198 y 324).

²⁶ Recordemos que por ejemplo para Elias, —quien posiblemente no conoce la distinción entre instintos y pulsiones— hay una base instintiva universal que es socialmente modulada. Elias sustenta en esta mala interpretación una crítica al psicoanálisis señalando que no distingue entre la base instintiva, ruda y natural, que quizá no cambie mucho a lo largo de la historia de los hombres y las estructuras que orientan las energías psíquicas de cada individuo con los demás desde el inicio de su vida (Elias 1994: 425).

²⁷ Podemos recordar que la antropología es creada en Occidente, por ello sus autores comparten la identidad y la razón occidentales que Bartra ha rastreado. El autor señala que se puede reconocer la presencia de un profundo impulso mítico en la cultura occidental que consiste de forma simultánea en un horror y una gran fascinación por el salvajismo: *"Es preciso escapar, huir de la bestialidad natural del hombre salvaje. Al mismo tiempo aparece la tentación, la atracción por el buen salvaje poseedor de tesoros y de secretos invaluable"* (Bartra 1998: 192).

²⁸ No sobra recordar que no sólo en la antropología se gesta esta idea Bartra, quien se afana en estudiar la identidad de lo que denomina el hombre salvaje europeo, estudia el mito del salvaje con la finalidad de dotarse de elementos que le permiten entender la civilización occidental, el autor nos proporciona valiosos ejemplos de mitos que muestran diversos manejos de lo afectivo así como las correspondencias de ellos con el comportamiento primitivo o civilizado. Por ejemplo, en algunos casos el amor rescata al hombre de su estado salvaje y el desamor lo remite a su estado originario de bestialidad, el autor abunda: *En otra vertiente del erotismo medieval, el amor aparece como una fuerza salvaje sublimada que desborda completamente la voluntad del caballero, quien aparece como un verdadero esclavo de la pasión. En ambas variantes, el amor es la*

antropológicos, de las expresiones de emociones en los sujetos y que se han tratado de manera implícita. Un trato similar reciben las emociones también en *La rama dorada* de Frazer (1992), quien concluye que la magia, la ciencia y religión son teorías del pensamiento y en el último capítulo de su obra reflexiona:

[...] podemos preguntarnos si hay alguna conclusión general, si es posible deducir alguna lección de esperanza y estímulo del archivo melancólico del error y la insensatez humana que han ocupado nuestra atención en este libro.

Si entonces consideramos, por una parte, la similitud esencial de los principales deseos del hombre en todas partes y en todos los tiempos, y por otra la extensa diferencia entre los medios adoptados para satisfacerlos en las diferentes épocas, quizá nos inclinaremos a deducir que el camino de su pensar más elevado, hasta donde podemos seguirlo, ha ido, por lo general, pasando de la magia, por la religión, a la ciencia. [...] Así en las mentes más agudas la magia es gradualmente reemplazada por la religión, que explica la sucesión de los fenómenos naturales bajo la regulación de la voluntad, la pasión o el capricho de seres espirituales semejantes a la especie humana ([1922] 1992: 797).

Otro ejemplo es el que anuncia que los salvajes son guiados por sus emociones, mientras que los civilizados son guiados por sus razonamientos. Lévy—Bruhl al respecto señala que para los primitivos existe una realidad misteriosa expandida por todas partes y que es menos representada que sentida por ellos. Esta realidad no puede presentarse bajo la forma de un concepto como en la civilización. Para el autor existe entre los primitivos un sentimiento de unidad y vida con el animal y la planta. Para él animales y hombres son intercambiables. Resumiendo, según él no hay entre los primitivos la frontera de separación que existe en los civilizados entre cultura y naturaleza ([1927] 1974: 8—42). Por otra parte Durkheim tuvo un interés particular por los sentimientos. Sin embargo su percepción también deja una impresión de inferioridad de los primitivos con respecto al mundo civilizado. Afirma que: *por otra parte, muy arbitrariamente se presta al primitivo esta tendencia a objetivar ciegamente todas sus emociones* (1968: 329). Los afectos han sido tomados como un producto más del pensamiento religioso (Durkheim 1968: 14). Podemos inferir que en Mauss también existe un trato implícito de las emociones, por ejemplo en *Sociología y Antropología*, su análisis sobre la magia nos permite ver además de la estrecha relación de las emociones con la

creencia, la importancia de ellas en la estructura social. La magia nace de estados afectivos sociales (Mauss 1971: 145). El autor señala el lugar de los sentimientos en la magia y la religión:

Tanto la magia como la religión es un juego de juicios de valor, es decir de aforismos sentimentales que atribuyen diversas cualidades a los diversos objetos que entran en su sistema. Sin embargo estos juicios de valor no son obra de los espíritus individuales; son expresión de sentimientos sociales que se han formado unas veces fatal y universalmente y otras fortuitamente respecto de cosas elegidas generalmente de forma arbitraria (Mauss 1971: 133).

También sugerimos trazar la naturaleza antropológica de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en autores tan importantes y controvertidos como Malinowski. Una muestra es sin duda su obra *Los argonautas del pacífico occidental* en la que describe el Kula, sistema de intercambio en el cual destaca la descripción de las ceremonias que practica ese grupo, así como sus creencias. En este texto da un lugar relevante a lo emotivo ya que señala que en estas ceremonias donde es tan importante el intercambio de objetos, es de resaltar que dichos intercambios tienen que ver con necesidades emocionales y estéticas que van más allá de la gratificación de necesidades animales, ya que están lejos de ser una transacción comercial basada en el cálculo utilitario ([1922] 1972: 9—14). Otro ejemplo del lugar de lo afectivo se encuentra en *Magia, ciencia y religión*, el autor ahí señala que la magia se basa en experiencias de estados emotivos y de deseos irracionales (1993: 97). También en su obra *La vida sexual de los salvajes* nos dota de elementos claramente emocionales (1975: 248). En estas obras el amor o la comparación de la forma de sentir de los nativos con respecto a la forma de sentir de los civilizados nos autorizan para constatar en Malinowski un trato implícito de la dimensión afectiva, las emociones son elementos que sirven para explicar desde un sistema económico hasta la sexualidad o la magia. Malinowski señala la importancia de lo emotivo en la mirada introspectiva de los sujetos:

La magia se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza, sino a sí mismo, y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano que desvela la verdad. Las teorías del conocimiento son dictadas por la lógica, las de la magia por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo (1993: 97).

Sin embargo, las emociones, pasiones, sentimientos y afectos no se toman en cuenta como un tema legítimo de estudio por no ser considerados dentro de los ámbitos lógicos y racionales²⁹. De hecho, en *El totemismo en la actualidad*, es severamente criticada por Lévi—Strauss la posición de Malinowski de que todos los ritos y las prácticas mágicas existen para hacer desaparecer la ansiedad de los hombres, la magia posee una finalidad práctica y afectiva (1971: 102).

Por otra parte antropólogos como Radcliffe—Brown también le dan un lugar a los sentimientos, esto es visible tanto en su interés por explicar la religión y la ritualidad como por dar cuenta de las funciones de las sanciones sociales. Sobre la religión señala que para su entendimiento se debe poner atención los ritos más que a las creencias (1974: 177). En su estudio sobre los adaman formuló una teoría sobre la función social de los ritos y las ceremonias en la que me parece que le da un lugar relevante a los sentimientos, el autor apunta:

Es evidente que los ritos son las expresiones simbólicas reguladas de ciertos sentimientos. Puede, por tanto, demostrarse que los ritos tienen una función social específica siempre y cuando tengan para su efecto que regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad. Me aventuraría a sugerir como fórmula general que la religión es en cualquier lugar una expresión, en una u otra forma, de un sentido de dependencia de un poder fuera de nosotros mismos, un poder del que puede hablarse como poder espiritual o moral (1974: 179—80).

Más adelante el autor concluye que en los dos tipos de religiones que ha analizado, en la del culto a los antepasados y en el totemismo australiano, se puede mostrar la correspondencia entre la religión y la estructura social, y añade: *En ambos puede verse cómo los ritos religiosos reafirman y consolidan los sentimientos de los que depende el orden social* (1974: 193).

²⁹ Es relevante de hacer notar que el hecho de incluir la obra de Malinowski rebasa con mucho los límites de esta tesis. Por la relevancia de sus planteamientos merecería un trato particular. Sin embargo me parece indispensable señalar que ya Frazer en el prólogo que hace al texto sobre los Argonautas señala la relevancia de tomar en cuenta lo emotivo. El autor al referirse a Malinowski y a su trabajo sobre el significado de la economía primitiva afirma que en éste:

ha rehusado a limitarse a la mera descripción de los procedimientos de intercambio, se ha determinado a penetrar en las motivaciones subyacentes y los sentimientos que despiertan en la mente de los indígenas. Se sostiene a veces que la sociología pura debe confinarse a la descripción de los hechos y dejar los problemas de motivaciones y sentimientos a la psicología. Es sin duda cierto, en un esquema lógico, que el análisis de las motivaciones y los sentimientos resulta distinguible de la descripción de los hechos, y que hablando con rigor cae dentro de la esfera de la psicología; pero en la práctica un hecho no tiene sentido para el observador a menos que conozca o infiera los pensamientos y las emociones del sujeto que lo realiza; por consiguiente, describir una serie de actuaciones sin referencia al estado de ánimo de quien los realiza no respondería a las pretensiones de la sociología, cuyo fin no es el de meramente registrar, sino el de comprender las acciones de los hombres en la sociedad (Frazer:1972;8)..

También en sus análisis sobre las sanciones sociales Radcliffe Brown da un lugar a los sentimientos:

En una consideración de las funciones de las sanciones sociales, no son los efectos de las sanciones sobre la persona a la que se aplican, sino más bien los efectos generales dentro de la comunidad que aplica las sanciones. Pues la aplicación de una sanción es una afirmación directa de sentimientos sociales por la comunidad, y, por tanto, constituye un mecanismo importante, quizás esencial en el mantenimiento de estos sentimientos (1974: 239).

Podemos apreciar incluso el lugar que tienen para él los sentimientos, al resumir sus sugerencias hechas en su teoría de la función social de la religión, en las dos primeras señala que la religión debe ser estudiada en acción y que dado que la conducta humana es controlada en gran medida por lo que denomina sentimientos, concebidos como disposiciones mentales, es necesario descubrir los sentimientos que se desarrollan en el individuo como resultado de su actuación en un culto religioso (1974: 201).

Finalmente al hablar de la función psicológica de algunos ritos cita una teoría con la que no está de acuerdo y que de alguna manera es la que sostiene Malinowski. Se parte del supuesto de que en ciertas circunstancias el individuo está inquieto porque su futuro depende de condiciones que no puede controlar por algún medio técnico. Utiliza el rito porque cree que le garantiza buena suerte, el rito sirve para tranquilizarle. Radcliffe—Brown apunta: *Creo que para ciertos ritos sería fácil mantener con igual plausibilidad una teoría exactamente contraria, es decir, que si no fuera por la existencia del rito y las creencias asociadas con él, el individuo no sentiría ansiedad, y que el efecto psicológico del rito es crear en él un sentido de inseguridad o peligro* (1974: 169). Como bien lo señala Lévi—Strauss, para Radcliffe—Brown a diferencia de Malinowski, los hombres primero recurren a la magia y al ritual y posteriormente esos eventos generan ansiedad en los hombres (1971: 102).

Por su parte Victor Turner hace un aporte importante en *La selva de los símbolos*, reconoce en los rituales una parte afectiva, sin embargo al ubicarlos más hacia el lado de la naturaleza biológica del hombre, señala que su estudio corresponde a las disciplinas que estudian los procesos

naturales y fisiológicos, cuando define los símbolos rituales afirma que estos símbolos rituales tienen dos polos de sentido: el ideológico y sensorial. Turner introduce en los símbolos los órdenes moral y social así como los objetos de deseos y sentimientos (1980: 42). Turner observa una semejanza entre los símbolos rituales y los símbolos oníricos descubiertos por Freud, ambos comparten la tendencia a ser una formación de compromiso entre la necesidad del control social y ciertos impulsos humanos innatos. Sin embargo el autor es muy claro al separar lo que es competencia de la antropología social de lo que es competencia de la psicología, nuestro autor señala:

Para distinguir entre los símbolos rituales y los símbolos psíquicos individuales, podemos decir que los primeros son medios groseros para manejar la realidad social y natural y los símbolos psíquicos se forman fundamentalmente bajo la influencia de impulsos internos. Al analizar los primeros la atención debe centrarse en las relaciones entre los datos externos y la psique; al analizar los segundos, en datos endopsíquicos.

Por esta razón el estudio del simbolismo ritual queda más bien dentro de la competencia del antropólogo social que no dentro de la competencia del psicólogo o psicoanalista (1980: 42).

No obstante Turner reconoce en todo momento que en las situaciones rituales se experimentan las emociones. Para él es posible e incluso necesario analizar los símbolos en el contexto de las emociones observadas siempre y cuando el investigador esté familiarizado con el idioma común en el que una sociedad expresa emociones como amistad, amor, odio, alegría, pena, contento o temor que se experimentan en las situaciones rituales (Turner 1980: 43). Sin embargo encuentra obstáculos que impiden el análisis de las emociones, Turner apunta que:

Estas emociones se representan y evocan en estrecha relación con los símbolos dominantes de la cohesión y continuidad tribal, frecuentemente por la ejecución de una conducta instrumentalmente simbólica. Sin embargo, frecuentemente están asociadas con la mimesis del conflicto interpersonal e intergrupar, a esas emociones y a esos actos de conducta no se les da entrada entre los sentidos oficiales, verbales, atribuidos a los símbolos dominantes (1980: 43)

Aunque Turner dice que el análisis del polo sensorial, su naturaleza y sus datos agrupados debe ser estudiado por los psicólogos o los psicoanalistas, creo que tanto antropólogos como

psicoanalistas tropezaríamos con el mismo problema de traducción de las emociones, los afectos o los sentimientos a lo simbólico. Me parece muy difícil hacer una separación de las entidades que conforman los símbolos rituales. Turner define algunas propiedades de los símbolos rituales y dice que:

La [...] más simple es la condensación muchas cosas y acciones representadas en una sola formación. En un segundo lugar, un símbolo dominante es una unificación de significata dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o de pensamiento. Estas cualidades o estos vínculos de asociación pueden en sí mismos ser totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy ampliamente por todo un amplio abanico de fenómenos. Su misma generalidad les permite vincular las ideas y los fenómenos más diversos [...] La tercera propiedad importante de los símbolos rituales dominantes es la polarización de sentido [...] En un polo se encuentra un agregado de significata que se refieren a componentes de los ordenes social y moral de la sociedad ndembu [...]. En otro polo, los significata son usualmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Llamaré al primero de éstos el «polo ideológico» y al segundo el «polo sensorial» (1980: 30—1)

El simbolismo ritual en su totalidad debe ser objeto de estudio de la antropología sin renunciar al polo sensorial, porque ello implicaría descuidar las emociones, las pasiones los sentimientos y los afectos. El propio Turner abre la posibilidad de transitar entre lo individual y lo colectivo de darle un estatuto de estudio legítimo, desde el punto de vista antropológico a lo emotivo. En *El proceso ritual*, a propósito del lugar de las creencias y la religión en las ciencias sociales, señala que: *se las empieza a considerar como claves decisivas para comprender cómo piensa y siente la gente acerca de esta relaciones, así como sobre el entorno natural y social en el que actúan* (1988: 18). De hecho Turner señala que al explorar la semántica de los símbolos rituales en un ritual de los ndembu llamado *isoma*, lo que se propone *es descubrir lo que ellos mismos sienten y piensan acerca del ritual* (1988: 23) El autor concluye que los símbolos y sus relaciones son más que una serie de clasificaciones cognitivas que se utilizan para ordenar el universo ndembu, son y *quizá con igual importancia, una serie de dispositivos evocadores cuyo uso tiene como fin el suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto y el dolor; poseen así mismo una intencionalidad y tienen un aspecto connotativo* (1988: 53). En síntesis, para Turner la persona entera se encuentra involucrada en los asuntos de vida y muerte que competen al ritual de *isoma*.

También en Lévi—Strauss se puede rastrear una posición sobre el problema de abordar a las emociones desde la antropología. En *El hombre desnudo, Mitológicas IV*, en el *Finale* al hacer referencia al interés de Turner sobre la importancia de las emociones señala que el autor no ha dado un paso para explicar cómo es que ha llegado a esos resultados.

En el mismo texto, Lévi—Strauss hace alusión a la naturaleza de la emoción musical y alude a la semejanza que mantienen los mitos con la música, de hecho señala la relevancia de las emociones en esta última, el autor apunta: *cualquier tentativa de comprender lo que es la música se detendría a medio camino si no diere razón de las emociones profundas experimentadas al escuchar obras capaces incluso de hacer correr lágrimas* (1983: 592). Más adelante el autor nos deja ver su forma de concebir las emociones, señala que el fenómeno de hacer correr lágrimas tiene una analogía con el de la risa, en ambos casos, para él, cierto tipo de disposición externa al sujeto desencadena un mecanismo psicofisiológico (1983: 592). En el caso particular de la reacción de las lágrimas provocadas por la música, propicia que el más intelectual de los sentidos, el oído, escape del entendimiento; la significación se engrana directamente con la sensibilidad. Lévi—Strauss añade: “escapando del entendimiento donde habitualmente reside, la significación se engrana directamente con la sensibilidad [...] El disfrute musical es entonces el del alma invitada por una vez a reconocerse en el cuerpo” (1983: 593).

Para Lévi—Strauss la risa se explica por una toma de consciencia súbita y simultánea de lo que Koestler llama campos operatorios, entre los cuales la experiencia no sugería conexión ninguna. En un evento chusco, la función simbólica del espectador *aprehende el término imprevisto que le permite restablecer la concatenación lógica a menor costo* (ibid: 595).

En síntesis, el autor reconoce la importancia de la vida afectiva, lo cual no significa que ella deba conformar parte del análisis antropológico, el autor señala:

En este *finale* las digresiones aparentes que preceden tienen su papel. Muestran que, contrariamente a lo que han afirmado algunos críticos, no desconozco la importancia de la vida afectiva. Lo que pasa es que me niego a admitir ante ella y abandonarme en su presencia a esa forma de misticismo que proclama el carácter intuitivo e inefable de los sentimientos morales y estéticos y hasta pretende a veces

que ilumina la conciencia independientemente de toda aprehensión de su objeto por el intelecto (1983: 602).

Lévi—Strauss reconoce que en su trabajo se dedica *a discernir, tras las manifestaciones de la vida afectiva, el efecto indirecto de las alteraciones ocurridas en el curso normal de las operaciones del intelecto, y no a reconocer en las operaciones del intelecto, fenómenos segundos con respecto a la afectividad*. Finalmente apunta que: *Toda manifestación de la vida afectiva que no reflejase, en el plano de la consciencia, algún incidente notable que bloquease o acelerase el trabajo del entendimiento, no sería ya cosa de las ciencias humanas* (1983: 602—3).

Para Lévi—Strauss el ritual no procede de una reacción espontánea de lo vivido, el hombre no puede sentir ansiedad ante la incertidumbre de situaciones vividas, salvo que fuese de origen fisiológico, interno y orgánico. *El ritual no es una reacción a la vida, es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de ella. No responde directamente ni al mundo, ni aun a la experiencia del mundo, responde al modo como el hombre piensa el mundo. Lo que en definitiva trata de superar el ritual no es la resistencia del mundo al hombre sino la resistencia, al hombre, de su pensamiento* (1983: 615).

Así que no es pasar por alto los estados afectivos el ponerlos en su verdadero lugar, o —lo cual se reduce a lo mismo— en el único lugar donde resulte posible comprenderlos— no anterior a toda captación del mundo por el pensamiento sino al contrario, posterior y subordinado a tal captación y marcado desde el instante en que la mente aprende la antinomia inherente a la condición humana entre dos sujeciones ineluctables: la de vivir y la de pensar (Lévi—Strauss 1983: 615)

Podemos ver cómo en Lévi—Strauss se encuentra la familiar diferenciación entre mente—cuerpo y psíquico—biológico que caracterizó a cierta antropología, él señala respecto de las emociones en *El totemismo en la actualidad* que: *En verdad, las pulsiones y las emociones no explican nada, son siempre resultado: sea de la potencia del cuerpo, sea de la impotencia de la mente. Consecuencias en ambos casos, jamás son causas. Éstas no pueden buscar más que en el organismo, como sólo la biología sabe hacerlo, o en el intelecto, única vía abierta lo mismo a la psicología que a la etnología* (Lévi—Strauss 1971: 107).

Nuestro autor deja claro que, si bien es cierto que los antropólogos han señalado la importancia de las emociones, sus recursos no fueron los apropiados para abordar el problema. Por nuestra parte reencontramos lo que ya Lévi—Strauss percibe: la imposibilidad de elaborar un consenso respecto del lugar y el momento que ocupan los estados afectivos. Por ejemplo, en la reflexión que hace sobre el ritual retoma el dilema de si los rituales son los que causan las emociones, o estas últimas son las que originan a los primeros. Al señalar que *los estados afectivos son posteriores a toda captación del mundo por el pensamiento*, Lévi—Strauss establece el lugar de lo emocional en el mundo fenoménico, en el dominio de la experiencia; al definir el dónde, también define el cuándo: *el instante en que la mente aprende la antinomia inherente a la condición humana entre dos sujeciones ineluctables: la de vivir y la pensar.*

Estos elementos de una incipiente teorización de lo emocional nos permiten formular la siguiente interrogante ¿corresponde lo fenoménico al dominio de lo funcional y el instante permite vislumbrar su ubicación estructural? Por ahora bástenos con formular esta pregunta. Propongo que la dimensión afectiva está presente en todo el proceso de la captación del mundo: para que exista la mente, lo psíquico, el sujeto que vive y piensa requiere de tal dimensión, regresaré a estos asuntos en la parte final de este trabajo.

A lo largo de toda su obra, Lévi—Strauss menciona el alma y el espíritu humano —se refieren al pensamiento y la razón— y señala que los etnólogos intentan descubrir aquellas condiciones que preceden y fundamentan a la experiencia. Podríamos preguntarnos si ¿es posible que exista tal experiencia sin estar configurada por los afectos? Podríamos preguntarnos también si ¿en el intercambio de mujeres no está involucrada de igual manera una dimensión afectiva? o ¿qué emociones transmiten los mitos? y finalmente ¿si el espíritu humano —tan caro a Lévi—Strauss— no está también conformado y experimenta afectos, sentimientos y emociones? Porque aunque sus objetos de análisis eran cualitativos finalmente su relevancia se justificaba en términos sociales. En otras palabras la dimensión individual importaba en cuanto conformaba lo social. De ese modo el

afecto, los sentimientos y las emociones fueron juzgados como rebeldes a la explicación y lo que sentían las colectividades fue descuidado.

Por su lado la teoría del parentesco y los estudios contemporáneos sobre género (de Hérítier), o las teorías de lo ritual (de Turner) implican también cuestionamientos respecto al papel que juega el afecto en la constitución de los sujetos. ¿Qué papel juega lo afectivo en la sexualidad? ¿Cómo en un núcleo familiar lo afectivo sirve para instaurar la prohibición del incesto? ¿Cómo es el manejo del afecto en esta prohibición? En los albores del nuevo milenio podemos preguntarnos: si dividiéramos a los afectos en placenteros y displacenteros o de amor y odio, ¿qué tipos de afectos estarían relacionados con las diferentes constituciones sexuales? o ¿qué papel tiene el afecto en la constitución del género de los sujetos? ¿Qué emociones transmiten los mitos y los rituales? ¿Qué emociones mueven a los sujetos para protegerse de la brujería o para practicarla? ¿Qué papel juega lo afectivo en las creencias religiosas y seculares? ¿Qué afecto mueve al guerrero a matar o un poeta a escribir? Y finalmente ¿qué lugar tiene la dimensión afectiva en el cambio cultural?

A lo largo del trabajo apreciaremos que, aunque con distintos argumentos y propósitos, a diferencia de lo que sucedió en el ámbito de la cultura, en cuanto a la dimensión afectiva una constante en los autores es la imposibilidad de comparar la afectividad de las culturas de las que provienen, de las que ellos mismos forman parte, con la de las culturas que estudian. Podremos apreciar a lo largo del trabajo cómo es que autores representativos de la antropología, al hacer comparaciones de emociones, pasiones, sentimientos y afectos con su propia cultura éstas son resultado de sus propios valores, la expresión de las emociones es descrita cernida por una dimensión moral en la que los autores enfatizan y se esmeran en señalar las diferencias de sus emociones con respecto a las de quienes estudian y casi no se muestra la existencia de las semejanzas. Posiblemente la dimensión afectiva ha sido difícil de abordar desde la antropología porque ello significaría primero que el antropólogo conociera su propia afectividad para poder compararla con la de los otros.

Es bien sabido que la antropología significa conocimiento de los seres humanos, la antropología social se ha interesado en los hombres y en sus prácticas sociales, se ha distinguido por investigaciones —culturales y políticas— sobre tópicos como el parentesco, la sexualidad, la personalidad, lo ritual, lo mágico, lo religioso y lo mítico³⁰. Desde la época de la llamada por Krotz (1994) *buena vida* de los cazadores—recolectores, los registros que se tienen muestran cómo los grupos desarrollaron un interés particular por el conocimiento de los otros. Mientras los otros no eran *monstruos ininteligibles*, era necesario aclarar si ellos y sus huellas eran de naturaleza humana, lo importante era ver a los otros como otros.

El estudio de la cultura inevitablemente atraviesa a los otros, de hecho muchas veces surge de la comparación con el otro. Es bien sabido que el concepto de cultura ha sido campo y arena del análisis antropológico. Basta con recordar que las llamadas escuelas norteamericana y británica han discutido la importancia y el lugar de la cultura en sus debates. Así la cultura ha transitado desde la postura de estudiarla porque nos permite el conocimiento de las relaciones sociales, hasta decir que la cultura es el centro del análisis antropológico. Los estudiosos de la cultura han dividido su análisis en dos vertientes, los que han intentado objetivarla y darle un estatuto de ciencia y los que pretenden que tenga un carácter subjetivo e interpretativo.

Para quienes han intentado convertirla en ciencia el concepto de cultura ha gozado de una visión holista y objetiva. Un ejemplo de esta visión holista puede percibirse en Tylor y su concepción de cultura como un *todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, ley, moral, costumbres y todas las otras capacidades y hábitos adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad* (1975 [1871]: 29). Al remontarnos a las primeras investigaciones de la teoría antropológica nos damos cuenta que la pregunta que ha guiado a sus expositores tiene que ver con

³⁰ En hebreo, la palabra conocimiento abraza toda esfera afectiva y decisional que los griegos reservaban a otras facultades llamadas apetitos. "Conocer en hebreo indica no sólo la percepción de una realidad, sino también el dejarse afectar por ella de todas aquellas maneras que van de la percepción a la posesión del objeto conocido. Por eso mismo la fuente de donde procede el conocimiento para los hebreos no es la inteligencia, sino el corazón, es decir, la facultad de donde proceden no sólo los pensamientos y los juicios, sino también los deseos y las opciones que van determinando todas las partes integrantes de la existencia humana" (Rossano y Ravasi 1990: 499).

el otro. En ese sentido Tylor intenta delimitar, a partir de conceptos como cultura y civilización, tanto la particularidad como la diferencia de Occidente. La distancia espacial y temporal, respecto de las culturas que estudiaba, se convirtió en una fuente de poder y conocimiento de las instituciones humanas (Díaz 1994: 54—5).

La cultura o civilización es definida por Tylor como un todo complejo, objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción del hombre (Tylor [1871] 1975: 29). La dimensión moral tenía relevancia para Tylor, quien se percató del problema de darle un valor científico al estudio de la cultura. Él decía que el mundo no estaba preparado para aceptar el estudio general de la vida humana, se preguntaba y afanaba por encontrar la fórmula de explicar a la moral como a las cosas naturales (1975: 30). Así es como llega a la premisa de que son las causas naturales y concretas las que determinan, en gran parte, la acción humana. El autor pensaba que si se presentaban las mismas causas en diferentes partes los resultados serían la repetición de los fenómenos culturales, aunque no se supieran las razones de estas causas. En resumen Tylor propone que la cultura se debe clasificar. Indudablemente, en ese contexto, la dimensión afectiva tenía muchas posibilidades de convertirse en un tema importante por sí misma, no lo fue a pesar de que tal dimensión había jugado un papel importante en las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, los hábitos y las capacidades del hombre. En la actualidad el problema de dar a las emociones un estatuto de estudio legítimo de la cultura aún no se ha superado del todo, sin embargo ahora no podemos negar que en las preguntas que guiaron a Tylor también se puede rastrear un trato implícito de la dimensión afectiva.

Sin embargo, esta visión primigenia de Tylor, por su carácter totalizador, también es relevante porque en esa totalidad se incluye, paradójicamente, el germen de lo subjetivo que en la antropología de nuestro tiempo se hace evidente. Una definición contemporánea de cultura que desarrolla la intuición de Tylor es la de Geertz:

Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de interpretaciones. Lo que busco es la explicación interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. [...] Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa (Geertz 1992: 20 y 27).

Algo que es claro hoy es que la cultura tiene un objeto de análisis diferente al que en otro momento con el aire positivista se le quiso imponer. En ese sentido, actualmente es a través de la cultura como se puede percibir y traducir la experiencia humana. Para el autor la cultura debe ser entendida como una urdimbre de tramas de significación donde el hombre está inserto. De hecho el autor da a las emociones un lugar en la cultura. Al referirse al funcionamiento del cerebro suscribe que la actividad mental depende de los recursos culturales, la cultura es un elemento constitutivo del pensamiento humano, coloca al hombre como el animal más emotivo y racional, que requiere de un control cultural de los estímulos que propician lo afectivo (1992: 77—80). El autor abunda:

[...]la realización de una vida emocional claramente articulada, bien ordenada, efectiva, no es en el hombre una cuestión de ingenioso control, una especie de hábil ingeniería hidráulica para encauzar los efectos; es más bien una cuestión de dar forma determinada, explícita y específica al flujo general y difuso de las sensaciones del organismo, es cuestión de imponer a los continuos desplazamientos de la sensibilidad a que estamos inherentemente sujetos un orden reconocible y significativo, de suerte que podamos, no sólo sentir, sino saber lo que sentimos y obrar en consecuencia (1992: 80).

Así para Geertz las ideas y las emociones son artefactos culturales del hombre, el hombre requiere para la realización de procesos de percepción de la guía de modelos simbólicos de emoción *"Para orientar nuestro espíritu debemos saber que impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos de imágenes públicas de sentimiento que sólo pueden suministrar el rito, el mito y el arte"* (1992: 81). Sin embargo no declara que esté interesado en

estudiar las emociones ni da una guía para que la antropología aborde el tema.

Abner Cohen, por su parte, en un afán por asentar lo social en lo concreto propone objetivar las relaciones sociales que se presentan en la cultura. El autor ha señalado que:

Los antropólogos sociales analizan las formas simbólicas para descubrir sus funciones simbólicas. De esas funciones, una de las más importantes es la objetivación de las relaciones entre individuos y grupos. Podemos observar a los individuos objetivamente en la realidad concreta, pero las relaciones entre ellos son abstracciones que pueden observarse solamente gracias a los símbolos. Las relaciones sociales se desarrollan y se mantienen mediante símbolos (1979: 62).

Considero que podríamos coincidir con ambos planteamientos en puntos básicos, el primero, que las relaciones entre los individuos son abstracciones que pueden observarse por medio de los símbolos; las relaciones sociales se desarrollan y se mantienen mediante símbolos (Cohen 1979: 62). El segundo, que la cultura se vislumbra como sistemas en interacción de signos interpretables (Geertz 1992: 27)³¹.

Para Lévi—Strauss, quien se ha afanado por hacer de nuestra disciplina una ciencia, la cultura es un conjunto de sistemas simbólicos que tiene en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. La finalidad de los estudios culturales es expresar las relaciones de los sistemas simbólicos (1971a: 20). Así la antropología se ocupa del campo de la semiología, toma la definición de signo como lo que reemplaza alguna cosa para alguien. Lévi—Strauss incluye dentro de lo que concierne a la

³¹ Podemos apreciar que desde diversas perspectivas se comparte la importancia de lo simbólico en lo constitutivo de la cultura. Por ejemplo, para Ricoeur el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere interpretación y la interpretación es un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. El autor dice al respecto: *restringo la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples* (Ricoeur 1990). Para Le Breton el símbolo es una representación que alcanza al objeto sin reducirlo a lo concreto, es una representación basada en un suplemento de sentido (1995: 203).

antropología a todos los dominios impregnados de significación. Lévi—Strauss ante el cuestionamiento de que no todos los fenómenos pueden ser signos responde que: "la intención exhaustiva que inspira nuestras investigaciones transforma considerablemente el objeto" (Lévi—Strauss 1992: 28). Es decir, Lévi—Strauss señala que lo importante en los estudios antropológicos es estudiar esos signos siempre y cuando puedan ubicarse en una estructura. Para él una estructura es un sistema regulado por una cohesión interna, la cohesión se revela en el estudio de las transformaciones, las transformaciones permiten encontrar propiedades semejantes en estructuras diferentes, el autor al ubicar el interés de la antropología social en las estructuras simbólicas dice:

Los signos y los símbolos sólo pueden desempeñar su función en cuanto pertenezcan a sistemas, regidos por leyes internas de implicación y de exclusión y porque lo propio de un sistema de signos es el ser transformable— dicho de otro modo, *traducible*—, en el lenguaje de otro sistema, mediante permutaciones (1992: 35).

En resumen tanto la postura que intenta la objetivación como la que pretende la subjetivación de la cultura están de acuerdo en la importancia de la dimensión simbólica en lo constitutivo de la cultura ³². Una forma de ver la cultura que complementa las anteriores y que deseo incluir para los fines de este trabajo es la que nos brinda Krotz. Para él la cultura está formada por conocimientos, sentimientos y evaluaciones que son constitutivos de los universos simbólicos. Krotz dice que toda cultura tiene una dimensión utópica (Krotz 1996: 37). La cultura es conformada por tramas de significados que a su vez conforman los universos simbólicos. El autor apunta que:

Todos los universos simbólicos demuestran una tensión intrínseca. En ella radica precisamente la condición de posibilidad de su dinámica propia, en cierta medida autónoma con respecto a sus antecedentes y sus condicionantes. Dicha tensión se deriva ante todo de la multivocidad de sus diferentes partes. Esta es, naturalmente, consecuencia de su historicidad: por más que pueden ser difundidos y refuncionalizados y resignificados en muchas partes y épocas, los símbolos siempre son creaciones o adaptaciones de una cultura particular y, por lo tanto, formulados y

³² Apreciamos que en estas posturas se encuentra la discusión respecto del lugar que ocupa nuestra disciplina. Podemos colocarla en el lado de la ciencia o del lado de la hermenéutica. Desde nuestra perspectiva la antropología social debe ser vista desde una perspectiva hermenéutica, Beuchot señala que la antropología está en favor del la peculiaridad y el respeto por cada disciplina a diferencia del positivismo que imponía el método, *la hermenéutica pide que el método sea conforme al objeto de cada disciplina, de manera analógica o proporcional, esto es, no de manera equívoca o disparatada según la cual habría varios métodos dispares y encontrados* (1997:121).

comprendidos en un contexto cultural específico. También por ello la existencia de símbolos compartidos de manera idéntica por todos los integrantes de un grupo social es más la excepción que la regla (Krotz 1996: 42).

El análisis antropológico implica cognición y sólo se conoce lo otro a partir de la comparación con lo propio; para ello es necesario reconocer en los seres diferentes algo semejante que conocemos en nosotros. Krotz dice que la pregunta que ocupa al antropólogo es *la pregunta de la igualdad en la diversidad y la diversidad en la igualdad* (1994: 7). Este dispositivo, similar al que funda la pregunta antropológica, está implicado en el proceso de constitución del sujeto, donde un niño aprende a distinguir que es diferente de su madre a partir de la identificación con lo que de ella tiene.

Abordar la dimensión afectiva nos remite a plantearnos la problemática de los límites y de los alcances para hacerlo desde una perspectiva antropológica. Como ya lo he señalado, para nuestros fines analíticos, el estudio de la constitución—transmisión de la dimensión afectiva hasta ahora no sido tarea explícita de la antropología, aunque es importante comprenderla ya que en la realidad social, como ya nos hemos percatado, es difícil separar tal par conceptual del otro (expresión—descripción).

En este momento debemos preguntarnos ¿cómo acceder a la expresión e interpretación de lo afectivo, de la dimensión afectiva, desde el punto de vista antropológico? Puedo proponer que aunque la interpretación antropológica de lo afectivo es una labor compleja es posible iniciar su estudio si tenemos presentes los objetivos de nuestra disciplina que Hérítier señala claramente. La autora nos recuerda que el cometido de la antropología social es reflexionar respecto de los principios que rigen la disposición de la vida en sociedad. Por sus alcances tal objetivo se puede lograr siempre y cuando se aislen las problemáticas. Ejemplos de ello son los trabajos de Lévi—Strauss con el estudio de los mitos y el parentesco. Apoyados necesariamente en los datos recogidos por uno mismo o por los de otros debemos formular una hipótesis de alcance general. En conclusión nuestra autora apunta: *El objetivo consiste en llegar a formular leyes generales o, al menos, establecer modelos de inteligibilidad de alcance universal de las prácticas sociales que se*

han aislado como objeto de estudio (Héritier 1996: 33).

Deseo señalar que la dimensión afectiva puede abordarse como un problema antropológico social. Para tal objetivo consideramos que es importante indagar el trato que han recibido las emociones, las pasiones, los afectos y los sentimientos en una parte importante de la teoría antropológica. La finalidad es formular la hipótesis de colocar a la dimensión afectiva como una parte fundamental de la cultura, como un campo de análisis antropológico social, como un principio básico axiomatizable universal.

5.—*En busca de emociones: miradas etnológicas*

A pesar de la ambiciosa tarea de la antropología de formular conclusiones universales así como del conocimiento global del hombre, el terreno de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos ha sido descuidado al no ser registrado de manera sistemática como un problema en sí mismo. Sugiero que este terreno ha sido tratado como un tema implícito en el desarrollo de la teoría antropológica. Esto significa reconocer que aunque en ninguno de los trabajos realizados por autores importantes en la teoría antropológica clásica aparece como un tema relevante, al mismo tiempo todos hacen mención de emociones, pasiones, sentimientos y afectos sin elucidarlos³³.

En este apartado considero importante hacer explícito el tratamiento que la teoría antropológica clásica ha dado a las emociones, pasiones, sentimientos y afectos. Poner énfasis en ello dará luz para rastrear los tres ejes importantes que nos han servido de guías para el análisis. El primero es el que se refiere a la oposición cultura—naturaleza, el segundo es el de la oposición razón—emociones y el tercero es el de lo moral y normativo.

En ese sentido, a lo largo de la investigación he percibido en los autores tanto recurrencias como diferencias en las concepciones respecto a las emociones, pasiones, afectos y sentimientos de las que iniciaré una exploración. Una constante en los autores es la comparación de la afectividad de las culturas de las que provienen con respecto a las culturas que estudian. Dicha comparación, más que ver las semejanzas, se esmera en señalar las diferencias. También existen, dependiendo del contexto y la cultura de la que provienen los analistas, diferentes clasificaciones del lugar que ocupan los afectos, sentimientos, emociones y pasiones en las sociedades que estudian.

Como hemos podido apreciar en el breve recorrido anterior, en los estudios de muchos autores de nuestra disciplina están presentes elementos constitutivos de la dimensión afectiva. He

³³ Ribeiro señala que es muy difícil entender un mito o un ritual mágico—religioso, una transacción comercial o un intercambio de regalos sin hacer referencia a las actitudes emocionales subyacentes. No se puede ignorar que intereses y conflictos amorosos así como rivalidades parecen constituir preocupaciones centrales de los hombres que viven en sociedad. Es contradictorio que las vivencias emotivas continúen presentes en la descripción etnográfica sin producir ninguna inquietud teórica relevante (2003:88).

seleccionado cinco autores que resultan relevantes para el trabajo. Considero que una revisión más exhaustiva de obras específicas de los autores nos permitirán corroborar las recurrencias que rastreamos en la revisión general de la antropología. La finalidad es mostrar el lugar implícito que se le ha dado a las pasiones, emociones, sentimientos y afectos en una parte del desarrollo de la teoría antropológica. Uno de los criterios que explica por qué escogimos estos autores es, en los dos primeros casos, debido a que sus obras no sólo forman parte de los antecedentes de la teoría antropológica, sino que son relevantes en una parte significativa de la teoría de lo social. El primer autor es Morgan, con su obra *La sociedad primitiva* 1877. Iniciamos con él por la importancia de su método que consiste en proyectar el presente sobre el tejido del pasado. Es reconocido que los planteamientos de este autor son retomados por autores de la talla de Marx, quien asume de Morgan la formulación de que la familia es el principio activo y el parentesco el principio pasivo, dependiente o derivado. Para Morgan los niveles de la cultura eran realidades objetivas, el progreso social es el progreso material (Krader 1988: 16). Las ideas de Morgan de periodización y de concepción materialista están en las bases de obras como, *El Origen de la Familia la Propiedad Privada y el Estado*, de Engels, además de que ha sido inspiración de numerosos autores de la estatura de Turner (1988: 13) y Lévi—Strauss. No sobra recordar que este último dedica su magna obra sobre el parentesco a la memoria de Morgan.

Durkheim es un autor considerado de gran relevancia por sus aportaciones no sólo en el terreno de la antropología sino de la sociología, no sobra recordar que para comprender los estudios de antropólogos como Douglas, Turner, Leach y Lévi—Strauss deben colocarse en el marco de la obra de Durkheim. El autor simpatizaba con la perspectiva evolucionista y ella lo guió en su intención de descubrir tanto los orígenes de la religión como de explicar el cambio hacia la democracia (Morris 1995: 137—8, 145). De Durkheim seleccioné dos de sus obras más importantes para la antropología, *Las formas elementales de la vida religiosa* 1912 y *La división del trabajo social*.

Lévy—Bruhl ha sido considerado como un precursor de la perspectiva simbólica, influido también por la obra de Durkheim, sus investigaciones se centran en las representaciones colectivas, esto es, el orden sociocultural *que se impone a los individuos y que preexiste y sobrevive a los*

miembros del grupo (Morris 1995: 226). El libro *El alma primitiva*, texto considerado como clásico en la antropología, me permite elucidar el trato que han recibido las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos en una parte representativa de la antropología en un nivel de análisis documental. En estos tres autores se encuentran temas relevantes para la antropología como la evolución, la religión y la diferencia de las estructuras de pensamiento entre primitivos y civilizados.

Los dos autores restantes fueron escogidos porque me parece que ilustran de una manera fiel el trato implícito de las emociones, pasiones y afectos en la dimensión empírica de primera mano. En los trabajos se abordan temas diversos y de suma importancia para nuestra disciplina como la brujería y la personalidad. De Evans—Pritchard examinaremos *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. De Margaret Mead seleccionamos *Sexo y temperamento*, porque pensamos que al formar parte de la escuela de Cultura y Personalidad, nos podría dotar de elementos importantes sobre el puente entre individuo y sociedad. Estos trabajos, en su conjunto, nos permiten ubicar nuestros tres ejes de análisis, el que se refiere a la oposición cultura—naturaleza, la oposición razón—emociones y el de lo moral y normativo.

Finalmente incluimos el trabajo de Catherine Lutz *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory* (1988). Este texto, pionero en nuestra disciplina consolidó lo que comúnmente es conocido como antropología de las emociones. Es un estudio contemporáneo específicamente enfocado en las emociones, nos permite corroborar lo que de forma implícita ha aparecido en los estudios etnológicos y etnográficos que revisamos. Señala la relevancia de tratar los fenómenos emocionales como culturales, morales y sociales, entre otros aportes.

Sin duda esta selección de textos y autores puede ser discutible y arbitraria, sin embargo como bien nos enseña nuestra disciplina, lo arbitrario es muy distinto a lo azaroso. El conjunto de tradiciones teóricas en las que podríamos ubicar estas obras cubren desde el inicio de la antropología hasta los planteamientos pertinentes más contemporáneos. A esta altura tenemos claro que posiblemente no hay antropólogo relevante que no haya tocado el entramado emocional de su

sociedad estudiada. Nuestra muestra de textos no pretende cubrir todas las tradiciones antropológicas, una empresa de este tipo significaría dar cuenta de la historia de nuestra disciplina, lo que sin duda rebasa con mucho los límites de este trabajo.

5.1. La dimensión afectiva en Morgan

El origen del ser social ha sido un tópico de constante estudio a lo largo de la historia. Morgan, en *La sociedad primitiva* (1971 [1877]), dice que la humanidad se había constituido como una gran familia, sus migraciones, procedencias y emparentamiento se podían explicar a través del sistema de consanguinidad. Tiene la tesis de la evolución como un proceso de ascenso del salvajismo a la civilización que, según él, se presenta de manera natural en todas las sociedades.

Para Morgan es inútil estudiar tanto lo religioso como la dimensión afectiva, y nada se consigue con el estudio de las instituciones religiosas, porque considera que nunca se obtendrá una explicación completamente satisfactoria sobre estos tópicos. Morgan señala la relación que tienen lo emotivo, lo imaginativo y lo religioso, considera estos aspectos de la vida como grotescos, inseguros de conocimiento e ininteligibles (1971: 26).

Morgan señala:

El desarrollo de la idea religiosa se halla rodeado de tales dificultades intrínsecas, que no es posible obtener una explicación completamente satisfactoria. La religión se enlaza tanto con la naturaleza imaginativa y emotiva, y por consiguiente, con elementos tan inseguros de conocimiento, que todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles (1971: 79)

Ante tales afirmaciones respecto de lo emotivo podríamos reconocer que Morgan da importancia al terreno de lo afectivo en los sujetos pero en los sujetos primitivos, quienes se encuentran en una fase de salvajismo y barbarie. En la cita anterior se deja ver una clara oposición entre lo emotivo e imaginativo y el conocimiento o la razón, al mismo tiempo se acentúa la postura evolucionista en la cual el ascenso de la civilización supone que la cultura y por ende la objetividad de la ciencia está desprovista de lo emotivo que corresponde al terreno de la naturaleza. La relevancia de lo afectivo es vista porque constituye un antecedente del pensamiento racional.

Presenta argumentos que nos permiten pensar que ha habido un proceso de evolución de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos y que se espera en el curso del proceso civilizatorio un incremento del razonamiento y una disminución de las emociones. Aunque por una parte no ve progreso interno en los sujetos ya que descubre las mismas pasiones, el mismo fanatismo, los mismos errores en todas las sociedades, por otro lado propone que la civilización representa el sentido común de la humanidad y que en ella se resume el crecimiento y desarrollo de siglos (1971: 26).

En el trabajo podemos apreciar una acentuada oposición entre naturaleza—cultura cuando argumenta que la promiscuidad revela el estado de salvajismo más bajo en la escala evolutiva, en esa etapa el hombre apenas se distingue de los animales, los hombres antiguos se guiaban por su afectividad y esta manera de vivir sujetos a las emociones es la condición necesaria anterior a la familia consanguínea (1971: 496—7). Morgan ubica así a estos grupos más en el estado de la naturaleza, pero introduce también del lado de ese ser dominado por lo emotivo. Morgan dice sobre la promiscuidad que:

Esto revela el estado de salvajismo más bajo que pueda concebirse; representa el pie de la escala, en esta condición el hombre se distinguía apenas de los animales que lo rodeaban. Desconociendo el matrimonio y viviendo probablemente en hordas, no solamente era un salvaje, sino que poseía una inteligencia rudimentaria y un sentido moral más rudimentario aún.

La esperanza de su elevación descansaba en el vigor de sus pasiones —pues parece haber sido siempre valeroso—, en la posesión de manos físicamente libres en la actitud de progreso de sus nacientes cualidades mentales y morales. En parte, la disminución del volumen del cráneo de sus crecientes características animales a medida que retrocedemos del hombre civilizado al salvaje, corrobora este juicio sobre la necesaria inferioridad del el hombre primitivo (1971: 496)

Creemos que, a primera vista, esta concepción podría llevarnos a confusiones en el planteamiento general de Morgan y hacernos concluir que existe una especie de contradicción con respecto a su percepción de lo afectivo. En esta parte del texto de Morgan se puede ver que

contrario o distinto a la forma en la que en la actualidad concebimos las pasiones, para él no son colocadas del lado de lo emotivo. Deducimos en sus argumentos un sentido cartesiano, positivista, en el que las pasiones son vistas como una parte del pensamiento. Es por ello que introduce la moral y coloca al primitivo en un eslabón inferior al del hombre civilizado del que Morgan forma parte. Como ejemplos de la condición arcaica Morgan enumera a los auseanos del Africa del Norte, los garamantes de Etiopía y los celtas de Irlanda citados por Herodoto, Plinio y Estrabón respectivamente. Ubica ya en estos grupos una normatividad incipiente que él denomina moral rudimentaria.

El autor, al referirse a lo moral y a la escala evolutiva del hombre, señala que:

Posteriormente se presentará la evidente rusticidad de la condición primitiva del hombre, de la gradual evolución de sus facultades morales y mentales, mediante la experiencia y de su prolongada pugna con los elementos que le impedían el paso al camino de la civilización. Basados, en parte, por la continua sucesión de invenciones y descubrimientos; pero sobre todo, en las instituciones domésticas que muestran el desarrollo de ideas y pasiones (1974: 78).

Esto pone a los primitivos como prueba del progreso humano, la civilización describe cambios de lo moral que se aleja del estado natural del hombre. La propuesta de Morgan consiste en clasificar el desarrollo de la humanidad en tres fases, salvajismo, barbarie y civilización, éstas a su vez se dividen en tres períodos, antiguo, medio y tardío (Mercier 1979: 46), para él las formas de gobierno que han existido a lo largo de la historia son gens, fratria, confederación y tribu. Todas estas categorías son denominadas con nombres de animales. Morgan se explica la formación de nuevas tribus y nuevas *gentes* por una especie de desarrollo natural. Morgan apunta:

Por un desarrollo natural se forman constantemente nuevas tribus, tanto como nuevas *gentes*, y el proceso recibía un impulso sensible en virtud de la vasta extensión del continente americano. El método era sencillo. En primer término se producía algún flujo o salida gradual de gente de algún centro geográfico sobrepoblado, dotado de medios de subsistencia especialmente ventajosos. Persistiendo esto por años, acabará por reunir una población considerable en un sitio distante de la sede originaria de la tribu. Con el transcurso del tiempo los emigrantes cambiarían respecto a sus intereses, sentimientos y finalmente su habla. Sobrevendría luego su separación e interdependencia, aunque fuesen contiguos sus territorios. De esta manera se creaba una nueva tribu (1971: 162—3).

Morgan propone que en la medida que aumenta la población se presenta un flujo o salida gradual de gente del centro geográfico sobrepoblado. En el transcurso de los años se reunía nuevamente una población considerable y los emigrantes, de manera natural, cambiaban respecto a sus intereses, sentimientos, y su habla. Posteriormente este proceso se repetiría pero este proceso no es voluntario, es necesario y en la medida que existe un control sobre la naturaleza se da también un control de los sentimientos.

Así, si la premisa fuera cierta y todas las sociedades fuesen originadas de una misma tribu y el cambio cultural se explicase por un fenómeno de sobrepoblación y de cambios temporales y espaciales, el cambio cultural y de lenguaje también cambian las maneras de nombrar los elementos constitutivos de los sentimientos.

Para el autor existe una especie de inconsciente común o cultural que se manifiesta de manera natural en el hombre. Morgan apunta al respecto:

La organización de clases a base de sexo, y la posterior y más alta organización de gentes a base de parentesco, debe ser tenida como resultante de grandes movimientos sociales elaborados inconcientemente por selección natural (1971: 117). [...] La mente humana, específicamente la misma en todos los individuos, tribus y naciones del género humano, limitada en sus facultades, debe obrar y obra uniformemente y dentro de estrechos límites de variación. Sus conquistas en regiones desvinculadas del espacio y en períodos ampliamente separados de tiempo, se articulan en una lógica cadena de experiencias comunes (1971: 289).

Para Morgan en el género humano no siempre han existido los sentimientos, afectos y emociones civilizadas en las relaciones de parentesco. Al hacer referencia de tribus atrasadas de los sudamericanos cita a De Bell. Gall., quien le da como pruebas que no se observan reglas ni leyes en los matrimonios de estos grupos, no existía entre ellos algo semejante a los celos.

No observaban ni ley ni regla en el matrimonio, sino que tomaban cuantas esposas quisiesen, y ellas otros tantos maridos, cambiándolos a voluntad sin mengua para ninguna de las partes. No existía entre ellos nada semejante a los celos, pues cada cual vivía como mejor le place y sin ofenderse unos a otros [...]

Otro claro ejemplo de ese juicio lo podemos notar cuando afirma, sobre las familias sincrísticas y patriarcal, que desconocían tanto el sentimiento amoroso como el cariño, y que los matrimonios se basaban en la conveniencia y en la necesidad. Morgan señala que:

Pero el régimen matrimonial era tan peculiar como la familia. El hombre no buscaba esposa como se busca en la sociedad civilizada, es decir, por cariño, pues, el sentimiento amoroso, que les era desconocido, demandaba un desarrollo más perfecto que el alcanzado por ellos. Por lo tanto, el matrimonio no se basaba en los sentimientos, sino en la conveniencia y la necesidad. En efecto correspondía a las madres concertar el matrimonio de sus hijos; éste se negociaba, por lo común, sin el conocimiento de las partes contrayentes, y sin requerírseles su consentimiento previo [...] la permanencia del vínculo matrimonial dependía de la voluntad de las partes" (1971: 457)

Así en los hombres que nos describe Morgan no aparece, no existe el amor. Los mismos argumentos permiten pensar en hombres en los que aunque guiados por lo emotivo con algún tipo de deseo, son muy diferentes a los civilizados. Existe pues en Morgan una imposibilidad de pensar en las semejanzas de los primitivos con respecto a los civilizados debido a que son colocados en un lugar más cercano a la naturaleza, en la escala inferior, dominados por las emociones inapropiadas y careciendo de las permitidas y moralmente aceptadas como el amor. La afirmación de que no existía el sentimiento amoroso en los primitivos también nos llevaría a reflexionar sobre el debate del lugar de lo afectivo como innato o adquirido³⁴.

Por otra parte en lo que se refiere a la existencia de afectos, sentimientos, emociones y pasiones que en las sociedades que nos presenta Morgan, los matrimonios no son el único hecho social que marca precedentes de los sentimientos, se puede indagar también en la guerra donde debía haber algún sentimiento opuesto que permite que el otro viva y no que muera. La dimensión

³⁴ Singer al analizar las distintas concepciones de amor señala que el amor del siglo XII es diferente a la concepción que tenemos ahora. Hace una distinción entre el amor idealista hacia los seres humanos y el amor a dios. Marca las diferencias entre el amor cortesano y el amor romántico. Afirma que en la actualidad el amor cortesano y el amor romántico han sido perpetuados y que el hombre moderno va más allá de ellos (Singer 1992b: 532) Para Singer el amor es una actitud que carece de objetivo claro, sin embargo toda emoción o deseo contribuyen al amor en la medida en que el amante presta atención a otra persona, apreciamos al otro y por ello le otorgamos un valor "El amor no sería amor si la apreciación no fuera acompañada del otorgamiento del valor" (Singer: 1992).

política es otro rubro que abre la posibilidad a una forma de asomarnos a la afectividad. Por ejemplo las descripciones que cita Morgan sobre las costumbres en los rituales políticos nos proporcionan más elementos para pensar sobre el lugar de lo afectivo en los eventos sociales. Morgan señala que después de la muerte de un sachem, quien es el representante del poder en la tribu, la investidura de los nuevos sachems eran acontecimientos relevantes, el autor apunta:

El consejo fúnebre con las festividades que seguían a la investidura de los sachems ejercía una notable atracción entre los iroqueses. Se venía en tropel desde las localidades más alejadas, llenos de celo y entusiasmo. El consejo era abierto y llevado con muchas prácticas y ceremonias y por lo regular duraba cinco días. El primer día se dedicaba a lamentaciones de ritual por el extinto sachem, lo que, como acto religioso, comenzaba con la salida del sol. A esa hora, los sachems de la tribu donde se celebraba el consejo, acompañados de su gente, salían a recibir a los sachems y *gente* de las otras tribus que habían llegado antes, y permanecían acampados a cierta distancia, a la espera del día señalado. Luego de cambiar saludos, se formaba una procesión, y las lamentaciones eran cantadas en verso, con responsos con las tribus unidas, marchando del lugar del encuentro al del consejo. Las lamentaciones con responsos en coro, eran tributo de respeto al finado sachem, en el que participaban no solamente su *gens* y su tribu, sino también la confederación misma.

Por cierto que era un testimonio de homenaje y cariño más delicado que el que se podía esperar de un pueblo bárbaro (ibid: 194).

Así la manera de legitimar un *sachem* y un presidente, como máximos representantes de un país o una tribu, tiene similitudes aunque no en la forma sí en el fondo, basta con recordar lo que Morgan registra sobre los cintos de *wampum* que guardan los principios y estructuras de la confederación (1971: 195) y la banda presidencial en México. En ambos se hace una celebración ritual donde se despide al extinto sachem o presidente, ambos son rituales cargados de afectividad. Palabras como honor, moral, prestigio, dignidad, son términos que significan o implican en su universo simbólico otras series de palabras cargadas de afectividad, felicidad, añoranza, tristeza, alegría.

En asuntos políticos y sociales tanto un consejo civil de tribus en el pasado, como en el presente las reuniones de la ONU tienen semejanzas: en las tribus los *sachems* son convocados y recibidos por otros sachems, guardan ciertas formas y controlan sus emociones con el fin de que el

consejo civil se realice en armonía y unión (1971: 191).

Si intentamos hacer una comparación entre Morgan y el pensamiento de Norbert Elias apreciaríamos ciertas diferencias y analogías. Ambos autores comparten la premisa de la evolución como un proceso de ascenso civilizatorio. La diferencia es que mientras para Morgan la evolución se presenta de manera natural en todas las sociedades y lo afectivo no es digno de atención en los análisis sociales, para Eliás lo que explica el proceso civilizatorio o la evolución es el control del comportamiento, de las emociones. El cambio histórico en los hombres por las relaciones de interdependencia que se establecen entre ellos, el temor asegura la reproducción del comportamiento.

Podemos concluir que es relevante para nuestro trabajo el hecho de que en el planteamiento de Morgan rastreamos, en primer lugar, un trato implícito de la dimensión afectiva que muestra una clara convicción de evolución de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos que, como veremos, también encontraremos en Durkheim y en Lévy—Bruhl. Esta mirada evolutiva nos permite ver un rasgo común y representativo del modo en el que son vistas las emociones por la antropología en una época. Podemos percibir que hay una consistencia en su manera de clasificar — de acuerdo a su moral— el control y la normatividad de los sentimientos, pasiones y emociones, una especie de ascenso a lo evolucionado y civilizado. La separación entre cultura y naturaleza corresponde con la razón y emociones respectivamente. Es decir a mayor dominio de las emociones, mayor grado de razón y mayor muestra de civilización. Las emociones claramente están en el lado de la naturaleza, la moral en el lado de la cultura y la razón. Es importante recordar que, como muchos antropólogos, Morgan considera que el sujeto primitivo se guía por el grupo sin importar su individualidad ni sus emociones. A diferencia de Durkheim, Morgan plantea que ni la religión, ni la afectividad, ni la simbolización son importantes en el cambio cultural. Lo que propicia el cambio son los factores materiales.

5.2. La dimensión afectiva en Durkheim.

El propósito en la revisión de *Las formas elementales de la vida religiosa* y *La división del trabajo social* de Durkheim, es mostrar que tanto la religión como la división del trabajo, que constituyen tópicos tan importantes en el análisis social, no sólo están presentes las emociones sino que lo afectivo resulta, hasta cierto punto, central. Para ello ubicaremos los tres ejes recurrentes a lo largo de los estudios, el de la oposición entre naturaleza—cultura, también la que se da entre razón—afectividad y el eje de lo moral y normativo.

Durkheim, a diferencia de Morgan, señala la importancia que tiene la dimensión de lo religioso en el proceso de desarrollo del género humano. La religión es una cosa social por lo cual tanto las representaciones como las categorías religiosas son de origen colectivo y no individual. En *Las formas elementales de la vida religiosa* afirma que la religión es una cosa eminentemente social y que las religiones de las sociedades inferiores permiten ver las formas elementales del pensamiento y de la práctica religiosa (1912: 13). Los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religiosos (1912: 14). Sostiene que en todos los sistemas de creencias existen representaciones y rituales diferentes que a su vez tienen el mismo significado y cumplen la misma función: *Esos elementos permanentes son los que constituyen lo que hay de eterno y humano en la religión; constituyen todo el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de la religión en general* (1912: 11).

Durkheim menciona lo afectivo en un aspecto que para nosotros resulta sumamente sugerente ya que lo coloca en el ámbito de lo social. Nos referimos al lugar que da a lo afectivo en las diferenciaciones que hacemos en dimensiones tan importantes como la espacial y la temporal, éstas dependen de la atribución de valores afectivos que les damos socialmente. Durkheim apunta:

El espacio mismo no podría existir si, como el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado [...] todas estas distinciones provienen evidentemente de que se ha atribuido a las regiones valores afectivos diferentes. Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de la misma manera es necesario que esos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos le sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que ellas son de origen

social (1912: 16).

Así para Durkheim lo afectivo es social y por ello permanente en las diversas civilizaciones.

Por otra parte Durkheim sostiene que todas las creencias religiosas suponen una clasificación de las cosas y que un rasgo distintivo del pensamiento religioso es la división del mundo en sagrado y profano (1912: 41), lo característico del pensamiento religioso es que siempre propone esta división bipartita del universo. *"Las cosas sagradas son aquéllas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquéllas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras [...] Los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas"* (1912: 45).

Durkheim estudia el totemismo. Para ello define el clan el cual está constituido por individuos con deberes idénticos, unidos por un vínculo de parentesco, no de consanguinidad, sino por llevar el mismo nombre. Cada clan tiene un tótem. Un tótem puede ser cosas, animales, vegetales o parte de un objeto, cuyo nombre lleva el clan. El nombre del tótem que un sujeto lleva puede ser el de la madre, el del padre o el de un antepasado mítico. El tótem puede ser un nombre, un emblema o inscripciones y tatuajes corporales. Las representaciones totémicas son sagradas, consisten en reproducir el tótem. La importancia del sujeto de representar la figura del tótem es *porque siente la necesidad de representarse la idea que se hace de él por un signo material, exterior, cualquiera que sea, por otra parte, este signo* (1912: 126).

Durkheim deduce que no podemos comprender qué es lo que ha obligado de tal modo al primitivo a inscribir sobre su persona y sobre diferentes objetos la noción que tenía de su tótem (1912: 126). Él se pregunta por las razones y las causas que propiciaron en los hombres la necesidad de construir la noción de tótem. Afirma que no son los sentimientos que inspiran las cosas sagradas las causas de los ritos y de las creencias totémicas. Dice que son las representaciones figurativas de las cosas sagradas, los emblemas y los símbolos totémicos donde se encuentra la fuente de la religiosidad. Aunque siguiendo a Durkheim, también son los sentimientos vinculados con los símbolos los que inspiran las cosas sagradas y la causa de los ritos. Durkheim mismo dice,

más adelante, que la supremacía que ejerce sobre los sujetos la religión tiene que ver más que con una obligación material, con una autoridad moral de la que esta religión esta investida. El autor señala:

El respeto es la emoción que experimentamos cuando sentimos en nosotros esta presión interior y espiritual que entonces nos determina, no son las ventajas o los inconvenientes de la actitud que nos esta prescrita o recomendada; es el modo con que nos representamos a aquél que nos la recomienda o nos la prescribe (1971: 219).

Para Durkheim, lo que sostiene al hombre es la afectividad que la sociedad siente hacia él, el autor al recordar que el afecto del sujeto es resultado de lo social afirma que:

El hombre que cumple con su deber encuentra, en las manifestaciones de todo tipo por las que se expresa la simpatía, la estima, el afecto que sus semejantes tienen por él, una impresión de reconocimiento, al que a veces no se da cuenta, pero que lo sostiene. El sentimiento que la sociedad tiene de él, eleva el sentimiento que él tiene de sí mismo (1971: 222).

El hombre está en una especie de armonía moral, de potencia moral que es inmanente a él y que lo representa. Esto lo denomina la conciencia moral de la que los hombres no se han hecho una representación precisa más que con ayuda de los símbolos religiosos (1971: 222).

Para Durkheim en los tiempos rituales el primitivo tiene poco control de sus emociones. Al hacer referencia a las sociedades australianas nos muestra que ésta es sometida a dos fases diferentes en los ciclos temporales. En un primer momento está dispersa en grupos pequeños y ocupada de las labores de alimentación, de la caza y la pesca. Tales actividades no despiertan pasiones. La vida en ese tiempo es lánguida y apagada, sin embargo en la otra fase del tiempo ritual cuando hay ceremonia todo cambia, hay grandes expresiones de las facultades emotivas y pasionales, de hecho el autor apunta que se presenta un descontrol de la afectividad en las situaciones rituales que propician que el hombre no se reconozca como hombre. Durkheim infiere:

Las facultades emotivas y pasionales del primitivo sólo están imperfectamente sometidas al control de su razón y de su voluntad, pierde fácilmente el dominio de sí. Un acontecimiento de cierta importancia lo pone en seguida fuera de sí mismo.

Supongamos que recibe una noticia feliz. Entonces son transportes de entusiasmo. En caso contrario, se le ve correr aquí y allá como un loco, librarse a todo tipo de movimientos desordenados, gritar, aullar, juntar tierra, arrojarla en todas direcciones, morderse, esgrimir sus armas con un aspecto furioso etc. Pues el solo hecho de la aglomeración obra como un excitante excepcionalmente poderoso (1971: 225).

Me parece que el eje en el que colocamos la oposición razón—emoción puede ubicarse en las observaciones que Durkheim hace sobre el tiempo ritual, tiempo en el cual el otro eje de la dimensión normativa y moral es perturbado, es relevante para este trabajo señalar el lugar que estos pueblos ocupan en el pensamiento de Durkheim a diferencia de los civilizados, el tiempo ritual permite expresar desbordadamente las emociones, el autor señala el grado de exaltación al que llegan los individuos al estar reunidos en el tiempo ritual y abunda:

Cada sentimiento expresado resuena, sin resistencia, en todas esas conciencias ampliamente abiertas a las impresiones exteriores: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente. El impulso inicial se va así ampliando a medida que repercute como una avalancha creciente a medida que avanza. Y como pasiones tan vivas y tan liberadas de todo control no pueden expandirse hacia afuera, no hay, en todas partes, más que gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, gritos ensordecedores de todo tipo que contribuyen aún más a intensificar el estado que manifiestan [...]. La voz humana tampoco basta [...]. Las pasiones desencadenadas son de una tal impetuosidad que no se pueden contener con nada, Se está de tal modo fuera de las condiciones ordinarias de la vida y se tiene tanta conciencia de ello, que se experimentan como una necesidad de ponerse fuera y por encima de la moral ordinaria (ibid: 226)

Otra de sus observaciones nos permite pensar en el vínculo de lo afectivo con lo simbólico. Al plantear que el clan despierta en sus miembros la idea de que existen fuerzas interiores que lo dominan y lo exaltan, dice que se debe explicar cómo la fuerza es pensada como tótem, como la figura de un animal o planta. Él señala:

Es porque este animal o esta planta ha dado su nombre al clan y sirve de emblema. En efecto, es una ley conocida la que de los sentimientos que una cosa despierta en nosotros se comunican espontáneamente al símbolo que la representa. El negro es para nosotros el signo del duelo: también nos gira impresiones e ideas tristes. Esta transferencia de sentimientos proviene de que la idea de la cosa y la idea de su símbolo están unidas estrechamente en nuestros espíritus; resulta de esto que las

emociones provocadas por una se extienden contagiosamente a la otra. Pero este contagio que se produce en todos los casos, en algún grado, es mucho más completo y más marcado toda vez que el símbolo es algo simple, definido, fácilmente representable, mientras que la cosa es, por sus dimensiones, por el número de sus partes y la complejidad de su organización, difícil de abarcar por el pensamiento (1971: 229).

Durkheim señala que los sentimientos que una cosa despiertan en los hombres se comunican al símbolo que la representa. La idea de la cosa y la del símbolo están unidas en nuestros espíritus, así las emociones son contagiosas. Probablemente Durkheim nos señala que los sentimientos se expresan a través de símbolos. Sobre el signo se transportan las emociones que la cosa suscita (1971: 229—30).

El emblema es un elemento constitutivo del sentimiento que la sociedad tiene de sí. Las conciencias individuales se comunican a través de signos. "*Los sentimientos sociales no podrían sin símbolos, tener más que una existencia precaria*" (1971: 239)³⁵. La teoría del totemismo, según Durkheim, comprueba que la evolución lógica está estrechamente vinculada a la evolución religiosa y depende también de las condiciones sociales.

La religión es un acto social, es una forma imperfecta de ciencia, casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. Las fuerzas religiosas son fuerzas humanas y por ende fuerzas sociales (1971: 430), lo social es para Durkheim la conciencia colectiva, la forma más alta de la vida psíquica es una conciencia de conciencias (1971: 453).

Durkheim, a pesar de que a lo largo de su exposición ha dado un lugar relevante a lo afectivo, finalmente no asume la importancia de tal dimensión como un tema legítimo de estudio. Aunque Durkheim señala que gracias al estado de dependencia entre el pensamiento de los hombres y los dioses el hombre cree en ellos y da un papel importante a las emociones ya que hacen que los hombres se reúnan para pensar, él afirma:

³⁵ En este momento podemos decir que los sentimientos sociales sin símbolos simplemente no podrían existir.

La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se relacionan con los seres sagrados es fortificarlas en una fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos. Pues bien, las emociones que suscitan las crisis periódicas por las cuales pasan las cosas exteriores, determinan a los hombres que son sus testigos a reunirse para poder pensar lo que conviene hacer (1971: 355).

Por otra parte no sobra recordar que Durkheim y Mauss elaboran en esta línea evolutiva una comparación del comportamiento del hombre civilizado con respecto a los primitivos, su preocupación es mostrar lo que permanece en la civilización de nuestros antepasados. Su pregunta tiene que ver con el comportamiento pero su interés se enfoca hacia los procesos mentales, específicamente, el de la clasificación.

En 1903 los autores ya señalaban la disyuntiva de entender el proceso de clasificación desde el punto de vista individual o social, se preguntaban ¿la clasificación es producto de la actividad individual o social? Ellos decían: *Para nosotros, en efecto, clasificar las cosas consiste en ordenarlas en grupos distintos entre sí, separadas por líneas y demarcaciones claramente determinadas* (1996 [1901—1902]: 26). Recordaban que muchos autores habían demostrado que los primitivos carecían de conceptos bien definidos, sólo podían hacer agrupamientos rudimentarios y distinciones que no llegaban a hacer una clasificación. Para los autores el hombre no clasifica espontáneamente como resultado de una necesidad natural. Para ellos las clasificaciones son el resultado de un desarrollo histórico que implican un orden jerárquico (1996: 29—30). Los autores se preguntaban por lo que lleva a los hombres a disponer sus ideas bajo la forma de clasificación y dónde han podido encontrar el plan de tan profunda disposición.

Las clasificaciones primitivas para los autores remiten a las primeras clasificaciones científicas, presentan los mismos caracteres esenciales, son sistemas de nociones jerarquizadas. Tienen una finalidad completamente especulativa. Su tarea es traducir las relaciones que existen entre los hombres. Los autores sugieren que estas clasificaciones tan antiguas no han dejado de ejercer un importante papel en la génesis de la función clasificatoria en general. A diferencia de Frazer que sostenía que los hombres se habrían distribuido en clanes obedeciendo una clasificación preexistente de cosas, los autores señalan que porque los hombres estaban distribuidos en clanes

clasificaron las cosas. Así las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales (Durkheim y Mauss 1996: 96—98). Aunque para los autores los vínculos lógicos son representados en forma de lazos familiares o como relaciones de subordinación económica o política, en la siguiente cita podemos apreciar que los sentimientos juegan un papel relevante.

Ellos apuntan que:

los mismos sentimientos que están en la base de la organización doméstica, social etc., también han presidido esta distribución lógica de las cosas. Éstas se atraen o se oponen del mismo modo que los hombres están ligados por el parentesco u opuestos por la venganza. Se confunde como los miembros de una misma familia se confunden en un pensamiento común. [...] Así pues son tales estados de ánimo colectivos, por lo demás manifiestamente afectivos, los que han dado luz a estos agrupamientos. Existen afinidades sentimentales entre las cosas como entre los individuos, y es a partir de estas afinidades que son clasificados (Durkheim y Mauss 1996: 100).

Podemos ver que para que existan los procesos mentales de clasificación en los sujetos, para que exista la distribución lógica de las cosas, los individuos deben compartir los mismos sentimientos. Los autores señalan:

Llegamos de este modo a la siguiente conclusión: es posible clasificar otra cosa que conceptos, siguiendo para ellos otras leyes que las del puro entendimiento. Porque para que unas nociones puedan así disponerse sistemáticamente por razones de sentimiento, es preciso que no sean ideas puras, sino ellas mismas también obra del sentimiento. Y, en efecto, para aquellos a los que llamamos primitivos, una especie de cosas no es un simple objeto de conocimiento, sino que corresponde también a una cierta actitud sentimental. Todo tipo de elementos afectivos concurren en la representación que de ella se hacen (Durkheim y Mauss: 100)

Este punto de comparación entre los primitivos y los civilizados nos permite ver que en los procesos de pensamiento y la capacidad de clasificar, el papel de la dimensión afectiva es de suma importancia aunque para los autores la clasificación lógica de los civilizados se opone a la emoción, de hecho al definir ambos conceptos aclaran cómo es que las clasificaciones son susceptibles de ser estudiadas y analizadas mientras que no ocurre lo mismo con las emociones.

He aquí cómo fue que la noción de una clasificación lógica le costó tanto trabajo formarse [...] Una clasificación lógica es una clasificación de conceptos. Ahora bien, el concepto es la noción de un grupo de seres netamente determinado, cuyos límites pueden ser señalados con precisión. Al contrario la emoción es cosa esencialmente fluida e inconsistente. Su contagiosa influencia irradia mucho más allá de su punto de origen, extendiéndose a todo cuanto le rodea, sin que sea posible establecer dónde se detiene su poder de propagación. Los estados de naturaleza emocional participan por fuerza del mismo carácter: tampoco puede decirse de ellos dónde empiezan, ni dónde acaban, se pierden los unos en los otros, mezclan sus propiedades de tal manera que no es posible categorizarlas con rigor. Por otro lado, para poder marcar los límites de una clase es preciso haber analizado antes los caracteres en los que se reconocen los seres reunidos en esta clase y que les distinguen. Pero la emoción es naturalmente refractaria al análisis o, cuando menos se presta a él con dificultad, en la medida en que es demasiado compleja. Sobre todo cuando es de origen colectivo, esa emoción desafía el examen crítico y razonado. La presión ejercida por el grupo social sobre cada uno de sus miembros, no permite a los individuos juzgar en libertad nociones que la propia sociedad ha elaborado y en las que ha depositado algo de su personalidad. [...] También la historia de la clasificación científica es, al fin y al cabo, la historia misma de las etapas en el transcurso de las cuales este elemento de afectividad social se ha ido progresivamente debilitando dejando cada vez mayor campo libre para el pensamiento reflexivo de los individuos (Durkheim y Mauss 1996: 103)

Nosotros consideramos que resulta difícil el separar los procesos clasificatorios de las emociones ya que si resumimos lo que hasta ahora hemos visto, Durkheim, a diferencia de Morgan, reconoce la importancia de la afectividad no sólo en la dimensión moral sino en procesos tan importantes como los de diferenciación de lo espacial y lo temporal en los sujetos sociales. Los sentimientos individuales no importan, lo relevante son los sentimientos del grupo, así como la conciencia moral. Percibe que lo material está en un segundo plano, lo verdaderamente importante se encuentra en el campo de la religión que es antecedente de la ciencia. Consideramos que existe una continuidad con los planteamientos de Morgan en la idea de que los sentimientos han evolucionado. Ubica la expresión incontrolada de las emociones en el campo de lo ritual. El papel de lo afectivo en los procesos clasificatorios para Durkheim y Mauss es relevante porque señala la evolución del hombre. En la medida en que la emoción se controla, se doméstica, se somete se debilita dejando lugar al pensamiento reflexivo y como su antecedente el dominio de lo normativo y moral.

A diferencia de Morgan, en Durkheim la importancia del funcionamiento de las emociones se puede ver en el eje de lo normativo y moral que Durkheim expone en *La división del trabajo social*. A lo largo del texto nos dota de elementos que nos permiten reafirmar la relevancia de la afectividad desde lo normativo y de los principios morales. Es en esta visión donde se ve la importancia que tiene lo moral en el tejido social. Se puede decir que la moral domina las pasiones humanas, él señala que *Las pasiones humanas no se detienen más que ante un poder moral que respetan* (1973: 8).

La moral se puede observar en sociedades ya constituidas, su papel es hacer las leyes de los individuos, la personalidad moral está por encima de las personalidades particulares, por ello una reglamentación moral o jurídica expresa necesidades sociales que sólo la sociedad puede conocer (1973: 19). Aunque esto es semejante con la propuesta de Elias ya que también compartiría la premisa de que en el hombre existe una especie de base instintiva que es modulada y reglamentada por la sociedad. Recordemos que las coacciones sociales producen el miedo.

La importancia de la moral es clara en el momento en que Durkheim hace referencia al papel que juegan los grupos profesionales en la organización social contemporánea: *Lo que vemos ante todo en el grupo profesional es un poder moral capaz de contener los egoísmos individuales, de mantener en el corazón de los trabajadores un sentimiento más vivo de su solidaridad común, de impedir que la ley del más fuerte se aplique tan brutalmente en las relaciones industriales y comerciales* (1973: 26).

Nuestro autor se afana por elaborar una ciencia de la moral, plantea que *los hechos morales son fenómenos como otros; consisten en reglas de acción que se reconocen en ciertos caracteres distintivos; debe ser posible, pues, observarlos, describirlos, clasificarlos y buscar las leyes que los explican* (1973: 33). La moral para Durkheim es un sistema de hechos realizados, ligado al sistema total del mundo.

Durkheim señala que el origen del trabajo está en las relaciones de la personalidad individual y la solidaridad social y se pregunta ¿cómo ocurre que, al mismo tiempo que se vuelve más autónomo, el individuo depende a la vez más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario? Durkheim dice que estos dos movimientos contradictorios se explican por una transformación de la solidaridad social debida al desarrollo de la división del trabajo. Para él los hechos morales son fenómenos que poseen reglas de acción que los explican porque son posibles de observar, describir, clasificar.

La especialización del trabajo es un fenómeno que muestra el tránsito a la cultura, a la vida en sociedad, la división del trabajo se vuelve así contemporánea al advenimiento de la vida en el mundo. *En una palabra, la división del trabajo, al mismo tiempo que es una ley de la naturaleza, es también una regla moral de la conducta humana [...] es una de las bases del orden social* (ibid: 41).

Durkheim afirma que la división del trabajo cumple un efecto moral que es crear entre dos o más personas un sentimiento de solidaridad (ibid: 55). Con el fin de explicar la solidaridad mecánica, apunta que el evento del crimen hiere los sentimientos colectivos (ibid: 69) y que respetar las reglas impide que surjan estas heridas (ibid: 72). Durkheim propone hacer una diferenciación entre los sentimientos, dice que específicamente los sentimientos colectivos a los cuales el crimen corresponde están fuertemente grabados en todas las conciencias (ibid: 73) Así hay dos tipos de sentimientos colectivos, los que protegen las penas que están fuertemente grabados en todas las conciencias que deben ser precisos y los que protegen las sanciones morales, éstos son menos intensos y menos solidariamente organizados.

El autor señala que un acto es criminal cuando ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva (ibid: 75). Para Durkheim lo que caracteriza al crimen es que determina la pena. Los elementos esenciales de la pena históricamente son los mismos. La pena consiste en una relación pasional, el autor hace una diferenciación respecto al uso de la pena entre los pueblos primitivos y los civilizados, dice que los primitivos castigan por castigar con un interés de venganza instintivo, irreflexivo e ininteligente que los protege. El instinto de **venganza** es para Durkheim un instinto de conservación exasperado por el peligro. La venganza es un arma defensiva y grosera de la que no se tiene conciencia por lo cual no puede reglamentarse. En ambos tipos de sociedades hay protección, el uso de la pena es el ejemplo, la diferencia de los primitivos con respecto a la sociedad civilización es que dicha protección es obtenida de manera reflexiva y conciente. El beneficio social se cristaliza cuando la represión propicia la protección y la defensa de la sociedad (ibid: 80). La pena es un acto de expiación. Nuestro eje de la oposición razón—emoción aparece en Durkheim cuando señala esta irracionalidad en los primitivos contra la racionalidad de los civilizados, afirma que los primeros castigan de manera irreflexiva mientras los segundos razonan el castigo. Sin embargo el motivo del castigo tanto en los pueblos primitivos como civilizados es suscitado por las emociones.

Para el autor históricamente la **venganza** ha sido parte del móvil de la instauración de la pena. Durkheim abunda: *Lo que vengamos, lo que el criminal expía, es el ultraje hecho a la moral* (ibid: 81). Podemos añadir el trato implícito de otros sentimientos y señalar la importancia del papel que juegan la pasión y la vergüenza en la formulación de la pena. *Hay especialmente una pena en la que ese carácter pasional está más manifiesto que en otras; es la vergüenza que duplica la mayoría de las penas y que crece con ellas. Muy a menudo no sirve para nada* (ibid: 81). Sin embargo aunque no sirve sí afecta e influye en el resultado en una medida considerable, lo podemos apreciar más adelante cuando Durkheim señala que *Por otra parte basta con ver cómo funciona la pena en los tribunales para reconocer que la jurisdicción de ella es totalmente pasional; pues se dirige a pasiones, tanto el abogado que procesa como el abogado que defiende. Éste busca excitar la simpatía hacia el culpable, aquél respetar los sentimientos heridos por el acto criminal, y bajo la influencia de esas pasiones contrarias, el juez dicta sentencia* (ibid: 82). Finalmente el autor

concluye que la naturaleza de la pena no cambió en su esencia y que aún en la actualidad *la pena consiste en una reacción pasional, de intensidad graduada, que la sociedad ejerce por intermedio de un cuerpo constituido sobre aquellos miembros que violasen ciertas normas de conducta*. La diferencia hoy es que ya no deja libre el campo de acción ciega de la pasión, de hecho hasta la contradice dentro de ciertos límites ya que se opone a las violencias absurdas, a los estragos sin razón (ibid: 82).

Lo que Durkheim privilegia, como era de esperarse, son los sentimientos que la colectividad o la sociedad siente imponiéndose sobre los individuales.

Cuando reclamamos la represión del crimen, no es a nosotros a quienes queremos vengar personalmente, sino a algo sagrado que sentimos, más o menos confusamente, fuera y por encima de nosotros. Ese algo lo concebimos de maneras diferentes según el tiempo y los medios; a veces es una simple idea, como la moral, el deber; a menudo nos lo representamos bajo la forma de uno o varios seres concretos: los antepasados, la divinidad. De ahí por qué el derecho penal no sólo es esencialmente religioso en sus orígenes, sino que todavía guarda ciertos atributos de la religiosidad: los actos que persigue parecen ser atentados contra algo trascendente, ser o concepto (ibid: 89).

Así Durkheim prueba que es en lo social donde reside el poder de los sentimientos que propician la pena y explica que debe haber una especie de ilusión que ubique ese poder en los sujetos individuales. "Es a nosotros a quienes, en un sentido vengamos, a nosotros a quienes satisfacemos, puesto que es en nosotros, y sólo en nosotros en quienes se encuentran los sentimientos ofendidos" (ibid: 89).

Durkheim confirma que son relevantes las emociones en la aplicación de la pena: *Por otra parte comprendemos que la reacción penal no sea uniforme en todos los casos, dado que las emociones que la determinan no son siempre las mismas. Son, efectivamente, más o menos vivas según la vivacidad del sentimiento herido y también según la gravedad de la ofensa sufrida* (ibid: 90).

La reacción social se propicia porque los sentimientos ofendidos son sociales que se encuentran en todas las conciencias. La infracción despierta en todos los testigos una misma indignación. Todos son heridos y todas las cóleras se hacen una cólera única. Es la cólera pública (ibid: 90—1). Durkheim afirma que son sentimientos universalmente respetados.

De hecho al hablar sobre el respeto de los derechos de los hombres Durkheim afirma que un requisito para la vida en sociedad es que los hombres se amen con lo que le da un estatus de emoción adecuada, con un valor positivo y socialmente deseado, él señala:

Es común distinguir con cuidado la justicia de la caridad, es decir, el simple respeto de los derechos del prójimo de todo acto que sobrepase esa virtud negativa. En estas dos clases de actos vemos dos partes independientes de la moral; la justicia por sí sola formaría las bases fundamentales; la caridad sería la coronación [...] En realidad, para que los hombres se reconozcan y garanticen mutuamente derechos, hace falta en primer lugar que se amen, que por cualquier razón sientan apego unos a otros y a una misma sociedad de la que forman parte. La justicia está llena de caridad, o, para retomar nuestras expresiones, la solidaridad negativa sólo es una emanación de otra solidaridad de naturaleza positiva: es la repercusión en la esfera de los derechos reales, de sentimientos que vienen de otra fuente (ibid: 107).

De hecho para Durkheim todos los pueblos poseen una moral y toda la moral mantiene una norma que prohíbe los atentados contra la persona y la sociedad. Nuestro autor señala:

Ahora bien desde el momento en que los hombres forman una sociedad, por rudimentaria que ella sea, hay normas que presiden sus relaciones, y por consiguiente una moral que si bien no se parece a la nuestra, no por eso deja de existir. Por otra parte, si hay una norma común a todas estas morales, es, ciertamente, aquella que prohíbe los atentados contra la persona; pues hombres que se asemejan no pueden vivir juntos sin que cada uno experimente por sus semejantes una simpatía que se opone a cualquier acto de naturaleza tal que los haga sufrir (ibid: 143).

Al explicar los motivos de la absorción de los individuos en la sociedad, el autor afirma que no es el egoísmo el punto de partida de la humanidad, señala que tanto el altruismo como el egoísmo son resortes de la conducta que existen desde el comienzo de todas las sociedades humanas (ibid: 169). *En todas partes donde existen sociedades, hay altruismo, porque hay solidaridad* (ibid: 164).

Para el autor la vida social deriva tanto de la similitud de las conciencias como de la división del trabajo social, ambas fuentes originan normas jurídicas, la primera de carácter represivo, la segunda no represivo pero reparador. Lo que comparten ambos tipos de normas jurídicas es el acompañamiento de normas morales.

Así el altruismo no está destinado, como lo quiere Spencer, a convertirse en una especie de adorno agradable de nuestra vida social sino que será siempre su base fundamental. Efectivamente, ¿cómo podríamos vivir sin él? Los hombres no pueden vivir juntos ni entenderse, en consecuencia sin hacer sacrificios mutuos, sin ligarse entre sí de una manera fuerte y durable. Toda sociedad es una sociedad moral. Desde cierto punto de vista, este carácter es incluso más pronunciado en las sociedades organizadas. Como el individuo no se basta por sí sólo, es de la sociedad que recibe todo lo que le es necesario, así como es para ella que él trabaja. Se forma así un sentimiento muy fuerte del estado de dependencia en que se encuentra (ibid: 194).

Para Durkheim la característica de las normas morales es que enuncian las condiciones de la solidaridad social. Tanto el derecho como la moral son el conjunto de lazos que nos unen, que hacen la sociedad.

Moral, podemos decir, es todo lo que es fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al individuo a contar con su prójimo, a regular sus movimientos en base a otra cosa que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos y fuertes son esos lazos. Vemos cuán inexacto es definirla, como a menudo se hizo, por la libertad: más bien consiste en un estado de dependencia. Por el contrario, lejos de servir para emancipar al individuo, para desprenderlo del medio que lo envuelve, tiene por función esencial hacer del individuo, la parte integrante de un todo y por consiguiente, quitarle algo de la libertad de sus movimientos (ibid: 338).

La sociedad es condición necesaria de la moral, la división del trabajo tiende, como la moral, a volverse la condición esencial de la solidaridad social. De hecho el autor señala:

He aquí lo que forma el valor moral de la división del trabajo. Mediante ella el individuo toma conciencia de su estado de dependencia con respecto a la sociedad: de ella provienen las fuerzas que lo retienen y lo contienen. Resumiendo, puesto que la división del trabajo se vuelve la fuente eminente de la solidaridad social, se vuelve al mismo tiempo la base del orden moral (ibid: 340).

Finalmente Durkheim completa su argumento con un elemento que muestra la ligadura de la división del trabajo con la moral. El ideal de la fraternidad humana que ha sido un ideal anhelado por los hombres a lo largo de la historia sólo puede realizarse en la medida en que progresa la división del trabajo, se logrará si los hombres forman una misma sociedad que éste sometida a las mismas leyes (ibid: 343). En la reflexión de Durkheim se encuentra una especie de estructuración incipiente de los sentimientos y las pasiones: las pasiones del egoísmo, que son portadas por el sujeto, deben ser sometidas y normadas para que la sociedad pueda desplegar sentimientos de solidaridad. En este caso, una vez más, constatamos que lo normativo—moral juega un papel fundamental en la reglamentación de los sentimientos permitidos y reprobados. Por su parte la oposición de los términos razón—emoción corresponde al aliento de los sentimientos de solidaridad contra las pasiones. La razón subordina la emoción, la domina, la modula y la controla por medio de la renuncia de las pasiones y del egoísmo individual. Este proceso se da sólo a partir de la existencia de leyes morales. Nuestro eje que marca la oposición de la naturaleza y la cultura nos muestra que las emociones son tan importantes que están en el origen de la vida social, se refiere a sentimientos básicos como el altruismo y el egoísmo. El amor es requisito para la vida en sociedad.

Existen algunas similitudes entre los planteamientos de Durkheim y Norbert Elias. Como hemos visto, en ambos aparece como importante lo afectivo, para Durkheim, lo que sostiene al

hombre es la afectividad que la sociedad siente hacia él, el afecto del sujeto es resultado de lo social. En ambos hay un proceso civilizatorio en el que se presenta la renuncia a la satisfacción de los impulsos, esto es el resultado de la regulación de las emociones y la represión. Para ambos las emociones no tienen que ver con las personas sino con las coacciones del entramado social, de la división del trabajo y de la competencia. Elias señala que el cambio histórico no está planeado racionalmente, se explica por el orden de interdependencia entre los hombres, este orden de interdependencia se encuentra en el fundamento social. No pasa por la razón sino que es consecuencia de las reglas.

Para Durkheim las normas morales enuncian las condiciones de la solidaridad social. El derecho y la moral son los lazos que nos unen y que forman a la sociedad. La moralidad es más sólida si son más numerosos y fuertes los lazos. La dependencia entre los hombres tiene como función esencial hacer del individuo un ser social (ibid: 338).

5.3. La dimensión afectiva en Lévy—Bruhl

Lévy—Bruhl publica el libro *El alma primitiva* en 1927 (1974). Ahí deduce que, a diferencia de europeos, los primitivos tienen mal definida, vaga o que carecen de la idea general abstracta (1974: 50). El autor señala que el primitivo tiene una representación de su persona muy débil y que en esa representación lo que predomina son elementos de origen colectivo, las cosas se hacen en nombre del colectivo (1974: 52). El individuo no existe para los primitivos, ellos no piensan abstractamente sobre conceptos (1974: 58). Lévy—Bruhl señala que para los indígenas el grupo familiar es un ser semejante al cuerpo viviente por su unidad y que esa expresión que para nosotros es metafórica para ellos es una expresión literal del hecho.

Nuestro eje que se refiere a la oposición entre razón—emoción se puede ver en los planteamientos del autor, quien propone que la representación del individuo sobre sí mismo debe distinguirse del sentimiento subjetivo que se tiene, de los estados de conciencia, emociones, pensamientos y acciones. Lévy—Bruhl entiende por el concepto de persona al individuo que se separa de todos los otros, que se opone a ellos, que se aprehende a sí mismo de una manera única y que se diferencia de los objetos de su entorno (1974: 52). Para él *puesto que la percepción de los pueblos primitivos estaba impregnada por la emoción y su pensamiento preso de una expresividad mística personal, era más correcto afirmar que los pueblos primitivos, más que meramente percibir, participaban de una comunión con la naturaleza* (Morris 1995: 228).

Para Lévy—Bruhl la representación del individuo debe diferenciarse de lo subjetivo, de los estados de conciencia, emociones, pensamientos y acciones. El primitivo no tiene esa capacidad de diferenciación³⁶.

Consideramos que también en este autor podemos ubicar nuestro eje de lo moral normativo. Por ejemplo, cuando hace referencias del asesinato infiere la existencia de emociones que son

³⁶ Lévy—Bruhl criticaba las teorías que explicaban la religión en términos de la psicología individual como Tylor y Frazer. Cuando el autor se refiere a la mentalidad primitiva no alude a las facultades mentales individuales, sino al contenido cultural del pensamiento (Morris:1995; 226).

colectivas y las ejemplifica con el sentimiento de venganza que da como resultado la muerte de una persona. Con la muerte de uno de los miembros del grupo, que representa al grupo, *se halla lesionado y es el grupo al cual pertenece el asesino quien debe pagar por esta muerte pero no es necesario que sea castigado el propio autor del mal: Todo es colectivo: la injuria, el perjuicio sufrido, el deber de la venganza y el sujeto sobre quien ésta se ejerce* (ibid: 86).

El mismo eje de lo moral se ve reflejado cuando hace referencia al matrimonio, señala que éste es un ejemplo de un acto importante de la vida. Lévy—Bruhl reafirma que el grupo es la unidad verdadera y no el sujeto, y que es el grupo quien decide la constitución de los matrimonios. Sin embargo, más adelante reconoce que los sentimientos individuales ejercen una influencia importante en la decisión final. De modo que si una joven no es consultada para su matrimonio o no está de acuerdo con el mismo encuentra la forma de sugerir a sus padres lo que desea y consigue sus objetivos. A pesar de estos datos que él mismo nos presenta, más adelante insiste en que el grupo es quién decide el futuro de los matrimonios (1974: 79). Continúa con el tema del matrimonio e infiere que un hombre puede casarse con quien el grupo haya decidido, pero añade que si no está enamorado puede casarse con otra mujer de quien sí lo esté (ibid: 80). Lévy Bruhl no encuentra similitudes con su concepción de matrimonio y la de los primitivos (ibid: 82). Para el autor, los sentimientos individuales se borran y quien piensa y siente es el colectivo (ibid: 84—87). Dice que en Australia y Nueva Guinea los matrimonios se forman mediante el cambio de hermanos y hermanas sin tomar en cuenta los sentimientos de la mujer en el intercambio (ibid: 83).

El eje que se refiere a la oposición naturaleza—cultura es claramente ubicado cuando señala que los sentimientos de los primitivos como el amor maternal y el sentimiento filial son sentimientos naturales que no son afectados por la estructura social. Podemos deducir que hay sentimientos regulados por la cultura y que hay otros que son naturales, inherentes a todos los hombres y que están en los sujetos de manera particular. Según él, hay un consenso entre los estudiosos e investigadores: los primitivos adoran a sus hijos, los miman.

El autor apunta que incluso emociones o sentimientos como el afecto filial, conyugal y fraternal existen igual que en occidente, lo que difiere es la representación implícita del individuo en sus relaciones con su grupo social (ibid 1974: 69)³⁷.

Así la personalidad individual no existe entre los primitivos. Con ejemplos similares Lévy—Bruhl concluye que:

1. *Para la mentalidad primitiva los límites del individuo son variables y mal definidos*
2. *Las pertenencias son una extensión de la individualidad. Son partes integrantes de la persona y se confunden con ella.*
3. *Las pertenencias en ciertos casos son consideradas como el doble del individuo mismo al que puede perfectamente reemplazar* (ibid: 106).

El autor, para corroborar esta indefinición del sujeto, cita un ejemplo que clasifica la afectividad y que nos es útil para ubicar nuestro eje que consiste en la oposición naturaleza—cultura (cuerpo—alma). Entre los maorís de nueva Zelanda la palabra *mauri* es definida como el principio físico de la vida, es la fuente de las emociones; por ejemplo en caso de un súbito pavor se dice que el mauri ha sido cogido. Para ellos las emociones como el odio y la cólera dependen del cuerpo (ibid: 124).

El contagio más temido, para los primitivos, es el del muerto mismo, quien intenta llevarlos a la muerte por motivos egoístas, por celos o afecto o por temor de hacer solos el viaje (ibid: 189). Pero la razón más profunda y menos consciente del contagio de la muerte en los primitivos, es que su individualidad no existe (ibid: 191).

Al comparar los sentimientos, el autor apunta que los eventos de la vida despiertan, entre los primitivos y los civilizados, sentimientos diferentes, por ejemplo la ansiedad occidental que provoca el futuro del destino individual cuando el sujeto muere, no la experimentan los primitivos

³⁷ Morris señala que Lévy—Bruhl pensó que el pensamiento lógico y científico europeo era muy diferente al místico de los pueblos ágrafos, por ello propuso una diferencia tajante entre ambos pensamientos que *se debía a ciertas necesidades emocionales y al hecho de que las sociedades pequeñas las representaciones colectivas dejaban poco espacio para el razonamiento individual* (Morris:1995; 226).

por la solidaridad social en la que viven. En las sociedades primitivas no se experimenta esta ansiedad, porque el ser verdadero es el grupo (ibid: 264). Más adelante reconoce que sienten inquietud por el futuro que les espera cuando mueran porque existe el peligro de ser expulsados del clan. Para permanecer en el clan deben rendir culto y realizar sacrificios (ibid: 265).

Recapitulando, para Lévy—Bruhl los primitivos no tienen capacidad de abstracción. Lo colectivo antecede a lo individual. La representación de la persona no existe o es muy débil, los sentimientos son individuales, dependen del cuerpo y son naturales, es difícil entrar en los sentimientos de los primitivos. Hay un proceso de identificación con los objetos. Las pertenencias de él son él mismo, su doble su imagen su sombra, son él. No hay una separación entre cuerpo y alma como en occidente. No hay un límite del sujeto ni en la vida ni en la muerte, no experimentan ansiedad por la muerte.

En este ánimo de separar la naturaleza de la cultura Lévy—Bruhl ubica los sentimientos del amor maternal y el sentimiento filial como naturales, no estar sofocados por la estructura social que es la cultura. Para la mentalidad primitiva los límites del individuo son variables y mal definidos. Para los melanesios, la presencia de los huesos y la presencia del muerto forman una unidad. Esto lo ejemplifica el autor cuando narra las costumbres de conservar y hasta portar los huesos de los parientes próximos y queridos, el autor señala: *Puesto que los huesos y en particular el cráneo son el muerto, se les consulta de la misma manera como se pediría consejo al propio muerto* (ibid: 212).

Según Lévy—Bruhl para el maorí existe una consustancialidad del muerto y sus huesos, *Cuando los espíritus tienen mayores exigencias lógicas llegan a decir que los huesos "representan al muerto", están en su lugar, o son un símbolo de él* (ibid: 213). Para Lévy—Bruhl, *el pensamiento simbólico ha comenzado siendo realista y emocional. E incluso lo continúa siendo siempre, en algún grado, en tanto que conserva alguna fuerza* (ibid: 214). El hombre de las sociedades primitivas ignora la ansiedad que en la sociedad occidental, como la de Lévy—Bruhl, se llega a sentir en la muerte. Para el primitivo no hay destino individual ni tampoco eternidad. En el mundo de los vivos y en el de los muertos no hay individuos, el ser verdadero es el grupo (ibid: 264).

En síntesis podemos ver que en los estudios de estos tres autores se pueden rastrear las diversas problemáticas que abordan un trato implícito de la dimensión afectiva. A continuación pasaremos a los estudios etnográficos, que a diferencia de los anteriores, tanto Evans—Pritchard como Margaret Mead se esmeran por mostrar que los pueblos que estudian no es que sean más o menos evolucionados que los de occidente sino que son diferentes. Esta diferencia se muestra por medio de una explicación racional de la brujería en el caso de Evans—Pritchard y por medio de una constitución de personalidades que depende de lo social en el caso de Mead. Estas posturas marcan ciertas diferencias en el registro de lo emotivo. Como podremos apreciar a pesar de los elementos y los datos que nos presentan, para ambos autores las emociones son sólo relevantes para explicar la forma de razonar y la relevancia de las normas sociales en la constitución de la personalidad ³⁸.

³⁸ También podemos ver el trato implícito de lo emotivo en autores que han elaborado etnografía sobre México como: Aguirre Beltrán en *Medicina y Magia* (1987), Pozas en *Chamula* (1987), Zingg en *Los Huicholes* (1982), Hilton en *Coras, Huicholes y Tepehuanes* (1990), Vogt en *Los Zinacantecos* (1980), tan sólo por mencionar algunos.

6.—Emociones encontradas: miradas etnográficas

6.1. La dimensión afectiva en Evans—Pritchard

Evans—Pritchard en 1937 publica *Brujería magia y oráculos entre los Azande*. El libro es un claro ejemplo que nos permite ver el trato implícito de emociones, pasiones, sentimientos y afectos y el lugar relevante que ocupan en la organización de la sociedad zande. El autor nos muestra en una compleja descripción de los actos de brujería el mundo de la creencia en la magia. Su principal objetivo es el de señalar la existencia de una coherencia intelectual del grupo que estudia. Paradójicamente, desde nuestro punto de vista, ese mismo movimiento devela, de forma inevitable, el dominio de lo emocional. Nuestros ejes naturaleza—cultura, razón emoción y normativo—moral están presentes también en la descripción de Evans—Pritchard de la dimensión empírica.

Queremos iniciar el análisis de esta obra proponiendo una relectura de este clásico antropológico, en la que se haga explícito el tratamiento de lo emocional en el nivel etnográfico. Lo primero que nos llama la atención es la oposición razón—emoción, que a lo largo del trabajo el autor va trazando en su intento de encontrar la lógica emocional que soporta la creencia en la brujería. Nosotros queremos indagar cuál es el lugar que ocupan las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en esta lógica. La brujería es para los azande un acontecimiento de la vida cotidiana, es un conjunto de eventos que son perjudiciales para el individuo. En el prólogo a *Brujería, magia y oráculos entre los Azande* Seligman, profesor de Evans—Pritchard, señala sobre lo afectivo que los zande mantienen sus instintos agresivos infantiles durante toda la vida y que a diferencia de otros aborígenes éstos no los proyectan sobre un Dios o sobre antepasados sino sobre sus compañeros, que como señas particulares coinciden con ser *rencorosos, sucios, mal encarados o físicamente deformes. De este modo, incluso los problemas de menor importancia se consideran originados por la envidia de los demás* (Seligman 1976: 15).

Evans—Pritchard afirma que la brujería es un rasgo esencial de la vida zande y describe la composición social a partir de la forma de ser de la clase dominante y la población en general. Esta última, a decir de nuestro autor, esta acostumbrada a la autoridad y por ello suelen ser dóciles,

hospitalarios, de buen carácter y casi siempre alegres y sociales. Los miembros de la clase real son diferentes, son más orgullosos y conservadores, desprecian a sus súbditos y detestan a sus conquistadores europeos. Suelen ser hermosos, frecuentemente con talento y pueden resultar encantadores anfitriones y compañeros, pero en general enmascaran, tras una fría educación, su disgusto por el nuevo orden de cosas y quienes lo imponen (ibid: 37).

Evans—Pritchard señala que, a diferencia de lo que en la sociedad occidental se entiende por brujería, para los azande algunas personas son brujos y pueden hacerles daño: un acto de brujería es un acto psíquico. Todos pueden tener la materia de la brujería aun sin saberlo, es algo físico, una sustancia que está en el cuerpo de los brujos y que se hereda (ibid: 51).

La muerte siempre se atribuye a la brujería y debe ser vengada. Evans—Pritchard nos dota ya en ese entonces de elementos y materiales etnográficos que nos conducen hacia el complejo problema de la traducción de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, señala que la venganza a diferencia de los sentimientos que ocasiona entre los occidentales, más que el resultado de sentimientos o emociones como la rabia y el odio comunes entre nosotros, para los zande la venganza es el cumplimiento de un deber piadoso por mantener el honor y es también una fuente que les permite obtener beneficios (ibid: 52—3).

Para los azande algunos rasgos de la personalidad son definidos por lo el tamaño de la vesícula biliar en un sujeto, Evans—Pritchard infiere que cuando las personas son malévolas, rencorosas o malhumoradas puede ser el resultado de su vesícula biliar y que estos sujetos pueden causar males de menor importancia. Sin embargo la vesícula es diferente a la materia de la brujería que está en el intestino delgado. La brujería también forma parte del cuerpo pero crece conforme crece el sujeto, entre mayor es el brujo es mayor su poder (ibid: 54).

Lo anterior nos permite ubicar en la descripción de las emociones de los azande dos de nuestros ejes de análisis, el de la oposición razón—emoción y el de naturaleza—cultura. "Mientras que la brujería en sí forma parte del organismo humano, su acción es psíquica" (ibid: 58).

Los niños y los esposos están libres de sospechas de brujería. Las esposas en cambio frecuentemente son acusadas de embrujar a sus esposos ya que los odian por tener más mujeres (ibid: 56). Evans—Pritchard narra que en la clase plebeya se acusa de brujería en la misma proporción a hombres y a mujeres mientras que la clase noble queda prácticamente inmune a las acusaciones (ibid: 57). Ser acusado de brujería es vergonzoso para los azande, descubrir que el intestino de un pariente tiene la materia es humillante además de que se debe pagar una compensación de 20 lanzas y una mujer (ibid: 67—70).

Evans—Pritchard señala que los azande marcan una diferencia entre la brujería y la magia. El hechicero utiliza la técnica de la magia y su poder proviene de las medicinas, en cambio el brujo actúa sin ritos ni conjuros y utiliza poderes psicofísicos hereditarios para alcanzar sus fines. Tanto la hechicería como la brujería son atacadas por la buena magia (ibid: 361—2). Para los azande la magia es mala porque menosprecia las reglas morales y legales. La buena magia puede ser letal pero recae sobre quienes han quebrantado la ley, la mala magia se utiliza contra quienes no han quebrantado la ley (ibid: 362).

De hecho para el autor los brujos tal como los conciben los azande, no pueden existir y que el concepto de brujería les proporciona una filosofía para explicarse las relaciones entre los hombres y los sucesos desafortunados: *las creencias en la brujería también incluyen un sistema de valores que regula la conducta humana* (ibid: 83). La brujería toma parte en todas las actividades de la vida zande y es el telón de fondo del panorama de los oráculos y de la magia (ibid: 83), *alguien tiene un fracaso o una desgracia en cualquier momento y en relación con las múltiples actividades de su vida, ello puede deberse a la brujería [...] a menos que claramente pueda atribuirse a la incompetencia, la transgresión de un tabú o un fallo en la observancia de la norma moral* (ibid: 84). Como podemos apreciar la envidia o el castigo por faltas a la moral es lo que propicia la brujería, la brujería está en los semejantes, no es resultado de algo sobrenatural como en occidente y quizás por ello no despierta los mismos sentimientos.

Evans—Pritchard hace una comparación de los sentimientos o emociones que provocan la brujería en la sociedad occidental y en la de los azande. Dice que es la ira y no el terror lo que

mueve al zande cuando es víctima de la brujería.

Cuando se presenta la desgracia, no se queda atemorizado ante la obra de las fuerzas sobrenaturales. No queda aterrorizado ante la presencia de un enemigo oculto. Por otra parte queda extremadamente molesto. Alguien, por despecho la arruinado sus cacahuets o echado a perder su caza o dado un susto a su esposa, y sin duda esto es motivo de ira. [...] es una impertinencia, un insulto, una sucia trampa ofensiva. Los azande ponen el énfasis en la agresividad y no en el misterio de esas acciones cuando hablan de ellas, y es ira y no terror lo que observamos en sus respuestas (ibid: 85).

El eje de oposición razón—emoción se puede ubicar en el trabajo de Evans—Pritchard cuando nos describe que prevalecen en el zande los actos antes que las ideas. *El zande actualiza más bien que intelectualiza estas creencias y sus dogmas se manifiestan en comportamientos socialmente controlados más bien que en doctrinas. De ahí la dificultad de tratar el asunto de la brujería con los azande, pues sus ideas están aprisionadas en la acción* (ibid: 99). El significado de la brujería entre los zande se entiende en su comportamiento en la desgracia. El autor respecto del pensamiento y la emoción en los zande apunta: *En verdad los azande experimentan sentimientos más bien que ideas sobre la brujería, pues sus conceptos intelectuales sobre la materia son débiles y saben mejor cómo actuar cuando les ataca que cómo explicarla. Su respuesta consiste en la acción y no en el análisis* (ibid: 98).

Entonces aunque para el autor la noción zande de brujería es incompatible con nuestras formas de pensamiento y no es una noción evidente sino que trasciende la experiencia sensorial, existe una coherencia en sus nociones. Es decir la brujería, a diferencia de lo que se había pensado, tiene una lógica y una razón que la explica aunque para los propios zande no resulte relevante entenderla, no se interrogan sobre la forma en que opera. Un ejemplo es el caso de la muerte y el infortunio. Aunque no todas las muertes se atribuyen a la brujería y hay explicaciones para el fracaso como la incompetencia, la pereza y la ignorancia, todos los hombres que sufren una desgracia lo adjudican a la brujería aunque los demás no piensen lo mismo. *En Zandeland muy rara vez una persona acepta la responsabilidad de un hecho y siempre se está dispuesto a culpar a la brujería [...] Así pues, vemos que la brujería tiene su propia lógica, sus propias reglas de*

pensamiento y que ésta no tiene su causación natural (ibid: 95—6).

El eje de lo normativo—moral está presente todo el tiempo en el comportamiento y la expresión de las emociones de los zande. Al consultar al oráculo del tablero frotado se pretende que éste denuncie públicamente al responsable de haber embrujado a un pariente, la víctima expresa sus valores y su rectitud moral. Evans—Pritchard cita el siguiente testimonio: *Desde que soy vuestro vecino, nunca he actuado con codicia en el caserío de ningún hombre: no he tenido mala voluntad contra ningún hombre; no he cometido adulterio con la esposa de ningún hombre, no he matado a ningún hijo; no he robado los bienes de otros hombres; no he hecho ninguna de estas cosas para que un hombre tenga resentimientos contra mí* (ibid: 107).

La acción de la brujería es resultado del odio, los celos o la avaricia hacia la víctima, cuando un zande es embrujado piensa en la gente que puede tener esos sentimientos para con él. Evans—Pritchard nos muestra a lo largo de su obra cómo el control de las emociones, afectos, sentimientos y pasiones constituye un organizador de la vida: *La brujería tiende a ser sinónimo de los sentimientos que supuestamente la causan, de tal forma que los azande piensan en el odio, la envidia y la avaricia en términos de brujería y de la misma manera, piensan en la brujería en términos de los sentimientos que revela* (ibid: 120).

El autor señala que el zande se asume como mala persona, reconoce que llegó un momento en el que se sintió saturado de ideas y sentimientos zande y transcribe un texto de su diario de campo:

Todos los que están cerca del príncipe o de un europeo se vuelven objeto de envidia, malicia y toda clase de intransigencias. Los príncipes no se demuestran entre sí ningún amor. Temen a las medicinas y a las intromisiones de sus hermanos sobre sus dominios. Los cortesanos rivalizan unos con otros por conseguir los favores de su príncipe y son mutuamente muy celosos. Los jóvenes temen la envidia de los viejos. Los viejos temen la envidia de los jóvenes. Todo el mundo tiene sus enemigos, aquellos con quienes tiene rencillas desde hace mucho. Todo el mundo está seguro de que alguien le está haciendo daño. Dentro de la familia suele haber amargos celos, aunque tal vez escondidos entre las esposas, entre los hermanos, entre las hermanas. Dentro de la familia la esposa suele odiar y engañar al marido, y el marido nunca deja de estar celoso de la esposa y de insultarla. Los niños temen y

a veces odian a sus padres. Si la cosecha de un hombre es buena, las redes se le llenan de caza y sus termitas abundan, él está convencido de que se ha convertido en un blanco de los celos de sus vecinos y que será embrujado. Si la cosecha falla, las redes están vacías, sus termitas no abundan. Sabe por estos signos que ha sido embrujado por los celos de vecinos. Cómo satisfacen al zande las desgracias de los demás. Nada es más agradable, más confirmador, más lisonjero para su autoestima que la ruina del otro. La pérdida del favor del príncipe voltea a un hombre y sus amigos abundan en consuelos pero son pobres en simpatía. Casi morbosamente sensibles, consideran todas las observaciones, todas las leves alusiones de los demás en la conversación, como velados ataques contra ellos, disimulados dardos maliciosos. Y si la brujería está detrás de la mala voluntad, la calumnia, el chismorreó, la envidia y los celos, bueno, entonces el zande bien puede temer a sus vecinos y bien puede indignarse de su hostilidad contra él, pues con toda seguridad la desgracia lo perseguirá (ibid: 115).

Evans—Pritchard de forma recurrente hace una comparación y diferenciación entre la brujería, emociones, pasiones, sentimientos y afectos así como de las formas de pensamiento entre los zande y la sociedad occidental, él señala:

Para los azande, la cuestión de la culpabilidad no se presenta sí misma como para nosotros (ibid: 129). El brujo deja de serlo cuando se ha resuelto el daño. El brujo es conciente de su falta de intención, es decir actúa de manera inconsciente con excepción de haber sido acusado varias veces por los oráculos, en ese caso él debe ser conciente de su brujería (ibid: 129—133).

Según Evans—Pritchard las diferencias temperamentales son las que determinan o pautan la reacción emocional de quienes son acusados de brujería, sin embargo el comportamiento en público está estandarizado. Se debe asumir que no existe una intención consciente de hacer daño y escupir agua en el ala del pollo como señal de buena voluntad.

Hemos visto cómo se expresan las desgracias en lenguaje estereotipado y cómo, siendo atribuidas a personas, permiten y muchas veces obligan a la acción ritual contra ellas. Los sentimientos que acompañan a esta acción también están influidos por la costumbre, que en armonía con las otras nociones azande de la brujería impone ira más bien que temor, resentimiento más bien que resignación. También hemos visto cómo se supone que determinadas condiciones afectivas impulsan toda la actividad del brujo (ibid: 142)

Los azande son descritos como personas alegres, siempre riendo y bromeando. Ellos no viven temerosos de la brujería ya que pueden controlarla por medio de los oráculos que predicen y de la magia que los exorcistas conocen. El exorcista es adivino y mago a la vez. Descubre a los brujos y los contrarresta con sus medicinas (ibid: 156). El exorcista zande tiene poderes sobrenaturales porque conoce las hierbas medicinales. Contratar un exorcista da prestigio a quien lo hace (ibid: 155—173).

Podemos ver que todos los actos de brujería tienen que buscarse en las emociones y los sentimientos comunes a todos los zande. Evans—Pritchard dice que los exorcistas revelan los nombres de los brujos a los clientes que previamente han hecho un listado de los posibles culpables. Evans—Pritchard dice que lo hacen por medio de asociación libre, de manera inconsciente y les concede cierto grado de intuición. Añade que el exorcista también pondera las ventajas y desventajas de culpar a uno o a otro. Los exorcistas componen canciones o utilizan las que otros exorcistas han compuesto y éstas contienen de forma velada cierto significado y hablan de las personas que pueden ser brujos (ibid: 173—194).

Un exorcista es importante en la sociedad, la magia le da poder para ver dentro del corazón de los hombres y para revelar sus malas intenciones. "Su personalidad se desarrolla a través de los nuevos modos de comportamiento social que exige tacto, valor, previsión conocimiento de los sentimientos humanos y un considerable grado de agilidad mental, si ha de llevar a cabo con éxito sus actividades profesionales" (ibid: 239—242).

Cuando el zande sufre una desgracia o afronta dificultades domésticas, culpa a los demás de sus problemas. No se siente bien y está seguro de que los brujos están devorando sus órganos vitales y que si no consigue descubrir su identidad morirá. Su esposa está ligeramente mohina o feliz más allá de lo habitual o simplemente algo distinta de como suele ser, y él está seguro de que tiene un amante y está de mal humor hasta que consigue descubrir quien le ha burlado. El zande sabe que los damas piensan y hablan mal de él, pero le ocultan sus pensamientos y sólo hablan mal de él cuando ni él ni sus amigos están presentes. A su alrededor siempre hay incertidumbre y peligro, que nace sobre todo de los poderes misteriosos, pero no exclusivamente. Sean o no místicos los autores, pueden sacarse a la luz gracias a los oráculos. No tiene más que preguntar el nombre del brujo y del adúltero y le serán

revelados y conocerá quiénes de sus vecinos son sus enemigos (ibid: 255).

Evans—Pritchard reconoce que su interés radica en analizar más el comportamiento que las creencias. Pero todo el tiempo trata de establecer diferencias con respecto al comportamiento de los europeos; con lo que hemos visto hasta ahora conseguimos inferir que, al abordar el comportamiento, nos introducimos inevitablemente en el dominio de lo emotivo. El autor, desde nuestra perspectiva, traza las emociones de los azande. Afirma que algunas prácticas primitivas como las religiosas son aceptadas y entendidas con mayor facilidad por los europeos porque —tanto occidentales como no occidentales— comparten algo de ellas, por ejemplo las costumbres referentes al culto a los muertos. En cambio la brujería para el occidental se ve de forma despectiva e incrédula³⁹.

Evans—Pritchard reflexiona sobre la contradicción que observa entre los azande con respecto a sus creencias y sus observaciones. Así el pensamiento zande tiene contradicciones que ellos explican en términos de sus propias creencias (ibid: 299—300). "La magia y los oráculos tienen su propia naturaleza y no se adaptan a las categorías de nuestro pensamiento. El oráculo del veneno no oye como una persona y resuelve los casos como el rey pero no es persona ni rey sino simplemente polvo rojo. Debo repetir que los propios azande no tienen teoría sobre los oráculos. Los oráculos pueden revelar las cosas ocultas para el hombre. El zande no siente la necesidad de explicar por qué pueden hacer sus revelaciones" (ibid: 301). Lo que se investiga está socialmente definido y las revelaciones del oráculo del veneno concuerdan normalmente con la experiencia (ibid: 323).

El autor reconoce que la descripción de la magia zande carece de coordinación, no puede describirse en forma de relación ordenada pero, las nociones azande sobre la brujería tienen lógica y coherencia. A mí me gustaría sugerir que una dificultad para abordar el problema de la magia tiene que ver con que el autor, al describir el comportamiento, no puede separarlo de su

³⁹ Evans—Pritchard afirma que: "la magia y los oráculos nos resultan más difíciles de entender que la mayoría de otras prácticas primitivas y, por tanto, constituyen una materia de estudio más profundo que las costumbres, que invitan a las explicaciones fáciles [... Antes de exponer sus conclusiones advierte:] estamos tratando de analizar un comportamiento más bien que una creencia" (ibid: 194—5)

"envoltura" emocional en donde lo normativo se asocia con lo pasional: Evans—Pritchard registra que el zande iracundo, víctima de brujería, reclama que "Él no ha hecho ningún daño, entonces ¿qué derecho tiene nadie a interferirse en sus cosas?" (ibid: 84).

Finalmente podemos ver tanto en el terreno etnográfico de Evans—Pritchard, como en el etnológico de Durkheim, la relevancia de las emociones en lo social. A diferencia de Durkheim, Evans—Pritchard nos presenta su análisis sustentándolo con su propia etnografía. En este texto no se interesa en la religión, trata la brujería y la magia en los azande; estudia la convergencia de los hechos con la biografía del sujeto y elabora explicaciones generales. Sin embargo, paradójicamente, sin darse cuenta, para estudiar la razón incluye todo el tiempo a la emoción. Podemos apreciar nuevamente en el trabajo de Evans—Pritchard la descripción del funcionamiento de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos. Al igual que en otros autores nos devela la existencia de una normatividad de las emociones que se hace evidente en la brujería y la magia.

En este capítulo hemos querido mostrar que la etnografía de Evans—Pritchard soporta relecturas con nuevos intereses de investigación. Hemos encontrado una paradoja: este texto clásico —sobre la racionalidad y la creencia— se encuentra sostenido por un entramado de emociones que incluyen: ira, odio, envidia, avaricia, molestia, despecho, ofensa, agresividad, celos, rivalidades, resentimientos, venganza, etc. Evans—Pritchard comenta que los azande piensan a estas emociones en términos de brujería y piensan a ésta en términos de las emociones que afloran. Es decir, describe un circuito: la emoción antecede a la brujería y ésta provoca nuevas emociones. Este texto sobre la racionalidad posee un sub—texto sobre la emoción.

6.2. La dimensión afectiva en Margaret Mead

Un ejemplo que nos sirve para los fines de la tesis es el libro publicado en 1939 *Sexo y temperamento* de Margaret Mead. Ella forma parte de la denominada escuela de cultura y personalidad⁴⁰. Me parece importante señalar que más allá de los problemas estructurales y de interpretación que tiene el trabajo de Mead, considero que es importante el intento de la autora por explicar el comportamiento a partir de la modulación, de la reglamentación de un sistema emocional que es descrito con eventos que nos remiten a la más tierna infancia de los sujetos⁴¹. Intentaré en primer lugar hacer un resumen de la forma en la que ella describe en sus etnografías de tres pueblos tres tipos constituciones de sujetos, así como los resultados a los que llega. La finalidad es explorar la importancia que tienen las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en las sociedades que ella estudia.

Retomando nuestro eje de análisis, la oposición naturaleza—cultura, podemos apreciar que Mead describe la forma en la que tres pueblos han agrupado sus actitudes sociales hacia el temperamento en relación con las diferencias entre los sexos. En desacuerdo con quienes sostienen que las conductas y temperamentos son resultado del determinismo biológico, sostiene *que la trama cultural que se oculta detrás de las relaciones humanas, da el modo de concebir los papeles de los sexos, y que se moldea al joven en crecimiento según un modelo local y espacial, de manera tan inexorable como ocurre con la niña* (ibid: 14—5).

Para la autora cada pueblo difiere en la elaboración cultural de la personalidad y por ende

⁴⁰ La denominada escuela de cultura y personalidad, a la que pertenece Margaret Mead, se basaba en dos nodos importantes, la descripción y caracterización psicológica de las configuraciones culturales y los tipos de personalidad asociadas con ellos. La finalidad era explicar las relaciones que se establecían entre los diversos tipos de cultura y las personalidades. La forma de hacerlo era examinar las experiencias de la niñez (Neiburg y Goldman 2001: 102). Ruth Benedict planteaba que los patrones culturales corresponden a potencialidades humanas seleccionadas e impuestas arbitrariamente, Mead está de acuerdo con ese modelo (ibid: 102).

⁴¹ Hay que señalar que las monografías que la autora presenta carecen de consistencia, en cada una de ellas se pueden percibir datos contradictorios e inconsistencias además de que sus descripciones comparten cierta ingenuidad y un romanticismo en la mirada de su objeto de estudio. Por ejemplo ella afirma que los mundugumur sobreviven como sociedad gracias a la vida económica y ritual. Cabe señalar que ha afirmado antes que no hay vida ritual y que la competencia entre los mundugumur no es económica sino por mujeres, pero por otro lado describe a los grandes hombres quienes por su opulencia económica pueden poseer más mujeres y que en ellos descansa la existencia de una vida ritual (ibid: 158—160).

de sus emociones. Afirma:

Mientras una cultura se basa en la vulnerabilidad del *ego*, en la disposición para sentirse afectado por el insulto o perecer de vergüenza, otra prefiere una decidida lentía, sin admitir a los cobardes, y puede, como en el caso de los indios cheyenne, inventar una posición social especialmente compartida, para los asustadizos [...] Habiendo tomado una cultura, en un principio, valores que algunos temperamentos humanos aprecian y otros no aceptan, va encerrando más y más firmemente esos valores en su estructura, en sus sistemas religiosos y políticos, en su arte y su literatura (1990: 11—2).

Al realizar una comparación entre los arapesh, los mundugumur y los Tchambuli, lo que ella concluye es que las personalidades de los hombres y las mujeres son producto de la sociedad, que son determinadas por el condicionamiento social, de hecho observa en el pueblo de los arapesh un sistema en el que existen caracteres o personalidades sociales en donde el sujeto se borra por el bien de la sociedad y son los sentimientos sociales los que importan. A lo largo del trabajo muestra un armonioso sistema que es posible gracias a la existencia de otros pueblos. Los arapesh sienten que sus mayores alegrías o desgracias vienen de los otros, pero no por ello se consideran encerrados ni perseguidos o víctimas de mala posición o de la pobreza. La vida es una aventura que consiste en el cultivo y la crianza de niños y cerdos (ibid: 29—30). Para ello es importante cumplir las normas que tienen que ver con dos bienes que son incompatibles en el mundo: los que se asocian a la función reproductora de la mujer y a la sexualidad, y los que se asocian con alimento y actividades masculinas (ibid: 30).

Mead como muchos antropólogos hace comparaciones de su objeto de estudio con la cultura de la que ella proviene, señala que a diferencia de su cultura, donde predomina la agresividad, la iniciativa, la necesidad de competir y poseer, la sociedad arapesh se caracteriza por la mutua comprensión de los problemas y el interés por las necesidades ajenas (ibid: 31). La autora nos muestra que en general los arapesh presentan una falta de individualismo que se observa en las actividades que se realizan en la vida diaria. El sujeto se borra por el bien de la sociedad, lo que importa son los sentimientos sociales y no los del individuo. Nosotros podemos ubicar ahí el eje de lo normativo y moral.

Ella describe el proceso de constitución del sujeto y afirma que al niño arapesh no se le deja que llore, la vida de éste transcurre feliz y plena de afectos, nunca esta solo, confortado por una voz amable o por una cálida proximidad. Son alimentados con el pecho materno en situaciones de gran afectividad. *La crianza es para la madre e hijo un intenso juego, largo y deleitoso, en el cual se asienta la afectividad simple y tierna de toda una vida* (ibid: 51—2). El desinterés porque el niño crezca rápidamente y adquiera habilidades propicia la falta de entrenamiento físico, el niño crece con una sensación de seguridad emocional producto del cuidado de los otros y no por su propio dominio del medio ambiente (ibid: 56). Como consecuencia se producen sujetos con habilidades técnicas imperfectas (ibid: 57).

Es decir que esta manera de normatividad del comportamiento que consiste en modular la emoción, en esta población, tiene consecuencias negativas. Los arapesh tienen temor de una separación de los seres significativos, no desarrollan el espíritu deportivo, son tan débiles que se sienten heridos por un gol o una palabra dura y los hombres mayores lloran por acusaciones injustas (ibid: 57—59). *El temor y la incomodidad provenientes de cualquier expresión de enojo, conducen a la hechicería* (ibid: 60). La agresión se tramita a través de la brujería, por ello viven cuidando sus desechos corporales y sobras, nuez de areca o cigarros pueden ir a las manos de extraños que a diferencia de ellos sienten hostilidad y pueden dañarles con la brujería. De hecho Mead señala que los residuos de alimentos y sus ropas son parte de su personalidad.

Retomando nuestro eje de oposición razón—emoción podemos apreciar cómo los arapesh razonan lo que sienten, un ejemplo de cómo las emociones son tanto causa como explicación de lo normativo lo denota Mead al describir la forma en la que dan cuenta de la prohibición del incesto. En la cita que precede también obtenemos la comparación de emociones entre dos culturas, la de la autora que es de occidente con respecto a la de los arapesh. Entre los arapesh es gracias a la prohibición del incesto se pueden establecer los vínculos afectivos sociales:

Los arapesh no contemplan el incesto como una tentación repulsiva y horrorosa sino que les parece una estúpida negación de las alegrías que se experimentan al aumentar por medio del matrimonio el número de personas de las que se pueden

amar y en las que es posible confiar (ibid: 82).

También podemos inferir que entre los arapesh los lazos afectivos son con el grupo de personas y no de un hombre hacia una mujer como en occidente, por lo que para los arapesh resulta ser un elemento irrelevante el sujeto, en este caso la mujer con la que se casen (ibid: 87). Para los Arapesh no existe relación sexual fuera del lazo matrimonial, su ideal no es romántico sino doméstico. Los sentimientos como la pasión y el afecto no tienen ninguna relación, son opuestos. De hecho las relaciones sexuales que surgen del deslumbramiento, la seducción o los encuentros casuales son repudiados, la sexualidad es tranquila y ello corresponde con parte de su personalidad (ibid: 92—3). Un comportamiento diferente de sentimientos, afectos, pasiones y emociones del establecido sólo se puede explicar como resultado de la brujería.

La oposición entre razón—emoción se puede encontrar en el texto de nuestra autora cuando en un exceso argumental parece sugerir que los arapesh son dominados por la emoción que les impide pensar y que no poseen estructuras que les permitan establecer vínculos entre ellos:

Los arreglos matrimoniales de los arapesh ilustran, más vívidamente que cualquiera otra de sus situaciones, la falta de formas estructurales estrictas y definidas para tratar las relaciones entre seres humanos. A falta de una pauta estructural confían en la creación de un estado emocional de tal beatitud y fragilidad que su existencia se ve continuamente amenazada por accidentes. Y si esta amenaza llega materializarse, muestran el temor y la ira propios de los que siempre se sintieron protegidos del daño y la desgracia. (1990: 117)

En otro orden de ideas, Mead señala que los arapesh hacen responsables de sus desgracias y sus muertes a los plains. Los plains matan por odio abusando de la entrada a la vida afectiva de los arapesh. La muerte nunca es resultado de algún mal provocado por el arapesh. Es siempre resultado de algún enojo de una comunidad lejana. Sin embargo cuando un hombre arapesh muere, pagan a los plains para que maten a un hombre en otra comunidad con el fin de cumplir con el espíritu del muerto para decirle que vuelva porque ha sido vengado.

Para Mead los arapesh requieren de la brujería porque ellos están constituidos por actitudes benignas y confiadas resultado de su formación en la infancia, a falta de la competitividad y la agresividad. Esta constitución de los sujetos, cargada de afectos positivos, explica la carencia de formas institucionales de control de la agresión en la vida adulta.

En la sociedad arapesh donde se supone a todos los hombres pacíficos y cooperativos no existen sanciones para los hombres violentos, estos sujetos constituyen el grupo del que provienen los grandes hombres y despiertan en la sociedad sentimientos de temor y sorpresa. Por otro lado la autora observa que con el paso del tiempo entre los arapesh se logra una situación de equivalencia entre los hombres y las mujeres, ya que ellas establecen una relación con lo sobrenatural casi idéntica con la que tienen los hombres (ibid: 118—122).

Nuestro eje de lo normativo—moral aparece nuevamente cuando la autora señala que lo importante para este pueblo son las emociones correctas e incluso al hacer referencias sobre la vida sexual de los arapesh ella señala que esta es consecuencia de lo afectivo:

Conciben a hombres y mujeres como simplemente capaces de responder a una situación que su sociedad ha definido ya para ellos como sexual. Se llega lentamente al interés sexual como consecuencia de un profundo interés afectivo que no es resultado de lo sexual [...]. Los arapesh no exigen a sus hombres y mujeres habilidades técnicas o condiciones brillantes, sino más bien emociones correctas y un carácter que encuentre en las actividades cooperativas y benéficas su más perfecta expresión (ibid: 122—124).

Por ejemplo una mujer que asesina a su hijo o un hombre que mata por vengar a su hijo continúan viviendo en la comunidad aparentemente sin ningún tipo de castigo, pero sufren ya que son tratados como insanos. Los inadaptados violentos de la comunidad se refugiaban en el arte, las pinturas fantásticas (ibid: 135).

Mead hace una comparación entre los arapesh y otro pueblo que se denomina mundugumur. Los mundugumur se ubican en el extremo contrario de los arapesh, el comportamiento tanto de hombres como de mujeres es tipificado como masculino, viril y sin ninguna de las características de

suavidad y ternura que nuestra autora considera como femeninos (ibid: 142—3). Los niños varones son menos apreciados que las niñas y son enviados unos meses con los hombres de los pantanos (a quienes los mundugumur desprecian) con el propósito de que aprendan otra lengua y caminos secretos. Los habitantes de los pantanos reciben como pago tabaco, nueces y cocos, recursos abundantes de los mundugumur (ibid: 149).

Los mundugumur viven en un estado de opulencia material que es mezclado con desconfianza, sospecha e incomodidad. Este estado anímico sólo se modifica en las fiestas, pero en la cotidianidad un hombre que sabe de la visita de otro pariente siente aprehensión e ira, los niños se sienten incómodos con la presencia de sus parientes (ibid: 150—1).

Mead afirma que no existe una comunidad entre los mundugumur, no hay grupos organizados por la consanguinidad, hay una hostilidad natural entre los individuos del mismo sexo, las relaciones se establecen con la intermediación de alguien del sexo opuesto. La manera de organizarse se denomina *rope* en la que no hay una línea materna o paterna definida. El ideal es que un hombre tenga ocho o diez esposas que le otorgan poder. La familia se divide en dos grupos, el del padre y las hijas y el de la madre y los hijos (ibid: 152—53).

Con un ambiente hostil no hay un grupo de hombres afines ni un sentido de comunidad, lo que resulta poco eficiente para crear una sociedad ordenada (ibid: 157). Nuestro eje de lo normativo—Moral de emociones, pasiones, sentimientos y afectos se puede apreciar cuando la autora afirma que los mundugumur poseen honrosas reglas en las que deben establecer una sociedad cooperativa, con lo cual se instaurarían obligaciones mutuas entre hermanos y hermanas, sin embargo nadie respeta las normas por lo que viven en un estado de culpa. Las acusaciones y la hostilidad reinan entre ellos. Las luchas por los raptos no se olvidan así entre cuñados, hay sentimientos de vergüenza timidez y hostilidad.

La autora señala como un ejemplo de esta hostilidad cómo la noticia al padre de que su mujer va a tener un hijo es recibida con disgusto. Es el padre quien toma la decisión de que se conserve o mate el recién nacido, se tiene inclinación porque las niñas vivan: *Las niñas de pocos*

meses están recargadas de adornos de conchillas, aros de sesenta a noventa centímetros de largo" de ese modo se diferencian de sus hermanos que andan desnudos (ibid: 164). El niño mundugumur nace en un mundo hostil, donde casi todos los hombres de su mismo sexo serán sus enemigos, y en el cual su mayor dote para el éxito será la capacidad para la violencia, para descubrir y vengar insultos, para apreciar en bien poco su propia seguridad, y aun en menos la vida de los otros (ibid: 162).

Existen algunos sujetos mundugumur que no son violentos y no tienen espíritu de competencia, ellos son considerados por el resto de la sociedad como hombres sin fuerza, sin embargo estos sujetos conservan ciertas reglas que transmiten a las próximas generaciones, estos hombres no ocasionan dificultades en sus sociedad, pero ellos no encuentran un papel que deseen desempeñar, ellos se casan con viudas o mujeres que otros hombres no quieren. Ellos son leales y paternales. Estos sujetos son socialmente desestimados porque los sentimientos tiernos son inapropiados para ambos sexos en esta cultura (ibid: 190—196).

La autora continúa su trabajo de comparación con otro pueblo nombrado Tchambuli, a diferencia de los arapesh y los mundugumur, según Mead, viven para el arte, la danza, la escultura, el trenzado y la pintura, es muy importante para ellos el reconocimiento y la valoración de los otros y el papel que representan en la sociedad. Las ceremonias tchambuli son eventos fundamentales de la sociedad, lo relevante no es iniciar algunos niños sino la ceremonia. Una muerte es disipada por el interés en la ceremonia que ella propicia (ibid: 208).

La sociedad se estructura según la línea paterna. La organización social es de clanes, las relaciones entre los hombres son delicadas y difíciles. Los niños a la edad de siete años comienzan a introducirse en la vida ritual de los hombres. Entre los ocho y doce años, dependiendo de las ambiciones ceremoniales de su padre, son tatuados por la espalda, después de este suceso pueden pasar más tiempo en la casa de los hombres, sin embargo dependen de las mujeres para su

alimentación y su vida afectiva (ibid: 208—213).

En general los hombres dependen de la pesca de las mujeres para sobrevivir, el comportamiento de las mujeres es opuesto al de los hombres, para las mujeres es menos importante el arte y entre ellas existe la camaradería, a diferencia de los hombres quienes tienen frecuentemente malentendidos, se vigilan unos a otros y hay frecuentes malentendidos. La autora señala que las mujeres son las responsables de la manufactura del bien más importante del grupo, los mosquiteros. Tan sólo la venta de dos de ellos permite la compra de una canoa. Aunque las mujeres permiten que los hombres realicen las compras y las transacciones de los mosquiteros, pero ellas les autorizan lo que pueden adquirir (ibid: 215). La vida afectiva es muy importante y es sostenida con recursos de las mujeres. Ella apunta:

La propiedad real, la que cada uno posee en verdad, la recibe de las mujeres, a cambio de las languidecientes miradas y suaves palabras. Una vez obtenida, la propiedad se transforma en un tanto a favor en el juego de los hombres; ya no tiene relación con la base económica de la vida, sino que se utiliza para demostrar aprecio a un cuñado, para colmar los sentimientos heridos de alguien, para comportarse de manera gentil cuando el hijo de una hermana se cae en presencia de uno. Las pequeñas guerras y paz que sobrevienen constantemente entre los hombres, los sentimientos heridos que deben ser mitigados, son mantenidos por el trabajo y contribución de las mujeres (ibid: 216)

La actitud femenina hacia los hombres es amable, tolerante y de aprecio (ibid: 216), la autora señala que los hombres tchambuli juegan un papel emocionalmente subalterno en comparación con las mujeres, a pesar de que teóricamente ellos son dominantes, dependen de las mujeres (ibid: 223).

El ideal de sujeto en los tchambuli es distinto con el de los arapesh y los mundugumur. Mientras los arapesh y mundugumur poseen la misma personalidad ideal, los tchambuli tienen una personalidad opuesta entre hombres y mujeres. El trato que se les da a los niños y las niñas

tchambuli es diferente. A los siete años, mientras las niñas son adiestradas para su rol que desempeñarán en la vida adulta, los niños no reciben ningún adiestramiento. Este descuido establece hábitos y maneras de sentir en los niños que permanecen a lo largo de su vida, se sienten descuidados y excluidos, son *rapidísimos para sentir una ofensa o un desaire y estallar en insultos histéricos* (ibid: 223—27). La autora nos hace pensar que aunque los sujetos tengan de manera natural un tipo de modo de ser éste, es calificado y sancionado o repudiado por la cultura. Podemos pensar que para la autora la naturaleza humana es dominada por la cultura.

Aunque Mead concluye que la personalidad masculina o femenina son condicionadas socialmente, ella señala que: *estamos obligados a deducir que la naturaleza humana es maleable de una manera casi increíble, y responde con exactitud y de forma igualmente constante a condiciones culturales distintas y opuestas*, lo cual es muy relevante en esa época donde se pensaba que la personalidad era determinada por la raza o la dieta. Para ella el mismo niño puede llegar a participar de la misma forma en cualquiera de estas culturas. *Las fuerzas que hacen que los niños nacidos entre los arapesh se transformen en típicas personas arapesh son enteramente sociales, y toda la discusión acerca de las variaciones que se presentan, debe tener en cuenta este substrato social*. Nuestra autora afirma que: *parece existir aproximadamente la misma escala de variación temperamental básica entre los arapesh y los mundugumur* (ibid: 236—38)⁴². Mead concluye que las personalidades de ambos sexos son producidas por las sociedades y que esto puede ser útil en la planificación de las mismas. El condicionamiento social parece ser determinante. Ella, probablemente por el clima ideológico de la época en que escribe, lleva al extremo su argumento y

⁴² Me parece importante señalar que ya Mauss también se había percatado de la relevancia de la proyección de lo social en lo individual, como sabemos años más tarde los estudios de la escuela de cultura y personalidad redescubren este elemento haciendo notar que la sociedad impone al individuo reglas del manejo del cuerpo. Lévi—Strauss citando a Mauss señala que *la estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de la educación de las necesidades y actividades corporales* (Lévi—Strauss 1971: 14). Mauss señala la relevancia de la educación del comportamiento en las sociedades a lo largo de la historia. La sociedad permite un dominio de lo consciente frente a la emoción y a lo inconsciente. El autor apunta: educación de la vista, de la marcha de subir, bajar y correr; educación que consiste precisamente en la enseñanza de la sangre fría, la cual es fundamentalmente un mecanismo de demora, de inhibición de movimientos desordenados; esta demora, esta inhibición de movimientos desordenados, permite a continuación una respuesta coordinada de elementos coordinados dirigidos a la finalidad elegida. La resistencia a la emoción que invade es algo fundamental en la vida social y mental, y permite clasificar a las sociedades, separando a las primitivas, según sus reacciones sean más o menos bruscas, irreflexivas e inconscientes, o por el contrario, aisladas, concretas y dirigidas por una conciencia clara. Es gracias a la sociedad que la conciencia interviene, ya que no es la inconsciencia la que hace intervenir a la sociedad (Mauss 1971: 355).

supone que esto es lo que ha permitido la creación de ciertas personalidades como el nazismo y el comunismo (ibid: 260).

Hasta este momento hemos buscado las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos en las etnografías. Mead, como Evans—Pritchard, ha delineado el trato implícito que ha recibido lo emotivo y el lugar en el que ha sido colocado. Podemos decir que tanto en el análisis de la magia y la brujería, que se basa en la descripción del comportamiento, como en el de las personalidades encontramos una normatividad social de las emociones que es más importante de lo que los autores señalan explícitamente. La normatividad afecta tanto al sujeto como a la sociedad de la que forma parte, la transgresión es calificada y tiene consecuencias en los sujetos y en los grupos.

A continuación analizaremos el trabajo de Catherine Lutz *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory* (1988) en el que las emociones son el tema central. Nuestro propósito es señalar que la autora analiza abiertamente una forma de funcionamiento de la dimensión afectiva. Nos presenta argumentos que explican el descuido antropológico de las emociones. Ella coloca las emociones en un lugar importante para el entendimiento de las sociedades. Deseamos señalar que la autora nos dota de elementos para avanzar en nuestro objetivo de proponer a la dimensión afectiva como un campo de análisis antropológico⁴³.

⁴³ En México, Federico Besserer, a la manera de Elias, ha propuesto el estudio de los sentimientos como estructuras que se están transformando; él elabora un análisis en el que concluye que se está presentando un cambio importante en las comunidades transnacionales mixtecas donde se subvierte el orden sentimental (2001:385).

6.3. Catherine Lutz

Uno de los trabajos importantes para nuestros fines analíticos que aborda las emociones como un objeto de estudio en nuestra disciplina y que plantea que ello dará una visión que muestre lo que liga a las personas con su vida cotidiana es el trabajo de Catherine Lutz. La autora realiza su investigación en Ifaluc, una pequeña isla del Pacífico. Concibe a las emociones como prácticas ideológicas en su libro *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory* (1988). Describe la vida cotidiana en Ifaluc y registra lo que la gente habla acerca de las emociones, ella señala la manera en que los habitantes de esa isla reflejan sus valores, sus luchas por el poder y el ambiente en el discurso emocional.

En el trabajo la intención de la autora es deconstruir un concepto de emociones que ha sido sobrenaturalizado y rígidamente ceñido para tratar las emociones como prácticas ideológicas, más que como cosas a ser descubiertos o esencias universales a ser destiladas (1988: 4). Al hacer referencia a otros estudios y a las definiciones de la emoción, Lutz afirma que aparecen dificultades recurrentes debido a la manera de pensar tradicional en Occidente que incluye dualismos como la mente y el cuerpo, la naturaleza y la cultura, el pensamiento y la emoción. Estos dualismos crean una compulsión para pedir recuentos estrictos de lo que es biológico y lo que es cultural en las emociones; para buscar la esencia de procesos psicobiológicos que se encuentran atrás de las formas culturales y lingüísticas que se ponen en escena. Lutz propone trabajar el discurso acerca de las emociones como un objeto social, dentro de las convenciones y usos del término emoción. Postula ver en el uso de los conceptos de emoción elementos de prácticas ideológicas locales, hechos, derechos, moralidad y control de los recursos. Así ella propone ver los conceptos de la emoción como complejos comunicativos. El libro trata sobre cómo el significado emocional está fundamentalmente estructurado por sistemas culturales y medios ambientes materiales y sociales particulares (ibid: 4—6). Nosotros podemos observar en su trabajo un interés por descubrir y describir otras formas de funcionamiento de las emociones.

La autora considera que un discurso cultural acerca de las emociones puede ser traducido a otro. Ella apunta que al escuchar a los Ifaluc hablar el lenguaje de las emociones observó que era más valioso ver a los conceptos que servían más como complejos comunicativos morales y

culturales que como simples etiquetas para estados internos cuya naturaleza y esencia se presume como universal. En suma para ella hablar de las emociones es hablar de la sociedad.

La etnografía ifaluc trata sobre cómo el entendimiento y el razonamiento de las emociones están en el lenguaje. Al igual que Foucault, Lutz está interesada en cómo las emociones, como otros aspectos de una psique culturalizada, son el lugar en el cual el tiempo y las prácticas sociales se vinculan con una organización del poder en gran escala. Ella señala que el proceso de llegar a un entendimiento de las vidas emocionales puede ser visto más como un problema de traducción, pero lo que debe ser traducido son los significados de las palabras emocionales en la conversación cotidiana, de los eventos diarios imbuidos emocionalmente de las lágrimas y otros gestos y de la reacción al escuchar actuaciones donde se ponen en escena las emociones. La tarea interpretativa consiste en trasladar las emociones del modo de entendimiento Ifaluc hacia el occidental. El problema de la traducción para Lutz en un proceso ideal involucra proveer el contexto en cada una de las dos lenguas en las que se esté intentando la traducción (ibid: 7—8).

Lutz señala que en la perspectiva occidental las emociones son primariamente físicas, ira temor y felicidad son tratadas como cosas y no como conceptos usados para hacer cosas en el mundo, etiquetas de estados psicofísicos y para eventos—cosa objetivados internamente. Cuando las palabras de la emoción son confundidas con cosas la tendencia es a mirar las terminologías de la emoción en otras culturas como etiquetas apropiadas o inapropiadas por las cosas universales presumiblemente subyacentes. Lo cual significa mirar a las emociones como hechos naturales objetivos (ibid: 9).

La traducción de las emociones entre las lenguas involucran la comparación de estas ideas etnoteóricas y los "escenarios emotivos" se encuentran codificadas en cada una de las dos culturas. Mientras un término ifaluc, *song*, puede ser traducido como *anger*, ira, porque los escenarios que tanto el *song* como el *anger* evocan y los usos con los que se ponen tales términos demuestran algunas amplias similitudes, las escenas para las que se invocan ambas tienen variaciones importantes. El término *song* en alguien que entiende el ifaluc ve una escena de transgresión moral más vivida y no ambigua en el sujeto que está *song* condena moralmente a esa persona por la

violación. Las palabras con contenido emocional deben tratarse no sólo como etnoteóricas sino como prácticas y acciones ideológicas.

Lutz señala que la visión del mundo emocional del antropólogo requiere tanta atención como la de la cultura a la cual se va observar. Ella apunta que desde nuestro yo emocional comparamos al yo del otro. Como antropólogos lo que preguntamos es si ellos son emocionalmente como nosotros o son diferentes. El proceso de traducción de los mundos emocionales involucra una explicación del yo y de la emoción en ambas culturas y de un examen del uso concreto de los términos emocionales en cada sociedad.

La metodología del estudio, señala Lutz, tiene la finalidad de superar la brecha cultural en el conocimiento acerca del lenguaje de las emociones. Debemos tratarlas como fenómenos culturales morales sociales que nos son útiles para mirar las maneras culturales de los grupos y cómo ellos manejan las posiciones emocionales en la interacción social. El estudio de las emociones puede proseguir si se focaliza en distintos tipos de discurso, incluyendo el habla cotidiana, discursos naturales, entrevistas con adultos y niños. Lutz estudio el discurso que ocurre naturalmente siguiendo las enseñanzas de la antropología cognitiva. Realizó entrevistas conducidas con mujeres que grabó en cintas y transcribió. En el trabajo que ella realizó los Ifaluc definen sus emociones y ella registró 58 términos relacionados con ellas (ibid: 44).

Lutz sugiere, al igual que nosotros en el transcurso de esta tesis, que las emociones y los valores culturales o moralidad están emparentados. La experiencia emocional tanto en Occidente como entre los Ifaluc es vista como el resultado de las relaciones sociales, y consecuencias de ello son las visiones del mundo como entidades psicobiológicas universales. Finalmente ella concluye con una clasificación de tres tipos de construcciones culturales de las emociones: la construcción de la emociones por sistemas locales, sociales y culturales; la construcción de emociones a través de la interacción del sistema local con las percepciones de un extraño observador que usa otros marcos culturales para el yo y para los sentimientos; y la construcción de la emoción por la ciencia.

Las teorías locales de la emoción son resultado de los grupos humanos específicos por lo

que son culturalmente únicas. La vida cotidiana en Ifaluc demostró cómo las formas compartidas de pensamiento y de habla acerca de las emociones ayudan a ordenar las vidas y la manera en que el significado emocional es un resultado social y cultural. La idea de que la experiencia emocional es culturalmente construida no significa solamente que las emociones son experiencias universales, sino que suceden en la particularidad cultural a través de variaciones en las situaciones que se obtienen con ellas.

Para nuestro trabajo los hallazgos de Lutz son importantes pues nos permiten corroborar el papel que tiene el funcionamiento de lo emocional en la cultura, ella señala que cada concepto emocional es indicador de un mundo de premisas culturales y de escenarios para la interacción social, cada uno es un sistema de significado o conjunto de ideas que incluyen tanto accesibilidad verbal, como ideas reflexivas y prácticas implícitas. En cada comunidad cultural habrá una o más escenas identificadas como prototípicas o clásicas o los mejores ejemplos de una emoción particular. Las escenas que cada concepto de emoción evocan son sociales, nos muestran una relación entre dos individuos (ibid: 212).

Por otro lado Lutz señala que aunque la emoción también es experimentada en respuesta a eventos no sociales, aun en ellos lo social tiene un papel importante: ella dice que entre los Ifaluc alguien puede hablar del *fago*, que es compasión, tristeza, que se experimenta por un pequeño cerdo o del *rus* (pánico y susto) en la cara cuando se acerca un tifón, de cualquier manera en la mayoría de estos casos puede ser argumentado que el mundo social juega una parte significativa. Por ejemplo experimentar *fago* por un cerdito puede ser modelado, ese sentimiento significa algo diferente a la experiencia de sentir *rus* ante la amenaza de un tifón. Así las emociones son sociales no sólo por el hecho de ser generadas al vivir en un mundo con múltiples otros cuyos deseos por ejemplo entran en conflicto con los propios; su existencia y significado es también negociado, ignorado o validado por la gente en relaciones sociales. La importancia de estos intercambios construidos culturalmente es mostrada por la autora con la lógica cultural ifaluc que distingue el cómo cada emoción presupone a los otros. Estos intercambios culturalmente estereotipados son escenarios logrados que son culturalmente interpretados y aprendidos, la visión más adecuada de las emociones refleja el flujo emocional de las interacciones sociales de la vida diaria, muestra que las

emociones pueden servir como medio de todos los intercambios o conflictos (ibid: 212).

La definición cultural de las emociones también construye el sentido de la gente acerca de cómo ellos tienen o deben comportarse, con lo cual se ayuda a estructurar el comportamiento social de la gente. La fuerza de la emoción es una gran extensión del sentido pragmático o moral de la compulsión. Las emociones que trabaja Lutz le permiten ver la relación de ellas con los ideales y las obligaciones morales. La persona buena despliega emoción en la hora y el lugar apropiado. Ella ve que por ejemplo entre los Ifaluc la noción de que la violencia es mala podría resultar ser una norma vacía si fuera porque la gente siente un intenso horror y pánico cuando la perspectiva de una agresión surge (ibid: 213).

Finalmente señala que la estructura y relaciones sociales y las condiciones materiales de vida entre los Ifaluc al mismo tiempo ordenan y son ordenadas por las teorías locales de la emoción. Estas condiciones crean las situaciones concretas que la gente encuentra y necesita interpretar frecuentemente con ayuda de conceptos emocionales. Las condiciones materiales incluyen cosas tales como la tierra limitada de los isleños, su vulnerabilidad a los tifones, una relativamente alta tasa de mortalidad infantil y densidad poblacional (ibid: 213).

En Ifaluc la autora observa que los recursos del igualitarismo y la cooperatividad se incrustan en una estructura social jerárquica creando el contexto para la interpretación emocional. Tal interpretación incluye el reconocimiento de la necesidad de evitar la confrontación con los otros más poderosos cuya legitimidad puede continuar incuestionada cuando todos están satisfechos (ibid: 214).

Para Lutz dos de las tres formas de abordar las emociones que ella propone (construcción del método científico y lectura antropológica de la emoción no occidental) están emparentadas. Aunque una se refiere a los observadores foráneos y la otra al método científico, considera que en la medida que la ciencia y el antropólogo son occidentales comparten una ideología que impide ver objetivamente a las culturas no occidentales. Lutz reconoce que al dirigirse a Ifaluc ella portaba las teorías emocionales de una joven mujer de la clase media americana, que pretendía ser una

científica social. Estas asunciones eran tan ideológicas como las del pueblo que estudiaba. Todas las teorías emocionales, incluyendo la de los ifaluc, reflejan asunciones ideológicas acerca del yo, la sociedad y la epistemología; por su parte, todas las teorías de la emoción son emocionales en el sentido de que son construidas por intereses y valores.

A través de las confrontaciones con las otras culturas ella se percató de que era necesario hacer a un lado las propias teorías emocionales. La razón de que no se tome en cuenta lo emocional en la cultura es resultado de que es considerado como parte de lo natural en el pensamiento occidental. Lutz considera que el tratamiento acultural de las teorías de la emoción tiene relación con el surgimiento dentro de la antropología de una perspectiva universalista que enfatiza los elementos comunes a la experiencia humana. Las teorías de la emoción dominantes en las ciencias sociales implican una ideología particular del yo, del género o de las relaciones sociales (ibid: 221). Un acierto de Lutz consiste en señalar lo que a lo largo del recorrido de los análisis antropológicos hemos visto como un implícito, a saber: el importantísimo lugar de la normatividad de lo emocional tanto en el comportamiento individual como en el nivel fenoménico del ámbito social. Ella señala que para entender e interpretar las emociones es necesario considerar el contexto y el uso de las mismas desde el ámbito lingüístico, lo que nos recuerda los juegos de lenguaje vistos en la primera parte. Trata a las emociones como fenómenos morales, culturales y sociales que son útiles para mirar las maneras culturales de los grupos en la interacción social.

Lutz define a las emociones como prácticas ideológicas; da una excelente descripción de su funcionamiento y —lo más importante— propone verlas como complejos comunicativos. ¿Qué implica esta propuesta para nuestro trabajo? Implica reconocer la necesidad de un dominio estructural que organice y explique la diversidad de experiencias y procesos emocionales.

El valioso trabajo de Lutz permite corroborar la relevancia de considerar las emociones en los estudios culturales debido a la función que desempeñan en los procesos de interacción social. Sin embargo cabe señalar que diferimos con la autora en algunos aspectos de su planteamiento: consideramos relevante dar un lugar al sujeto, entender el proceso mediante el cual son instauradas las reglas del comportamiento en cada sujeto para acercarnos a la meta que se ha forjado nuestra

disciplina, establecer modelos de alcance universal de las prácticas sociales que son nuestro objeto de estudio y avanzar en la comprensión de la relación entre lo individual y lo social. También nos parece importante señalar que el problema de abordar las emociones no tiene que ver con que sean consideradas con una mirada universalista; para nuestros fines incluso esa visión —junto con las que veremos en la próxima parte— nos ayuda a pensar que las emociones no son universales, pero que existe algo más básico que sí lo es. La idea de universal nos es útil para pensar en esto que es común a todos los humanos. Desde nuestra perspectiva una de las razones más importantes que ha impedido la consolidación de un campo como el de la antropología de las emociones ha sido el de intentar definir su funcionamiento sin considerar los fundamentos estructurales que articulan lo emotivo con la estructura social de cualquier cultura.

* * *

En esta segunda parte del trabajo nos concentramos en las miradas antropológicas, para ello tomamos una pequeña muestra de obras clásicas en distintos momentos de nuestra disciplina que cubriese diferentes periodos, escuelas y tradiciones intelectuales. Empezamos esta revisión con textos emblemáticos que cubren muy distintos enfoques teóricos como el evolucionismo, el estructural funcionalismo británico y la escuela de cultura y personalidad, entre otros, que se agregan a las tradiciones simbólicas y estructuralistas que utilizamos en la primera parte (cfr. *supra* II, 4). Para efectos de la exposición separamos los textos en dos vertientes: la etnológica en la que revisamos textos de Morgan, Durkheim y Lévy—Bruhl y la etnográfica en la que incluimos dos textos clásicos más de Evans—Pritchard y Margaret Mead. A ellos anexamos, como emociones encontradas, el texto de la investigadora de lo emocional Catherine Lutz. Construimos estos dos conjuntos con la finalidad de explorar los diferentes resultados de dos estrategias heurísticas: las miradas etnológicas representan un enfoque deductivo sobre las emociones; las miradas etnográficas —además— agregan una estrategia inductiva resultado de la producción propia de material etnográfico; como dice Geertz tienen el mérito de "haber estado ahí". Antecedan a estos textos un conjunto de reflexiones sobre lo emocional de otros antropólogos.

En esta parte ensayamos con fines analíticos tres ejes (naturaleza—cultura, razón—emoción y normativo—moral) que nos permitieron observar algunos aspectos que aparecen como constantes en los trabajos antropológicos de los autores.

- a) Con excepción de Lutz, en todos los textos revisados se mencionan las pasiones, los sentimientos, las emociones o los afectos pero nadie se plantea de manera particular el análisis de alguna emoción encontrada ni mucho menos de su conjunto.
- b) Las emociones, pasiones, sentimientos y afectos aparecen asociadas a testimonios, eventos (rituales y ordinarios), prácticas sociales y acciones de los individuos. Todas estas conductas y prácticas además de reguladas y normadas por las culturas no pasan desapercibidas y forman parte de su universo de representaciones y experiencias.
- c) En ningún texto o monografía clásica aparece lo emocional como el tema central. Pensamos que el papel periférico asignado a lo emotivo en la teoría antropológica clásica es el reflejo del lugar que tiene para los propios autores tal dimensión.
- d) Cuando el antropólogo se tropieza con la afectividad de los otros inevitablemente construye un diálogo. Hace comparaciones que subrayan las diferencias sobre las semejanzas. Lo emocional depende del contexto y la cultura de la que provienen los analistas, más que de las que existen en sus sujetos de estudio.
- e) También encontramos juicios y valores cuando los comportamientos de los otros transgreden o violentan la moral de los antropólogos. En dicha comparación aparece una dimensión ético—moral que califica la emotividad y las consecuencias de ella. Y,
- f) Finalmente, pero no por ello lo menos importante, aunque los autores revisados registran descripciones, expresiones y procesos transmitivos de lo emocional en la escala de lo social, ninguno se interesa por explicar los procesos constitutivos de lo emocional en la escala del sujeto. A los antropólogos se les dificulta atender lo emocional en los sujetos, es decir, en la escala que consideramos esencial para entender lo constitutivo—transmisivo de las emociones.

Para poder concluir nuestro análisis tenemos que atender la carencia identificada en el último inciso, éste será el objetivo principal de la tercera y última parte de este trabajo. Para ello propondremos que la constitución del sujeto y de su psiquismo resulta ser la pieza fundamental que nos permitirá ubicar el lugar que tiene la dimensión afectiva en la cultura.

TERCERA PARTE

LA DIMENSION AFECTIVA COMO OBJETO DE ESTUDIO

En este capítulo modificaremos la estrategia analítica que hasta ahora hemos utilizado (revisando obras y autores particulares) y ampliaremos la mirada para abarcar conjuntos de trabajos y autores que fueron analizados y clasificados por estudiosos de las emociones. La finalidad es contrastar teorías que nos permitan delimitar y explicar los problemas a los que hemos hecho referencia: qué son las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, cómo se estructuran, e intentar dar cuenta de su funcionamiento fenoménico en la cultura.

7.—Estudios sobre las emociones

Ser desalmado, falta de conciencia, ser cálido, ser afectuoso, son metáforas que nos sirven para ejemplificar lo cognitivo y lo fisiológico, los dos grandes campos en los que se han concentrado los estudios y los planteamientos teóricos más importantes acerca de las emociones. A lo largo de la historia las teorías de la emoción se pueden dividir en dos. Ellas se pueden ver como la continuidad de dos concepciones filosóficas, la de William James y la de Aristóteles, descendientes de la aristotélica, están las que suscriben que las emociones tienen un significado y son consideradas manifestaciones o signos de situaciones objetivas, es decir, que son actos cognoscitivos, y por otra, las que vienen de la teoría jamesiana, que proponen a las emociones como carentes de significado porque están dentro del ámbito de lo fisiológico, en otras palabras las emociones son producto de lo corporal (Calhoun y Solomon 1989: 9 y Abbagnano 1987: 394).

Las emociones tienen significado porque abarcan un conocimiento apropiado de las circunstancias; en filosofía se ha estudiado el papel de la creencia en la emoción y la conexión entre ambas, así su preocupación ha sido el indagar el por qué y el cómo juzgamos a las emociones y el por qué creemos en ellas.

Desde el enfoque teórico fisiológico las emociones carecen de significado porque están en el

interior del sujeto y pueden ser explicadas desde lo biológico, las emociones son fenómenos mentales a los cuales es difícil acceder, son percepciones sensoriales o son visibles sólo como exteriorizaciones físicas, como una excitación o el rubor en un sujeto. De ese modo las emociones se convierten en pasivas e irracionales. Calhoun y Solomon consideran que los estudios sobre las emociones se divide en dos. Podemos resumir en dos tipos las formas de clasificar el funcionamiento emocional como se observa en el siguiente cuadro.

CUADRO 2
CLASIFICACIÓN DE CALHOUN Y SOLOMON DE
LOS ESTUDIOS SOBRE EMOCIONES

Primer Tipo:	Con Significado	Son signos de manifestaciones objetivas	Cognoscitivas y racionales
Segundo Tipo:	Sin significado	Son de orden fisiológico	Pasivas e irracionales

Hace 2500 años, Platón y Aristóteles formularon la pregunta sobre la naturaleza de las emociones. Aristóteles dice que la emoción es una forma más o menos inteligente de concebir una situación. En esta manera de ver las emociones podemos rastrear el germen de lo que se ha denominado la perspectiva "cognoscitiva" en el estudio de ellas, que pone énfasis en los conceptos, las funciones y los significados. Por otro lado, hace 2300 años los estoicos negaban el significado de las emociones en los humanos y daban a los animales la característica de los instintos y al hombre la de la razón; para ellos las emociones eran consideradas como enfermedades y creencias. En el contexto de la corriente de los estoicos el reconocimiento del significado objetivo de las emociones implica que el hombre debe protegerse de sus emociones porque en algunos casos representan una amenaza, de tal forma que esta postura niega la naturaleza racional del mundo en que vive el hombre. Esta postura parece ser el antecedente que dará origen a lo que hoy conocemos como la corriente "fisiológica" en el estudio de lo emocional.

En ambas posturas se ha caído en un peligroso reduccionismo al negar la razón o negar la emoción. Calhoun y Solomon también han identificado tres problemas básicos que han preocupado

a los filósofos y psicólogos estudiosos de las emociones.

El primer problema radica en definir si es necesario hacer una diferenciación entre las emociones y otros fenómenos mentales como las percepciones sensoriales, los estados fisiológicos o las construcciones culturales como las creencias. Por ejemplo, tanto Descartes y Hume decían que las emociones y las percepciones sensoriales eran análogas en su pasividad, pero eran diferentes a los actos mentales como querer y juzgar. Por su parte William James sostiene la idea de que las emociones son un tipo especial de percepción. Para Jean—Paul Sartre las emociones son un juicio o una creencia.

El segundo problema tiene que ver con que la clasificación de las emociones vistas como fenómenos mentales depende de la manera como se analizan no sólo en las diversas teorías sino en las distintas culturas. Un ejemplo de ello es el ordenamiento de determinadas emociones dentro de tipos genéricos; las emociones que en una cultura de Occidente se parecen entre sí como la simpatía y la compasión y que se pueden oponer con la cólera y el resentimiento, posiblemente no se pueden clasificar de la misma manera en alguna cultura no occidental.

El tercer problema reside en que la base psicológica de la emoción crea controversias. Se sostiene que un cambio en lo fisiológico puede modificar las emociones del sujeto que lo experimenta. Algunas teorías como la de Darwin, Descartes y James ponen en el centro de la descripción de una emoción la percepción de los trastornos fisiológicos (Calhoun y Solomon 1989: 13).

Los tres problemas que señalan Calhoun y Solomon se pueden resumir en el siguiente cuadro. Podemos apreciar que también los problemas tienen que ver con el funcionamiento en las culturas.

Cuadro 3

**PROBLEMAS QUE IMPLICA LA
PROPUESTA DE CALHOUN Y SOLOMON**

1 ^{er} Problema	2 ^{do} Problema	3 ^{er} Problema
Las emociones se explican como percepción, estados fisiológicos o creencias	La clasificación depende de la cultura	Lo fisiológico determina lo emocional

Debido a la historia y a las fuentes interdisciplinarias que se han ocupado del problema de la emoción, las producciones teóricas son difícilmente compatibles. Es necesario señalar que muchas diferencias son resultado de la carencia de acuerdos, aun dentro de las corrientes teóricas, sobre el tipo de fenómenos mentales que son las emociones. Parece que no existe consenso en la definición del término emoción.

Calhoun y Solomon, por su parte, desde la psicología filosófica distinguen cinco enfoques importantes de la teoría de la emoción que se relacionan con cinco campos temáticos, a saber: el de la sensación, el fisiológico, el conductual, el evaluativo y el cognoscitivo. En estas teorías más que una definición diferente de la emoción encontraremos un componente diferente de la emoción (ibid: 14).

Las teorías de la sensación y las fisiológicas coinciden en que una emoción es algo que sentimos dentro de nosotros, que son intrusas y fastidiosas, las emociones impiden una visión objetiva y nos orillan a comportarnos de manera irracional. La emoción es definida como *un "sentimiento" —una sensación discernible y a veces violenta— que ocurre en nosotros y que dura un período de tiempo determinado, y que puede tener una ubicación definida en el cuerpo* (ibid: 15) Las emociones sirven poco para el análisis. El objetivo de los estudiosos de la emoción, desde estas perspectivas, es detallar los orígenes causales, tanto fisiológicos como

psicológicos, de las emociones y los efectos de las emociones sobre la conducta y la cognición.

La diferencia entre ambas teorías es que la de la sensación se interesa en lo psicológico, en cómo experimenta la gente sus emociones. La teoría fisiológica también se interesa por lo psicológico, pero centra su atención en la base fisiológica de la experiencia emocional. Posiblemente estos enfoques muestran la dicotomía mente—cuerpo que ha acompañado al pensamiento occidental.

La teoría de David Hume es un ejemplo de la teoría de la sensación. Él no toma muy en cuenta los efectos fisiológicos de la emoción, las emociones difieren del dolor y el placer porque no necesitan ir acompañadas de sensaciones físicas definidas y localizables (1989: 15).

Por su parte la teoría de William James es un claro ejemplo de la teoría fisiológica. El autor señala que sentir la emoción es la percepción de los trastornos fisiológicos y define la emoción como esos trastornos (ibid: 16). Para el autor no podemos sentir vergüenza si no sentimos antes el rubor en nuestro rostro. Podemos pensar entonces que el dolor y el placer son producto de cambios corporales y podrían ser emociones porque son localizables y definidos en el cuerpo.

Así lo que para los estudiosos de la teoría de la sensación son emociones para los de la teoría fisiológica no lo son. Por ejemplo para William James si es corporal tiene que ver con la emoción, entonces el dolor es emoción, en cambio para David Hume el dolor no es una emoción porque tiene que ver con el cuerpo y no con las sensaciones psicológicas o mentales.

La tercera teoría es la conductual, para esta corriente lo importante reside en que la conducta observable es la base para analizar una emoción y no la experiencia privada. Los teóricos de esta corriente tienen diversas argumentaciones sobre lo que es una emoción y el papel de la conducta en su funcionamiento. Como hemos señalado Charles Darwin habló muy poco de la emoción y no tiene una teoría de lo emocional, pero es pionero en el estudio de la conducta emocional. Para él la emoción es un fenómeno preciso que causa la conducta

emocional. Las emociones son experiencias internas y privadas. Darwin planteó tres principios que explicaban el origen de las conductas emocionales. En primer lugar el de los hábitos útiles asociados, es decir, las emociones se originaron para aliviar sensaciones o satisfacer deseos. En segundo lugar postuló el principio de la antítesis que ejemplifica con la acción del perro que mueve la cola cuando está contento, ésta es la antítesis de una emoción opuesta como la cola erecta del perro que anuncia la cólera y finalmente el principio de la acción directa del sistema nervioso excitado sobre el cuerpo, ejemplo de ello es el rubor (ibid: 19). Por otra parte, John Dewey sostiene que las conductas emocionales son provocadas por estímulos externos y no por sentimientos internos llamados emociones. Para el autor el modo de comportarse es lo principal, aunque la emoción tiene tres componentes; *1) un componente intelectual, o la idea del objeto de la emoción; 2) un "sentimiento", [...] y 3) una disposición a comportarse, o forma de comportarse [...]* En otras palabras, *la idea del objeto de una emoción así como el "sentimiento" peculiar de una emoción son productos de la conducta emocional* (ibid: 20). Otra posición es la de los conductistas psicológicos como John Watson y B.F. Skinner, quienes argumentan que los estados y sucesos mentales, incluyendo las emociones, no son más privados que los estados físicos. Podríamos concluir que para los conductistas las emociones son causas o patrones de conducta y son observables y públicas.

La cuarta teoría es la evaluativa, en ella se sugiere que las emociones son evaluaciones, las emociones son una forma racional y conciente de estar en el mundo. Sin embargo, el sentido en que las emociones son evaluaciones depende de la teoría evaluativa que se use. Por ejemplo, para Sartre y Solomon "las emociones son o se parecen a juicios de valor o creencias no expresados" (ibid: 23). Por otro lado para Hutcheson y Scheler las emociones son percepciones de valor análogas a las percepciones sensoriales. Por su parte tanto Hume como Brentano dicen que las emociones son sensaciones o actitudes sobre las cuales formulamos nuestras creencias de valor.

Por último las teorías cognoscitivas consideran que las emociones son actos cognitivos y proponen que es posible hacer un análisis racional de ellas: centran su atención en la conexión entre las emociones y las creencias sobre el mundo, los sujetos y su entorno, de tal

manera que si cambian las creencias cambian las emociones. Así aunque las emociones puedan ser irracionales o inapropiadas para los sujetos que las experimentan en un momento determinado, sólo lo son porque los sujetos tienen creencias erróneas e injustificables que están sujetas a cambio. Como se puede apreciar algunas de las teorías mencionadas antes se pueden clasificar como cognitivas, por ejemplo, casi todas las teorías evaluativas son cognoscitivas (ibid: 14—30).

Considero que los estudios sobre las emociones que nos presentan Calhoun y Solomon nos permiten concluir que las diferencias nos remiten a la falta de acuerdos, sobre el tipo de fenómenos mentales que son las emociones. En estos autores se replica el problema de la confusión existente entre lo que son las emociones y es el funcionamiento en la cultura, como se puede ver en el siguiente cuadro.

Cuadro 4

**PROPIEDADES DE LAS EMOCIONES
SEGÚN LAS TEORÍAS REVISADAS
POR CALHOUN Y SOLOMON**

Tipo de Teoría:	Propiedades de las emociones:
Sensación	Desde lo psicológico sentimos y actuamos. Las emociones son irracionales
Fisiológica	Se originan en el cuerpo
Conductual	Patrones de conducta observables. Las emociones son públicas
Evaluativa	Las emociones son racionales y valorativas. Son morales.
Cognoscitiva	Son actos de conocimiento. Podemos sugerir la conexión entre creencia y emociones.

En este trabajo no discutiré si existen seis o diez emociones fundamentales, pasiones o estados anímicos, como hemos dicho no son éstos los que nos interesa ubicar como universales, de hecho es claro que la simple traducción de los vocablos ingleses al contexto

cultural emocional del español sería abrumadora; no obstante me parece importante mencionarlas para reflexionar sobre la complejidad de la dimensión afectiva y las dificultades de la traducción cultural.

Un ejemplo de quien se ha interesado en mostrar estas emociones como universales es la lingüista Wierzbicka, uno de sus objetivos importantes consiste en poder identificar las emociones fundamentales de los humanos de manera universal e innata. Siguiendo a Izard y Bucchler, define diez tipos de emociones fundamentales: *interest* (interés), *joy* (alegría o júbilo), *surprise* (sorpresa, asombro), *sadness* (tristeza), *anger* (ira, cólera, enojo), *disgust* (repugnancia, asco), *contempt* (contento), *fear* (temor), *shame/shyness* (deshonra, timidez, vergüenza) y *guilt* (culpa) (Wierzbicka 1986). Podemos apreciar que en la traducción de estos términos se admiten más de diez posibilidades y juegos del lenguaje.

Por otra parte, desde la psicología Ekman y sus colegas [en una investigación entre los fore de nueva Guinea], concluyeron que happiness (felicidad), surprise (sorpresa), fear (temor), anger (miedo, ira, cólera), disgust (disgusto, repugnancia, asco) y sadness (tristeza) son emociones universales expresadas con la misma y distintiva configuración de movimientos musculares faciales (Lutz y White 1986: 410).

Como podemos ver los términos de estas emociones fundamentales y universales son difícilmente sostenibles fuera de algunos contextos, esto es resultado de la diversidad cultural y lingüística, la explicación la hemos sugerido en el inicio de este trabajo al referirnos a lo que Wittgenstein denomina «juegos de lenguaje». El significado que adquiere las palabras de la emoción, depende del contexto en el que se dice. La clave en estos juegos de lenguaje, relacionados con las emociones, la encontramos en el contexto de las formas de vida en las que son descritas y expresadas. Lo emotivo tiene, desde esta perspectiva filosófica, reglas y contextos en los que ha sido creada.

El lenguaje, como hemos visto, no es homogéneo y no proporciona un único conjunto

de reglas, pero para existir requiere de reglas y orden. El significado de las palabras y las oraciones es producido y percibido por su uso. Por lo tanto, hay que tener en cuenta el uso de las palabras y la función que ellas tienen en las culturas.

Las investigaciones contemporáneas centran su atención en los datos y en la condición humana, las teorías de la emoción reconocen significado propio y objetivo a las emociones mismas. Estas teorías, en su mayoría psicológicas, científicas y filosóficas, aunque parten de la convicción de que no es posible comprender la existencia del hombre si se prescinde de la experiencia emotiva, no han resuelto si las emociones son heredadas o adquiridas culturalmente, si son concientes o inconscientes, si están más en el dominio de lo fisiológico o de las creencias. Considero que el tema de las emociones no debe limitarse a describir los aspectos fisiológicos y conductuales de determinadas emociones, sin preocuparse de aclarar los valores y las creencias es decir, ubicarlas en la trama cultural y social en que están manifestándose.

Para señalar las dificultades a las que nos enfrentamos para abordar el problema de lo afectivo, nos es útil recordar las oposiciones a las que hemos hecho alusión a lo largo del trabajo, la añeja separación que los estudiosos de las ciencias naturales y sociales hicieron entre la cultura y la naturaleza, lo primitivo y lo civilizado, lo social y lo individual, lo objetivo y lo subjetivo, la razón y la pasión —emoción o afecto—, así como entre la mente, el cuerpo y el alma. Un desprecio de lo que se encontraba en el dominio de lo natural, de lo subjetivo, del alma, de la pasión y del cuerpo fue alimentado mientras se trataba de demostrar que el cuerpo, lo afectivo y lo que el hombre conserva de la naturaleza de los animales o de lo primitivo — como los instintos— debían subordinarse a la mente y a la razón para dejar el estado salvaje y pasar a la civilización. La enfermedad y el dolor se pretendían curar porque el cuerpo importaba en tanto medio de funcionamiento del cerebro. Así la emoción ha sido vista, para el pensamiento dicotómico moderno, como lo último y lo menos importante.

Hemos visto que este descuido, producto de la aparente inasibilidad e inconmensurabilidad de las definiciones y los tratamientos de los afectos, sentimientos,

emociones así como del espíritu y el alma que ha existido a lo largo de la historia, no escapó al contexto en el que se desarrolló la antropología. No obstante estas dificultades que se presentan en la definición y el funcionamiento en la cultura de emociones, pasiones, afectos y sentimientos, la antropología, desde antes de los estudios de la escuela de cultura y personalidad hasta los realizados por la antropología simbólica reciente, no ha renunciado completamente a describir, analizar, explicar, interpretar y comprender las emociones.

La antropología contemporánea ha mantenido el interés por este antiguo tópico y por legitimar un campo de estudio sobre las emociones. Lutz y White (1986) han realizado una revisión exhaustiva que da cuenta de los estudios sobre las emociones realizados desde la segunda mitad de la década de los setenta hasta los primeros años de la década de los ochenta. Casi 200 referencias son citadas en las que se incluyen trabajos norteamericanos, fundamentalmente en inglés, de psicólogos interculturales y antropólogos. De acuerdo con Lutz y White (1986: 406) un conjunto de tensiones aparecen estructurando los discursos de lo emocional y surgen como conjunto del pensamiento dicotómico moderno al que ya hice alusión. Los autores señalan que desde su punto de vista el paradigma materialista ha sido dominante en el estudio de la emoción en las ciencias sociales. Esta visión ha puesto a los sujetos como "acabados" [coping whit] con emociones, dejando a estas últimas como lo menos importante (Lutz y White 1986: 407).

Los autores identificaron otras posiciones como la universalista, relativista, racionalista, romántica. Estas teorías discuten el cómo y dónde ubicar lo emocional. Los universalistas dicen que las emociones son una habilidad que está en todos y que pueden ser clasificadas como panhumanas y epifenoménicas. Para los relativistas, la emoción está asociada al problema de la traducción y de juicios validados socialmente, aunque pueden notar algunos aspectos universales de la emoción. Tanto los relativistas como los universalistas coinciden en que "todos los humanos tienen el potencial de vivir similares vidas emocionales y que por lo menos las superficies emocionales de los otros pueden aparecer como diferentes ante un observador externo" [all humans have the potential to live emotionally similar lives and that at least the emotional surfaces of others' lives may appear different to the outside observer] (Lutz

y White 1986: 408).

Lutz y White dicen que un ejemplo de la visión romántica de la emoción es la de Lidhom, ya que el autor la evalúa de forma positiva como un aspecto de la naturaleza humana; la emoción es el sitio de lo puro y la habilidad de sentir define lo humano y llena de significado la vida social e individual (1986: 409). En el siguiente cuadro podemos apreciar cómo Lutz y White consideran, desde el punto de vista antropológico, que los enfoques de los estudios sobre las emociones parten de la premisa de que todos los humanos tienen vidas emocionales similares.

Cuadro 5

PROPIEDADES DE LAS EMOCIONES SEGÚN LAS TEORÍAS REVISADAS POR LUTZ Y WHITE

Tipo de Teoría:	Propiedades de las emociones:
Universalistas	Las emociones son universales.
Relativistas	Las emociones son universales pero intraducibles.
Románticos	Las emociones son una forma positiva de la naturaleza humana, llenan de significado la vida.
Racionalistas	Las emociones son racionales y valorativas. Son morales.

Para otros antropólogos como Renato Rosaldo es imposible entender las emociones de los otros mientras no se experimentan las mismas experiencias. Esto apunta a las nociones del sentido común que las emociones son inefables, que no se pueden explicar y que el entendimiento requiere caminar con los zapatos de la otra persona (Lutz y White 1986: 415).

Se ha mantenido una discusión entre la postura que entiende las emociones como culturalmente construidas contra aquella otra que las ve como universales. En este sentido Michelle Rosaldo propone trabajar desde las emociones que envuelven componentes culturales

conscientes en oposición a Ekman, quien parte de universales psicológicos a los que hay que agregar cultura (Lutz y White 1986: 418).

Entre los estudiosos de las emociones otra discusión se ha dado entre la postura que sostiene que *una* emoción organiza la sociedad entera contra la que argumenta que el sistema social genera *numerosas* emociones entre sus miembros (Lutz y White 1986: 420). Con respecto al ámbito antropológico, Lutz y White señalan que:

El énfasis se ha puesto en cómo la gente construye el sentido de los eventos vitales, lo que necesita ser explorado son las formas particulares en las cuales el significado cultural y la estructura social se relacionan con esas caracterizaciones generales (Lutz y White 1986: 428).

Lutz y White se consideran ubicados entre los que ven las emociones como juicios socialmente validados y centran su atención en la traducción de los conceptos emocionales y los procesos sociales que rodean su uso, ésta es una posición intermedia entre las corrientes positivista y relativista. Para los autores la tarea principal consiste en contextualizar cada perspectiva psicocultural con los problemas emocionales y con las estructuras sociales y etnopsicológicas más amplias— dentro del contexto de lo que significa ser una persona (Lutz y White 1986: 429). Deseo continuar citando una idea que comparto: "incorporar la emoción dentro de la etnografía acarreará o permitirá presentar una visión más completa de lo que sujeta, amarra [what is a stake] a las personas en su vida cotidiana" (Lutz y White 1986: 431 [corchetes míos]).

Podemos estimar que el estudio de emociones, pasiones, sentimientos y afectos no es reciente y que ha sido un objeto de interés de diversas perspectivas interdisciplinarias, sin embargo considero que no se han agotado sus posibilidades de abordaje. Contrariamente, las investigaciones como la de Lutz y de los diversos autores nos permiten ubicarlo no sólo como un problema legítimamente antropológico sino como un campo de análisis que articula lo social.

Como señalamos anteriormente lo que los juegos de lenguaje nos permiten ver es el universo de las reglas que anudan o entrelazan los diversos conceptos. Los términos que usamos para expresar y describir emociones son conceptos que tienen relaciones con otros conceptos. Por ejemplo la ternura que asociamos con la metáfora de ser cálido en nuestra cultura es una relación que le otorga sentido en los juegos del lenguaje, por ello en las diversas culturas existen diversas redes de conceptos. Posiblemente eso explique en el campo de las distintas teorías las diversas formas de funcionamiento de las emociones. Varias de esas posiciones teóricas están impregnadas de *naturalismo del sentido común*; éste se basa en la visión de que los sentimientos son la esencia de las emociones; las emociones son universales en su naturaleza y su distribución en las culturas. Por ejemplo la ternura y el ser cálido serán vistos de diversas formas por los racionalistas, los románticos, los universalistas y los relativistas. Lo que nosotros buscamos en la diversidad de definiciones y clasificaciones son los elementos comunes que nos permitan proponer la existencia de una estructura básica que explique la diversidad.

Considero que los dos cuadros que hemos presentado muestran que los autores se han interesado en la valiosa tarea de describir el funcionamiento en las distintas culturas, nos dotan de forma implícita de las reglas, de redes de conceptos y de juegos de lenguaje. La pregunta obligada en este momento sería ¿alguno de los enfoques teóricos nos sirve para abordar la dimensión afectiva desde nuestra perspectiva? La respuesta es no.

Las diversas teorías revisadas tanto por Calhoun y Solomon como Lutz y White nos sirven para mostrar que los distintos enfoques forman parte de un universo en el que se ha intentado dar cuenta del funcionamiento emocional desde los distintos contextos en las que fueron creadas. En todas encontramos elementos que son importantes para mostrar una constante reglamentación de las emociones en las culturas. En páginas anteriores hemos visto que las teorías sobre las emociones implican dos niveles de análisis: el individual (constitución—transmisión) y el social (expresión—descripción); corresponden al primero las teorías de la sensación y las fisiológicas y al segundo nivel las teorías cognoscitivas, conductuales, evaluativas, racionalistas y románticas. Los universalistas compartirían ambos

ámbitos.

Deseo señalar que todas las teorías pertenecen a un universo emocional particular y que cada una es resultado de los contextos (disciplinarios, culturales, epocales, lingüísticos, etc.) en las que fueron generadas. En los siguientes cuadros ubicamos las relaciones que establecen los diversos funcionamientos con los pares conceptuales (expresión—descripción/constitución—transmisión) y los tres niveles que hemos propuesto (intra, inter y trans subjetivo) para el análisis del dominio estructural. En los siguientes capítulos propongo que la dimensión afectiva es el lazo unificador de los tres niveles analíticos (capítulo 9) y que la dimensión afectiva cumple un papel de atadura del tripoide social propuesto por el enfoque estructuralista (véanse abajo las conclusiones). Me gustaría ejemplificar en el siguiente cuadro lo que compete a los niveles de análisis que proponemos.

Cuadro 6
NIVELES DE ANÁLISIS PROPUESTOS

Nivel:	Intra—subjetivo	Inter—subjetivo	Trans—subjetivo
Ambito:	Dentro del Sujeto	Entre el sujeto y otro significativo	Medio Social
Propiedades:	Afecta al sujeto. Percepción de acciones motrices y sensaciones. Relacionado con la mente y lo fisiológico	Vivencias significativas intercambiadas o compartidas con otro	Intercambio con la sociedad

La dimensión afectiva juega un papel fundamental en la relación que establece el sujeto en el tejido social, en ese sentido, en el terreno de la realidad, resultaría imposible su observación sin ver la interrelación permanente que se mantiene entre lo individual y lo social que, como ya hemos señalado, complejiza su abordaje. Para fines de este trabajo y tan sólo con fines metodológicos sugerimos que la dimensión afectiva puede ser dividida en tres niveles de análisis, que en un primer momento corresponderían con el acogimiento que le han dado al problema diversas disciplinas y

que explican en cierta medida la confusión entre lo que son las emociones, pasiones, sentimientos, afectos, etc. y el funcionamiento de ellos en los sujetos y en las culturas.

Considero que el nivel intra—subjetivo, desde nuestro punto de vista en un nivel hipotético, habría sido estudiado y monopolizado por las disciplinas que abordan lo fisiológico y lo biológico. Por su parte el nivel inter—subjetivo se podrá colocar como competencia de la psicología (conductual) y la antropología (escuela de cultura y personalidad). Cabe señalar que es en este nivel y en sus interacciones en donde se encuentra la condición de existencia de nuestras civilizaciones (Salamonovitz; 1999: 44). Finalmente el nivel trans—subjetivo se colocaría del lado de las ciencias sociales.

Sin embargo también podemos observar que no basta con clasificar los estudios, es necesario señalar que con los elementos que tenemos hasta el momento no se puede dar cuenta de la forma en la que se establecen las interacciones entre los ámbitos, los pares conceptuales y los niveles de análisis. Esto se puede apreciar en el siguiente cuadro 7, donde podemos ubicar las teorías de la sensación, las fisiológicas y las relativistas como ejemplos que en principio competirían o se ubicarían dentro del par conceptual de lo constitutivo—transmisivo. En estos enfoques es importante señalar que se refieren a la forma en la que la gente experimenta las emociones, sin embargo no se proporcionan elementos que nos permitan entender el proceso en el que se constituyen y transmiten, de hecho en la teoría relativista las emociones son intraducibles. En el caso de las teorías cognoscitivas, conductuales, evaluativas, racionalistas y románticas pueden clasificarse dentro del ámbito que hemos denominado de la expresión—descripción. Sin embargo las teorías en su conjunto nos proporcionan algunos elementos que nos permiten pensar que tanto los ámbitos y los niveles de análisis mantienen relaciones implícitas entre ellos.

Cuadro 7

Síntesis

Clasificando Clasificaciones

Clasificaciones			Ambito individual		Ambito social		Niveles de análisis		
CALHOUN Y SOLOMON	LUTZ Y WHITE	Propiedades de las Emociones	Constitutivo	Transmisivo	Expresivo	Descriptivo	trans	Inter	intra
fisiológica		somática / biológica							X
	romántico	naturaleza humana				X			X
sensación		irracionales				X			X
	relativistas	intraducibles				X			X
conductual		conducta			X	X	X		
cognitivo		conocimiento/ creencia			X	X	X		
evaluativa	racionalista	racional/moral			X	X	X		
	universalista	panhumana/ epifenoménica	X	X	X	X	X	X	X

Para fines de este análisis reiteramos que la finalidad de proponer estos niveles analíticos tiene como objetivo principal proponer la existencia una entramado, una ligadura constante entre ellos que tiene que ver con lo estructural, con los aspectos constitutivos de la dimensión afectiva. Poder hacer evidente la parte estructural complementará las formas somáticas y funcionales de su manifestación y expresión. Propongo que estas interacciones pueden ser explicitadas con la constitución de lo psíquico y del sujeto que nos proporciona el saber del psicoanálisis como podremos apreciarlo en el capítulo nueve del trabajo.

8.— *Definiciones y clasificaciones.*

En el capítulo anterior vimos que los estudiosos de las emociones proponen sistemas clasificatorios para explicar las distintas experiencias fenoménicas; desde aquellas que se visibilizan en el rostro, el cuerpo, en la gestualidad, hasta aquellas otras que implican lenguaje, pensamiento, racionalización y a veces hasta reglas sociales muy elaboradas.

A continuación nos interesa presentar con algunos ejemplos las diversas maneras en las que se ha intentado definir conceptos tales como emoción, pasión, sentimiento y afecto. Para nosotros éstos son, entre otros, elementos constitutivos de la dimensión afectiva. Las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos nos enfrentan, desde siempre, a dificultades de clasificación porque, como veremos, no se han esclarecido los tipos de fenómenos mentales que los constituyen⁴⁴. Me parece importante aclarar que, en este trabajo, como en los que se revisaron hasta el momento, no intento construir definiciones únicas y precisas sobre los términos afecto, pasión, emoción y sentimiento. Este ejercicio además de que rebasaría con mucho los límites de esta tesis no es relevante para la misma. Tan sólo deseo sugerir que estos conceptos pueden ser vistos como signos que permiten el intercambio, son como especies de campos semánticos definidos según la cultura y el contexto.

Propongo que es justo la cultura la que nos permite definir la dimensión afectiva. La dimensión afectiva es parte constitutiva de la sociedad y de la cultura. Todos los seres humanos somos capaces de experimentar la afectividad. Ésta es inherente a la condición humana. Parte de lo que nos hace diferentes a los animales es la capacidad de simbolizar y nombrar lo que sentimos.

Las emociones, pasiones sentimientos y afectos tienen un lugar fundamental en la relación que se establece entre el sujeto con su sociedad. Como hemos sugerido, en un nivel de

⁴⁴ Green observa que el psicoanálisis y la filosofía encuentran los mismos datos representativos de la problemática afectiva. La oposición afecto—representación y que los afectos originarios son placer—dolor además de ubicar el afecto como memoria.

la realidad no sería posible su abordaje sin considerar la interrelación que se mantiene de forma constante entre lo individual y lo social, que paradójicamente al mismo tiempo dificulta su abordaje.

En el apartado anterior rastreamos en los estudios el trato que se le ha dado a las emociones desde diversas perspectivas. En dichos estudios, en los que suponíamos la existencia de una respuesta, encontramos que no hay definiciones precisas ni delimitaciones claras para el estudio de las emociones. En dichos estudios no existe una clara diferencia entre la definición de lo que son las emociones y su funcionamiento en las culturas. La conclusión de esta revisión fue corroborar la importancia de esclarecer que lo emocional consta de un dominio estructural y uno funcional y que ambos resultan indispensables para entender la interacción entre el individuo y la sociedad.

A continuación intentaremos esclarecer si es posible encontrar algún consenso en las definiciones de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos. Para ello presentaremos las distintas acepciones y clasificaciones de los términos. Esclarecer al afecto, a la pasión, al sentimiento y a la emoción. Definir estos términos resulta ser una tarea difícil. Podemos remontarnos a Descartes, quien, para sorpresa de algunos, inicia en los tiempos modernos los estudios sobre la afectividad. El autor es un racionalista por excelencia que elabora doctrinas sobre la moral y lo psicológico. En 1649 escribe una teoría para explicar, describir y clasificar las pasiones del alma. Descartes propone que lo irracional, como el instinto, la pasión y la emoción se engendran en el cuerpo en oposición a lo racional y volitivo que surgen en el alma. Para Descartes el alma tiene una presencia material, está ubicada en el cerebro y es la glándula pineal que es la única glándula que no tiene su par (Descartes 2000: 16). Para el filósofo hay seis pasiones primitivas de las cuales se desprenden todas las demás. Las pasiones simples o primitivas según Descartes son la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. La pasión de la admiración es tratada como excepcional por Descartes, ya que tiene por objeto único el conocimiento que se encuentra en el cerebro. La admiración, a diferencia de las otras pasiones, no tiene ninguna relación con órganos como el corazón y la sangre de los cuales depende el cuerpo. Las otras cinco pasiones están ubicadas en el corazón y en otras

vísceras del cuerpo, (Descartes 2000: 17— 70, 71).

Para el autor las funciones del alma son las del pensamiento, éste se divide en dos géneros, las acciones del alma y las pasiones. Descartes señala: "Llamo acciones a todas nuestras voliciones, en razón de que observamos que proceden directamente de nuestra alma y parece que sólo de ella dependen; pudiéndose, por el contrario, llamar pasiones del alma a todas las especies de percepciones o conocimientos que en nosotros se hallan, por la razón de que muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y siempre las recibe de cosas que son representaciones" (2000: 38).

Descartes define las pasiones del alma como "percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ellas y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus" (2000: 44). Descartes hace referencia constantemente a los espíritus o espíritus animales, los define como cuerpos sutiles que viajan por la sangre, que pasan por el corazón y que propician el movimiento del cuerpo (2000: 32).

Las pasiones del alma pertenecen a las percepciones que son confusas y oscuras por causa de la alianza que existe entre el alma y el cuerpo. Por un lado Descartes las llama sentimientos porque son recibidos como los objetos de los sentidos exteriores. Por otro lado las llama emociones del alma, "no sólo porque este nombre puede aplicarse a todos los cambios que en ésta ocurren— es decir, a todos los diversos pensamientos que le asaltan— sino principalmente porque entre todas las clases de pensamientos que puede haber, ninguno hay que agite y conmueva al alma con tanta fuerza como las pasiones" (2000: 44).

Para Descartes el principal efecto de las pasiones en los hombres es que incitan al alma a querer las cosas y a preparar el cuerpo para la acción. Para el autor todas las almas tienen la capacidad de dominar sus pasiones (2000: 52 y 60). Para el filósofo todos los bienes y males de la vida dependen de las pasiones. "El alma puede tener sus placeres propios; empero, por lo que hace a los que son comunes a ella y al cuerpo, por completo dependen de las pasiones" (2000: 159).

Con Descartes y después de más de tres siglos, podemos apreciar que en el estudio de la ubicación orgánica de la dimensión afectiva no se ha adelantado mucho. Los espíritus animales y el alma son las metáforas que Descartes encontró ante la necesidad de nombrar lo que aún ahora es difícilmente nombrable y para materializar lo que en ese tiempo era inmaterializable. En la actualidad podemos ver cómo los científicos (biólogos, neurólogos y psiquiatras entre otros) siguen tratando de explicar la ubicación y el funcionamiento de las emociones partiendo de ciertos movimientos energéticos que dan señales del cerebro.

Agnes Heller, en oposición con el pensamiento dicotómico de Descartes, desde una perspectiva marxista, elabora una teoría sobre los sentimientos. Para Heller sentir significa estar implicado en algo, en ese sentido lleva el término al nivel de toda la percepción. Sostiene que el sentimiento como implicación puede entenderse si se ubica a la objetivación y a la subjetivación como dos direcciones inseparables, interdependientes y tangenciales en el desarrollo del hombre. Para la autora la acción, el pensamiento y el sentimiento caracterizan las manifestaciones de lo humano (Heller 1990: 15—32). La autora señala:

Estar implicado significa regular la preservación del mundo desde el punto de vista de la preservación y extensión de Ego, partiendo del organismo social" (ibid: 35). "Actuar, pensar, sentir y percibir son por lo tanto un proceso unificado. Durante el desarrollo del Ego, acción, sentimiento, percepción y pensamiento se diferencian funcionalmente y, en un proceso paralelo se reintegran mutuamente en seguida. Como no hay sentimientos humanos sin conceptualización, o por lo menos sin relación a la conceptualización de igual modo tampoco puede haber pensamiento [...] sin sentimiento (Heller 1999: 36).

Heller elabora una clasificación de los sentimientos, para ella son los sentimientos impulsivos, afectos, sentimientos orientativos, emociones (sentimientos cognoscitivos situacionales), sentimientos de carácter y personalidad y predisposiciones emocionales. Ella señala que debe ponerse entre paréntesis el carácter homogenizador de los conceptos emocionales, de tal suerte que el miedo puede verse como afecto, como emoción o como sentimiento caracterológico, la palabra miedo se utiliza de modo situacional, ella dice " si tengo

miedo de los bombardeos, el miedo es un afecto; si temo que mi partido sea derrotado en las elecciones entonces el miedo se convierte en un sentimiento cognoscitivo situacional (emoción); y si el miedo es un tipo general de reacción— es decir, soy un cobarde— entonces el miedo es un sentimiento de carácter o de personalidad (Heller 1999: 85—6).

Por otra parte y a pesar de que no elabora una obra especial para el campo de la dimensión afectiva, indudablemente la temática cruza toda la obra de Freud. Él como creador del psicoanálisis observó el problema de abordar el estudio de los afectos como un tema legítimamente científico. Se percató primero de la separación entre cuerpo y alma. En 1890 en su trabajo *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)* la resuelve diciendo que tratamiento psíquico alude al tratamiento desde el alma en lo que se incluyen tanto las perturbaciones anímicas como corporales (1994a). Con respecto a lo importante de la relación entre el síntoma del cuerpo, los afectos y las emociones, él infiere que: *El más cotidiano y corriente ejemplo de influencia anímica sobre el cuerpo, que cualquiera puede observar es la llamada expresión de las emociones* (1994a: 118).

Las pasiones

En el habla cotidiana hoy pensar en las pasiones, nos remite, en parte, a lo que Descartes descubrió hace varios siglos, son consideradas algunas veces como opuestas a los afectos, como arrebatos, emociones irracionales que nos invaden o sentimientos que nos impulsan. Son clasificadas moralmente como correctas o incorrectas, dependiendo de la situación en la que se presenten.

Sin embargo en la actualidad, si intentáramos avanzar en el estudio del dominio de la dimensión afectiva, es claro que resulta complejo ubicar un término que abarcara lo que Descartes denominó pasiones del alma, podríamos apreciar la recurrencia de los mismos problemas para su definición y para su clasificación.

Sugiero iniciar una exploración de términos relacionados con la dimensión afectiva en estos tres autores y en fuentes básicas a la que cualquiera tiene acceso. Intentemos esclarecer

los términos pasión, afecto, sentimiento y emoción ⁴⁵.

Como sabemos las pasiones han sido tema privilegiado del debate filosófico. Antes de Cristo ya se afirmaba que eran perturbaciones del ánimo; Aristóteles incluía la pasión como una de sus diez categorías y decía que es lo opuesto a la acción. En el siglo XVII se decía que pasiones eran todos los fenómenos pasivos del alma. Por su parte Descartes, como hemos visto, ubica seis pasiones fundamentales: la admiración, el amor, el odio, el deseo o apetito, la alegría y la tristeza.

La pasión es definida en el diccionario de la Real academia española como la acción de padecer y, a la vez, de acuerdo con Aristóteles, como lo contrario a la acción. También es definida como cualquier perturbación o afecto desordenado del ánimo, como apetito o afición vehemente a una cosa o como lo contrario, tristeza o depresión, abatimiento o desconsuelo (1992: 1541).

Para Abbagnano, la palabra pasión significa la acción de control y de dirección ejercida por una emoción determinada sobre la personalidad total de un individuo humano. Una forma de emoción que domina la personalidad y arrolla los obstáculos morales y sociales (1987: 892). Por su parte, en el diccionario etimológico de Corominas lamentablemente no se encuentra una definición del término pasión.

Para Agnes Heller las pasiones son disposiciones sentimentales en las que toda la

⁴⁵ En el ámbito de la psicología social en un trabajo reciente Fernández Christlieb ha intentado definir la afectividad de una manera particular. Señala que no pertenece a la lógica y que por ello es alógica, que escapa a la razón, que es una forma y esa forma es la sociedad y que es la parte de la realidad que no tiene nombre. El autor señala que vivimos en una sociedad afectivizada que se mueve por la estética y que la psicología colectiva es la encargada de su abordaje. La afectividad se mueve por un criterio estético que opera bajo las leyes de armonía, consonancia, tacto, gusto y encanto y a diferencia de la lógica que se expresa en palabras la afectividad es experimentada en formas (Fernández: 2000: 15 y 133). El autor señala que el conocimiento estético de la afectividad se denomina psicología colectiva y su labor es fabricar el pensamiento del objeto, para lograrlo debe tener la misma estética del objeto estudiado, la teoría consiste en imitar el pensamiento del objeto y el trabajo es lograr que el pensamiento tenga forma de sentimiento, se debe provocar un sentimiento análogo al que lo provocó, así la psicología se convierte en un arte (2000: 138). No obstante, si esta última fuera la definición de la afectividad, resultaría complejo abordarlas desde el punto de vista antropológico. Propongo que es justo la cultura la que nos permite definir la dimensión afectiva. Por ello diremos que la dimensión afectiva posee una lógica, que esta interrelacionada con la razón, que es parte inherente de la sociedad y que justo es una parte de la realidad que se puede nombrar y que gracias a ello nos constituimos como sujetos sanos y socialmente funcionales en un tejido social.

personalidad se encuentra implicada y se vinculan con un deseo intenso. Sólo algunas emociones pueden llegar a ser pasiones, entre las que no son pasiones está la envidia. Las pasiones no pueden ser sentimientos porque no podemos sentir apasionadamente hambre o miedo. Las pasiones son dominantes en nuestra personalidad. Las pasiones ocupan por breve tiempo el centro de la conciencia, es decir, las pasiones son pasajeras.

En Freud no encontramos una definición del término pasión, pero podemos ver en el uso que le da que tiene una carga negativa. Podemos apreciar que al analizar el simbolismo onírico, Freud dice que los sueños con animales salvajes significan personas sexualmente excitadas, pulsiones malas, pasiones (1994 [1916]: 144).

El afecto

Definir el término afecto tampoco es una labor simple⁴⁶. En el diccionario de Corominas lo afectivo aparece como un vocablo culto derivado de *facere, hacer*⁴⁷, por lo que remite de alguna

⁴⁶ Sobre la dificultad de la traducción de los términos y de las definiciones Green señala sobre el afecto que, a diferencia de otras lenguas donde el término se utiliza en la vida cotidiana, en francés, el término *affect*, es específicamente psicoanalítico. Sin embargo la ausencia del término no ha impedido la tradición psicoanalítica francesa que distingue generalmente en la vida afectiva a la *emoción*, estado agudo y transitorio, al *sentimiento*, estado más atenuado y más durable, y a la *pasión*, violenta, profunda y durable. Si bien *emoción* parece haber conservado un sentido estable como sentimiento, la palabra *pasión* por el contrario, tenía una significación más general y genérica. Las pasiones recubrían el conjunto de los fenómenos de la vida afectiva. A diferencia de Francia, en la lengua alemana el término se utiliza en la vida cotidiana. Este emplea tanto *Affekt*, como *Empfindung*, o *Gefühl*. Clásicamente *Affekt* se traduce por *affect*, *Empfindung*, por *sensation* y *Gefühl* por *sentiment*. Pero estos diversos sentidos propician que la traducción se torne engorrosos. También la traducción al inglés tiene complicaciones, por ejemplo *Empfindung* remite a sensación y a emoción en ciertos momentos. Asimismo hay términos que no puede ser siempre traducidos como *Gefuld* que es sentimiento pero también emoción (Green 1975: 18 y 19). Así *affect* no figura en los grandes diccionarios franceses pero *affectif* y designa lo que tiene relación con la sensibilidad, el dolor el placer o las emociones. Green muestra una definición del término *Afecter* particular porque, según el origen latino, significa: tratar de alcanzar, ambicionar, de dónde fingir. En general se presenta una definición flexible del afecto.

Debemos distinguir de dos tipos de definiciones una es la descriptiva y otra es la metapsicológica. La definición descriptiva es utilizada por otras disciplinas como la filosófica, la neurobiológica, la psicológica, la sociológica. La definición que propuse en otro trabajo (Calderón 1999) —propone a la dimensión afectiva como el conjunto de esferas y estados de movimientos, valores, actividades, impresiones, percepciones, pensamientos, ideas y recuerdos, observables y simbolizables en los sujetos, en sus estados de ánimo, emociones, sentimientos, pasiones y afectos— tiene el problema de ser incompleta, esta construida desde la metapsicología y es semejante a la que trabaja Green el dice: Designamos entonces por afecto, a un término categorial que agrupa todos los aspectos subjetivos calificativos de la vida emocional en el sentido amplio, que comprende todos los matices de la lengua alemana (*Empfindung, Gefühl*) o de la lengua francesa (*emotion, sentiment, passion, etc.*).

Como veremos más adelante es necesario tomar parte de ambas definiciones para abordar la problemática de las emociones, las pasiones, los sentimientos y los estados anímicos desde la antropología.

⁴⁷ Hacer, del lat. *facere* id. 1.a doc.: orígenes del idioma (fere, h 950, Glosas Emilianeses; *facere*, doc de 1030, M. P., Orig., 188; *fazer, Cid*, etc).

manera a los términos *efectuar*, *afectar* y *afección*. *Afecto* es tomado del latín *affectus* y es el participio pasivo de *afficere* que significa *poner en cierto estado* (Corominas 1974, vol. 1: 46)⁴⁸.

En nuestra habla cotidiana este término expresa campos semánticos similares a las emociones y los sentimientos, incluso su uso cotidiano implica contenidos moralmente correctos, favorables y buenos.⁴⁹ Este uso común coincide con la definición que proporciona el diccionario filosófico sobre el afecto: es un término con una connotación positiva y se utiliza en relaciones interpersonales convirtiéndose en un sentimiento fraterno ajeno a las pasiones⁵⁰.

Contrario a lo anterior, por su parte, el diccionario de la lengua española dice que el afecto es cualquiera de las pasiones del ánimo y pone tres ejemplos: la ira, el amor, o el odio. Así mismo, en el diccionario de la lengua española la definición de ánimo (alma, sople o espíritu indistintamente) como el principio de la actividad humana, como la intención o la voluntad, deja abierta la posibilidad de incluir ahí todas las pasiones.⁵¹

Para Heller los afectos son el residuo de rasgos instintivos, no son adquiridos y forman

⁴⁸ Para André Green, el afecto es *la evolución de la lengua que refleja la evolución de la cultura frente al afecto* (Green 1975: 19).

⁴⁹ Entiendo por campo semántico un espacio de búsqueda y análisis de la definición estructural del sentido (Guiraud 1994: 102) Guiraud señala que la lexicología se ocupa del análisis del sentido "En un punto al menos, la lingüística moderna es unánime al considerar que las palabras no tienen sentido, tienen solamente empleos y que los sentidos de una palabra son no son sino la suma de empleos. Es decir, que el sentido de una palabra dentro del discurso (no habría sentido más que en él) se define por sus relaciones con las otras de la cadena hablada" (1994: 103).

⁵⁰ En el diccionario de filosofía de Abbagnano se define afecto como "las emociones positivas que se refieren a personas y que no tienen el carácter dominante y totalitario de la pasión. En tanto que las emociones pueden referirse a personas o cosas, hechos o situaciones, los afectos constituyen esa clase restringida de emociones que acompañan algunas relaciones interpersonales (entre padres e hijos, entre amigos, entre parientes) limitándolas a esa tonalidad que indica el adjetivo "afectuoso" y que, por lo tanto excluye el carácter exclusivo y dominante de la pasión. La palabra designa el conjunto de actos o de actitudes, tales como la bondad, la benevolencia, la inclinación, la devoción, la protección, el cariño, la gratitud, la ternura, etc. que en su conjunto pueden ser caracterizadas como la situación en la que una persona "toma cuidado de" o "tiene solicitud para" otra persona, o en la que esta otra responde positivamente al cuidado o a la solicitud de la que es objeto. Lo que comúnmente se llama "necesidad de afecto" es la necesidad de ser comprendido, asistido, ayudado en las propias dificultades, seguido con la mirada benévola y llena de confianza. En este sentido el afecto no es más que una de las formas de amor (1987: 26).

⁵¹ Veamos la definición propuesta:

"afecto (Del lat. *affectus*) cualquiera de las pasiones del ánimo, como ira, amor, odio, etc. Tómate más particularmente por amor o cariño. 2. desus. Pat. *afección*, alteración morbosa. 3. desus. Pint. Actitud, gesto, además que acompaña la expresión de los sentimientos. (Real academia española 1992: 51)

"ánimo (Del lat. *animus*, y éste del gr. sople.) m. alma o espíritu en cuanto es principio de la actividad humana. 2. Valor, esfuerzo, energía 3. V. bajeza, estado, igualdad, pasión, presencia de ánimo. 4. Intención, voluntad. 5. fig. Atención o pensamiento (Op. cit: 147).

parte de las diferentes familias de sentimientos (Heller 1999: 94—5). Entiendo que para ella los afectos son universales ya que no difieren según las culturas y las naciones (Heller 1999: 71).

A la luz de los descubrimientos de Freud, no se puede hacer fácilmente una separación entre lo anímico y lo corporal, entre lo consciente y lo inconsciente, entre la razón y las emociones. Lo anímico es impensable sin el proceso de pensamiento y este último sin el afecto.

Freud señala al respecto que:

Los afectos en sentido estricto se singularizan por una relación muy particular con los procesos corporales; pero en rigor, todos los estados anímicos, aún los que solemos considerar procesos de pensamiento, son en cierta medida afectivos y de ninguno están ausentes las exteriorizaciones corporales y la capacidad de alterar procesos físicos (1994a: 119).

El afecto para Freud es la traducción subjetiva de la cantidad de energía pulsional y de sus variaciones; para él toda pulsión se manifiesta en dos registros, el del afecto y el de la representación, y esta separación de los dos aspectos se halla en el principio de la represión. Para Freud la represión surge porque la representación es reprimida y el afecto es suprimido. La representación es aquello que del objeto viene a inscribirse en los sistemas mnémicos (Laplanche y Pontalis 1993: 11).

Freud se pregunta, en su conferencia 25 sobre el psicoanálisis, al reflexionar sobre el afecto angustia:

¿qué es, en sentido dinámico, un afecto? Para empezar algo muy complejo. Un afecto incluye en primer lugar, determinadas inervaciones motrices o descargas; en segundo lugar ciertas sensaciones, que son, además, de dos clases: las percepciones de las acciones motrices ocurridas, y las sensaciones directas del placer y displacer que prestan al afecto, como se dice, su tono dominante. Pero no creo que con esta enumeración hayamos alcanzado la esencia del afecto. En el caso de unos afectos creemos ver más hondo y advertir que el núcleo que mantiene vivo a ese *ensamble* es la repetición de una determinada vivencia significativa. Esta sólo podría ser una impresión muy temprana de naturaleza muy general, que ha de situarse en la prehistoria, no del individuo, sino de la especie. (1994 [1916—1917]: 360)

Así Freud se encuentra con que lo afectivo es difícil de definir porque incluye intervenciones motrices o descargas, sensaciones, percepciones de las acciones motrices, sensaciones de placer o displacer. Sin embargo a pesar de que a Freud no le parece la definición más completa de afecto la repetición de una determinada vivencia significativa, consideramos que se debe partir de ella regresando a Darwin quien explica a los afectos como relictos de acciones originalmente provistas de un significado (Darwin 1872). Strachey remite a una cita que Freud hace sobre la obra de Darwin y dice que la concepción de los afectos de Freud posiblemente está basada en él.

Los sentimientos

Es probable que se piense que los sentimientos son más fáciles de esclarecer y de enumerar. Sin embargo resulta clara la complejidad si nos remitimos a Descartes para quien los sentimientos son los que se originan en los objetos exteriores, o en disposiciones internas del cuerpo como la percepción de los colores, los sonidos, los olores, el hambre, la sed y el dolor entre otros (Descartes 2000: 172).⁵²

Podemos apreciar que los sentimientos presentan las mismas dificultades para su definición que los vocablos anteriores, los sentimientos son entendidos, en el habla cotidiana, posiblemente como lo que es inherente al ser humano, lo que está más en el sujeto y que difícilmente sale a lo social. En el diccionario de la lengua española el término es definido como acción o efecto de sentir o sentirse. Los sentimientos son impresiones y movimientos que causan en el alma las cosas espirituales.⁵³ Esta definición de diccionario no aclara mucho respecto de los sentimientos y más que permitirnos pensar en lo que son, nos invita a aceptarlos como algo dado, que todos sabemos que es.

⁵² Descartes explica las razones de la confusión entre pasiones y sentimientos. Al referirse a las pasiones dice: "Muchos confunden el sentimiento de dolor con la pasión de la tristeza y el de contento con la pasión de la alegría a la cual llama también voluptuosidad o placer, y los de la sed y del hambre con los deseos de beber y comer que son en realidad pasiones. Tal confusión se produce porque las causas que ordinariamente provocan el dolor, agitan también los espíritus que se requiere para excitar la tristeza; y las que hacen reír los mueven en la misma forma que para producir la alegría, y tal ocurre con muchas otras pasiones (Descartes: 2000 173).

⁵³ "sentimiento acción o efecto de sentir o sentirse. 2 Impresión y movimiento que causan en el alma las cosas espirituales. 3. Estado del ánimo afligido por un suceso triste o doloroso (Real academia española 1992: 803).

Por otra parte en el diccionario de filosofía se encuentran tres acepciones de la palabra sentimiento: a) sentimiento es lo mismo que emoción o algo superior a ella, o b) como un argumento para justificar una opinión que se considera exacta pero de la cual no se puede dar una justificación, y c) sentimiento como la fuente de las emociones, "o sea el principio, la facultad o el órgano que preside las emociones mismas y de las cuales dependen, o bien la categoría en la cual entran" (Abbagnano 1987: 1041). Esta última acepción es resultado de la filosofía moderna y es la que comúnmente entendemos por el término sentimiento⁵⁴.

En el diccionario de Corominas el sentimiento es remitido al término sentir. Dice que sentir es una voz de uso general en todas las épocas y común en todos los romances, la palabra viene del latín *sentire* que significa *percibir por los sentidos, darse cuenta, pensar, opinar*. En algunos países donde se habla castellano, sentir se utiliza como sinónimo de *oir*. En la antigüedad, en el lenguaje coloquial, sentir valía solamente como expresión genérica que incluía cualquier vaga y amplia percepción por los sentidos, incluyendo el del oído (Corominas vol. IV 1974: 190—1).

Para Heller, los sentimientos, a diferencia de la corriente psicológica que dice que son motivaciones, son información sobre los objetos y personas que son importantes para nosotros, y que nos permiten estar implicados en algo o con alguien. Estos sentimientos son diferentes según las distintas sociedades y las naciones (Heller 1999: 69—71). Así algunos ejemplos de sentimientos son el hambre, la sed, placer, deseo y respeto.

Freud en su *Esquema del psicoanálisis* señala que los sentimientos provienen del interior de nuestro cuerpo, al estudiar la conciencia Freud señala que recibimos noticias concientes de percepciones que nuestros órganos sensoriales reciben del exterior pero que también desde el interior de nuestro cuerpo recibimos noticias concientes, estos son los sentimientos (1993 [1939]:

⁵⁴ En el mismo diccionario se dice que el reconocer al sentimiento como fuente o principio de emoción es fruto del cartesianismo y de la filosofía moderna. "La filosofía antigua y medieval no conoce el sentimiento como fuente o principio de afecciones, afectos o emociones y, por lo tanto, no adopta esta noción como categoría para ordenar y clasificar las afecciones del alma" (Abbagnano 1987: 1041).

159). Son mociones afectivas originarias, están antes del afecto. Se siente angustia y no se sabe por qué. Son inconscientes.

Las emociones

Por su parte las emociones tienen el mismo inconveniente para ser esclarecidas. Descartes en *Las pasiones del alma* en el artículo 147 *De las emociones interiores del alma* señala que el bien y el mal de los hombres depende de las emociones interiores que son excitadas en el alma, a diferencia de las pasiones que dependen de algún movimiento de los espíritus. Podemos deducir que para el filósofo las emociones son de origen intelectual más que corporal.⁵⁵

En el habla cotidiana la palabra emoción se utiliza para describir situaciones en las que algo de fuera la despierta, o es utilizada para expresar varios sentimientos contradictorios que experimentamos en una situación o un momento determinado. En el diccionario de la lengua española son definidas como estados de ánimo producidos por impresiones de los sentidos, son ideas o recuerdos que con frecuencia se traducen en gestos, actitudes u otras formas de expresión.⁵⁶

En el diccionario de filosofía se dice que emoción: "es todo estado, movimiento o condición por el cual el animal y el hombre advierte el valor (el alcance o la importancia) que una situación determinada tiene para su vida, sus necesidades, sus intereses" (Abbagnano 1987: 379). Así las emociones se diferencian de los afectos porque ellas pueden referirse no sólo a personas, sino también a cosas, hechos o situaciones.

El término emoción según el diccionario de Corominas fue utilizado por la academia hasta el siglo XIX. Emoción remite al término *mover* que viene del latín *movere*, tomado del griego

⁵⁵ Entiendo que para Descartes si las emociones están con el alma y tienen mayor poder en nosotros que las pasiones. Forma parte del alma la virtud que es poseer todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre albedrío. A diferencia las pasiones son definidas como todos los pensamientos que son así excitados en el alma sin el concurso de la voluntad, por las impresiones que están en el cerebro ya que todo lo que no es acción es pasión (120 y 172).

⁵⁶ "emoción" (Del lat. *emotio*, *-onis*) f. Estado de ánimo producido por impresiones de los sentidos, ideas o recuerdos que con frecuencia se traducen en gestos, actitudes u otras formas de expresión" (Real academia española 1992: 1864).

émotion derivado culto de *émouvoir conmover*.

Heller define la emoción como parte de lo que ella denomina en su clasificación de los sentimientos, sentimientos cognoscitivos situacionales. Apunta que las emociones son idiosincráticas. No todas las emociones están presentes en todas las culturas. Las emociones no son indispensables para la preservación biológica o social del individuo, son cognoscitivas y situacionales. Las emociones son categorías amplias, como el placer y el dolor. En contraposición con los afectos no son contagiosas, pueden ser cuantificadas y empobrecerse. (Heller 1999: 94—95, 119—125). Entiendo que para Heller las emociones están en el terreno de lo cultural y por ello considera que el análisis de las emociones es el más importante en toda la teoría de los sentidos.

Freud no tiene una definición de emoción, tan sólo señala la importancia de la expresión de las emociones para mostrar la influencia de lo anímico en lo corporal (1994a [1890]: 118). Como ya hemos visto, podemos apreciar que no existe en Freud una clara definición de afecto, emoción o sentimiento⁵⁷, sin embargo a lo largo de toda su obra hace referencia a estos conceptos, es importante señalar que existe un término que está muy cercano a lo afectivo y es el concepto de pulsión, para el autor la pulsión es la agencia representante de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir, pulsión es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto a lo corporal. No en vano Freud reconoce que la doctrina de las pulsiones es la pieza más importante de la teoría psicoanalítica aunque es también la más incompleta (1995 [1905]: 153).

Podemos estar conscientes de que hasta ahora no se ha logrado un acuerdo de lo que es la emoción, las emociones no son homogéneas ni en el tiempo de su duración ni en sus otras características. ¿Cómo podemos explicar este fenómeno a lo largo de la historia? Sugiero que nos encontramos ante diversos campos semánticos en los que el sentido se construye por su empleo, así estas palabras sólo tienen sentido gracias a las otras palabras.

⁵⁷ Freud dice en su trabajo *Inhibición síntoma y angustia* La angustia es, pues, en primer término, algo sentido, la llamamos estado afectivo, si bien no sabemos qué es un afecto (1993: 125).

En el siguiente cuadro deseo mostrar en primer lugar que las emociones, pasiones sentimientos y afectos se pueden clasificar en los análisis de los autores en nuestros pares, el de lo expresivo—descriptivo y el de lo constitutivo—transmisivo. Posteriormente me gustaría señalar que los estudios de las emociones se pueden clasificar en los tres niveles de análisis propuestos. Finalmente podemos apreciar que este cuadro tiene posibilidades de crecer en autores y en definiciones, sin embargo los pares y los niveles de análisis serán los mismos.

Cuadro 8
Definiciones de pasión, afecto, sentimiento y emoción

	Freud	Descartes	Heller	Real Academia	Corominas	Abbagnano
PASION	<p>Relacionada con lo sexual similar a las pulsiones malas</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>	<p>Una de las funciones del alma (o glándula del cerebro)</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>	<p>Disposición sentimental pasajera de desecho intenso</p> <p><i>trans-subjetivo</i></p> <p><i>expresión-descripción</i></p>	<p>Acción de padecer, perturbación desordenada del ánimo, contrario a la acción</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>	<p>Sin definición</p>	<p>Acción de control ejercida por una emoción</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>
APECTO	<p>a) percepción de acciones motrices; b) sensaciones de placer displacer, repetición de vivencia significativa son concientes</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p> <p><i>trans-subjetivo</i></p> <p><i>expresión-descripción</i></p>	<p>Sin definición</p>	<p>Residuos de rasgos instintivos, universales, contagiosos</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>	<p>Cualquiera de las pasiones del ánimo (o principio de actividad humana)</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p> <p><i>trans-subjetivo</i></p> <p><i>expresión-descripción</i></p>	<p>Tiene que ver con efectuar, afectar y afección</p>	<p>Emociones positivas, sólo entre personas cercanas, una de las formas de amor</p> <p><i>trans-subjetivo</i></p> <p><i>expresión-descripción</i></p>
SENTIMIENTO	<p>Son mociones afectivas originarias, están antes del afecto. Se siente angustia y no se sabe por que. Son inconscientes</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>	<p>Se originan en el exterior o en el interior del sujeto tienen que ver con la percepción</p>	<p>Información sobre el otro significativo que permite la interacción</p> <p><i>trans-subjetivo</i></p> <p><i>expresión-descripción</i></p>	<p>Impresiones y movimientos que causan en el alma cosas espirituales</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>	<p>Percepciones de los sentidos</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>	<p>Fuente de las emociones</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>
EMOCION	<p>Sin definición</p>	<p>Son de origen intelectual, el bien y el mal dependen de ellas, tienen que ver con la moral</p> <p><i>trans-subjetivo</i></p> <p><i>expresión-descripción</i></p>	<p>Cuantificables no contagiosas, carecen de base biológica</p> <p><i>trans-subjetivo</i></p> <p><i>expresión-descripción</i></p>	<p>Estados de ánimo, producto de impresiones de los sentidos</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>	<p>Tiene que ver con el término mover</p> <p><i>trans-subjetivo</i></p> <p><i>expresión-descripción</i></p>	<p>Condición con la que el hombre o animal ven la importancia de situaciones para su vida</p> <p><i>intra-subjetivo</i></p> <p><i>constitución-transmisión</i></p>

Como he señalado los términos suscitan infinidad de polémicas no sólo por lo inasible de su investigación sino por la dificultad de su propia definición. Hasta el momento podemos percatarnos que definir los afectos, los sentimientos, las pasiones y las emociones son complejas porque en las distintas épocas y culturas los términos tienen diversos significados. No obstante podemos apreciar que si las presentamos como elementos, como signos constitutivos de un universo de análisis se tocan y hasta comparten varias características. Son distintos tipos de fenómenos mentales que se encuentran en interacción unos con otros, incluyen lo que pasa por lo biológico, son racionales, son morales, pasan por las creencias o son atravesadas por los sentidos, tienen que ver con la percepción, con la pasión o con lo que pasa por el espíritu, por el cuerpo y el alma.

Las definiciones que hemos presentado nos remiten a los problemas que nos develaron las metáforas y que se han reiterado a lo largo del trabajo. En primer lugar me refiero a que la dimensión afectiva compete tanto a las ciencias que estudian al individuo como a las que abordan a la sociedad. Los elementos constitutivos y estructurales de la dimensión afectiva son confundidos con su funcionamiento en las culturas. Para entender el problema de la dimensión afectiva es inevitable entender los pares que hemos propuesto, el de su constitución—transmisión y de su expresión—descripción. Propongo que es plausible definir a la dimensión afectiva y separarla de las diversas formas de su funcionamiento en las culturas. Para ese objetivo nos inspiramos en los descubrimientos y planteamientos que Freud hace desde el psicoanálisis. Podemos concluir, después de revisadas las clasificaciones y explicaciones de los autores así como las definiciones de los diccionarios, que estamos frente a definiciones no conclusivas, insuficientes y que algunas veces nos llevan a la confusión de los términos. El motivo de esta dificultad de definición es el resultado, al igual que en la época de Descartes, a que nos encontramos con que las pasiones, los sentimientos y las emociones no están constituidas por un conjunto de fenómenos homogéneos y mensurables porque se construyen dependiendo del contexto, por ello no significan lo mismo en las distintas culturas. Sin embargo son parte de una estructura mayor, así que lo que no encontramos en una definición aparece en otra, las constantes son que todas nos remiten a los tres niveles que hemos señalado, el intra—subjetivo, el inter—subjetivo y el trans—subjetivo, estos niveles que tienen que ver con la constitución transmisión y con la expresión—descripción de la dimensión afectiva. Es decir tienen que ver con la necesidad de

profundizar en las relaciones entre el individuo y la sociedad. En el siguiente apartado intentaremos presentar el lugar que tienen las emociones en las relaciones que se establecen entre el psiquismo, el sujeto y la sociedad.

9.—La constitución y transmisión de lo afectivo en el sujeto: lo normativo deviene en deseable

Nasio se pregunta *¿Qué es lo que somos desde el punto de vista de nuestro psiquismo?* Responde que desde el punto de vista psicoanalítico *estamos hechos de todas las improntas que dejan en nosotros los seres y las cosas que amamos intensamente y que, en ocasiones, hemos perdido. Es decir, los seres y las cosas con los que nos hemos identificado* (1994: 104).

En este momento podemos regresar al punto de partida de la investigación y plantear que las emociones se encuentran entre lo biológico y lo social de los hombres. Este es el punto que explica la pertinencia de parte del conocimiento psicoanalítico de Freud y de los trabajos antropológicos de Lévi—Strauss. Sugiero iniciar recordando que nuestros autores coinciden en descubrir que sus valiosos objetos de investigación se ubican en este punto, en este espacio, en este tiempo, entre lo biológico y lo social.

Compartimos con Morris el juicio que ubica los planteamientos de Freud en un lugar privilegiado ya que coloca a la especie humana enraizada en la sociedad y en la naturaleza. El creador del psicoanálisis es un autor valioso por su intento de unir las ciencias con las humanidades (1995: 191)⁵⁸. Encontramos dentro de la producción teórica de Freud el concepto de aparato psíquico al que proponemos como la pieza fundamental de la que han carecido los estudios revisados en este trabajo. Desde nuestro punto de vista el autor nos muestra cómo el funcionamiento del aparato psíquico es fundamental para explicar el lugar en que se articulan dos niveles estructurales: el que reside en el

⁵⁸ El psicoanálisis puede ser definido como una disciplina que posee:

- a) Un método de investigación que consiste esencialmente en evidenciar la significación inconsciente de las palabras, actos, producciones imaginarias (sueños, fantasías, delirios) de un individuo. Este método se basa principalmente en las asociaciones libres del sujeto, que garantiza la validez de la interpretación. La interpretación psicoanalítica puede extenderse también a producciones humanas para las que no se dispone de asociaciones libres.
- b) Un método psicoterapéutico basado en esta investigación y caracterizado por la interpretación controlada de la resistencia, de la transferencia y del deseo. En este sentido se utiliza la palabra psicoanálisis como sinónimo de cura psicoanalítica: emprender un psicoanálisis.
- c) Un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas en la que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico de investigación y de tratamiento (Laplanche 1993: 316—8).

No sobra recordar que el psicoanálisis es producción cultural de Occidente y que su eficacia psicoterapéutica supone un proceso de creencia.

interior del individuo con el que existe en el tejido social. Por lo mismo tal aporte de Freud nos permite intentar establecer los vínculos entre los dos pares conceptuales que hemos propuesto para el estudio de la dimensión afectiva (expresivo—descriptivo / constitutivo—transmisivo). También ello nos permite ver las ligaduras entre los tres niveles de análisis de la dimensión afectiva (intra, inter y transubjetivo).

Debemos recordar que aunque a lo largo de su obra Freud no dio un lugar específico al estudio de las emociones, las pasiones, los sentimientos o los afectos, utiliza esos conceptos que están muy presentes a lo largo de toda su obra⁵⁹.

En la actualidad es conocida la urgencia de las perspectivas multidisciplinarias para lograr un entendimiento más completo de las culturas. Sin embargo, a propósito de esta multidisciplinaridad Cifali ha señalado que en repetidas ocasiones en los intentos por teorizar y relacionar la pedagogía y el psicoanálisis se ha caído en el error de reinterpretarlo según los patrones de lo que quiere escuchar quien lo interpreta, también se ha tomado al psicoanálisis como un sistema lo cual impide ver lo dinámico del proceso teórico de Freud que lo llevó de manera permanente a cambios y reajustes en su teoría. Esto ocasiona que la referencia a Freud implique atender tal dinámica ya que privilegiar algún momento de su obra lleva, de forma inevitable, a mostrar algo incompleto que omite la complejidad de su pensamiento. El autor señala: "En efecto, para abordar la obra Freudiana, no sólo habría que respetar su evolución, sino también retomarla toda" (Cifali 2003: 160). El autor señala que los conceptos de Freud están para ser deconstruidos siempre y cuando sus límites y su calidad sean reconocidos (ibid: 172)

Para el caso de la relación entre antropología y psicoanálisis coincidimos con lo que apunta Falomir quien, con una mirada fresca y aguda y con una perspectiva sugerente, señala el lugar que ha

⁵⁹ Al igual que los autores de los textos antropológicos que hemos revisado, en la mayor parte de la obra Freud, lo emotivo no es objeto de análisis central, sino que aparece de manera implícita en la infinidad de asuntos presentes en su obra. El psicoanálisis —comparado con las otras teorías que hemos revisado— es una disciplina que deja ver en lo emocional, el dominio funcional y también permite encontrar elementos estructurales. Si recurrimos a Freud no es porque sea un teórico de las emociones, sino porque en su teoría encontramos la explicación más plausible de la arquitectura y funcionamiento de aquello que en las ciencias sociales llamamos ámbito de lo individual, de lo subjetivo. De la obra de este autor recuperamos para nuestro trabajo particularmente la temática que se refiere al aparato psíquico —que hace parte de una problemática mayor que es el psiquismo— porque en él encontramos las propiedades estructurales y procesuales del nivel intra—subjetivo y del aspecto constitutivo de la dimensión afectiva.

ocupado la teoría psicoanalítica como una fuente de reflexión de importantes antropólogos. También apunta las malas interpretaciones de la teoría psicoanalítica de Freud así como las erratas en las que incurrieron ciertos antropólogos de distintas escuelas como los de cultura y personalidad o la británica. Estos errores llevaron a los investigadores a la conclusión de que la diversidad cultural invalidaría todo tipo de generalización teórica sobre el funcionamiento del aparato psíquico (2004: 3). Falomir señala:

Sobre esta confusión versan los alegatos de Malinowski contra la teoría freudiana del complejo de Edipo y su universalidad al creer que la teorización de Freud era válida quizá para la sociedad patriarcal centro—europea de su época, pero equivocada en el caso de la familia patriarcal de la melanesia. Suponía que el complejo de Edipo se derivaba de la forma de familia y no, como afirmaba Freud, de la manera en que como especie, humanizamos la sexualidad y, como muy bien lo entendió Lévi—Strauss, ¡qué mejor forma de humanizar algo que imponiendo una regla, la regla de la prohibición del incesto (2004: 4).

Estoy de acuerdo con nuestro autor quien señala que no se puede supeditar un ámbito de la realidad psíquica individual a otro ámbito de la realidad social, él señala que los problemas entre ambos campos han surgido por el intento de explicar o determinar uno a partir del otro (ibid: 4). En este momento retomaremos la pregunta de ¿por qué el psicoanálisis nos puede servir para abordar la dimensión afectiva como objeto de estudio antropológico? Sugiero que el psicoanálisis nos puede dotar de elementos que colaboren con la antropología para incluir a la dimensión afectiva en su campo de análisis. Como hemos podido constatar la dimensión afectiva toca tanto el eje de lo social cultural como el de lo individual subjetivo. Es relevante reflexionar a partir de Freud porque como hemos visto desde su perspectiva no se debe hacer una separación entre cuerpo y alma o lo anímico. Esta perspectiva semejante a la de Mauss, del sentido antropológico y totalizador en la que lo social, lo psíquico y lo individual mantienen un nexo, es la que nos inspira en nuestro propósito. Mostrar la relación entre lo más biológico y el sujeto nos sirve para adentrarnos en el universo de las reglas sociales, todo ello con el fin de mostrar lo universal de la dimensión afectiva.

Hasta el momento y a lo largo del trabajo hemos intentado señalar la relevancia de las emociones, pasiones, sentimientos y afectos en el ámbito social, al hacerlo hemos mostrado que el ámbito social está en interacción permanente con el ámbito individual. Nosotros sugerimos que en esta

interacción está presente en los procesos de la constitución del psiquismo y del sujeto y que para que esta relación se establezca se requiere de la dimensión afectiva.

Como hemos podido apreciar, resulta complejo abordar la dimensión afectiva como un campo de estudio antropológico, ya que debemos enfrentarnos con dos dominios que están en interrelación constante, me refiero al estructural y al funcional (fenoménico y procesual). Al hacerlo nos encontramos con que definir o elucidar las competencias de ambos dominios nos conduciría a diversas formas de abordaje disciplinario. Sin embargo, para nuestros fines analítico—antropológicos, consideramos que se puede dar cuenta de la estructura y del funcionamiento de la dimensión afectiva si pensamos estos dominios agregando un lente psicoanalítico. Propongo que ayudará a entender estos dominios la exposición breve de tres hallazgos de la teoría psicoanalítica de Freud. Considero que es relevante iniciar ubicando a lo emotivo en el funcionamiento del aparato psíquico. Posteriormente es necesario ver el papel de lo emotivo en la constitución del sujeto. Finalmente lo que antecede nos será de utilidad para mostrar la relación que tiene con el proceso de integración del sujeto en la sociedad. La teoría psicoanalítica nos sirve también para pensar, no sólo en una especie de analogía que deseamos sugerir entre el modelo del aparato psíquico y la dimensión afectiva, sino para señalar que la dimensión afectiva constituye un punto de enlace y de continuidad entre el psiquismo, el individuo y la sociedad. En ese sentido deseo aclarar que no postulo que la dimensión afectiva y el aparato psíquico compartan la misma estructura de funcionamiento, mi propuesta consiste en decir que ambos comparten una estructura análoga que nos abre la posibilidad de comprender en parte el cómo se establecen las relaciones entre sujeto y sociedad a partir de un intercambio afectivo significativo.

A lo largo del trabajo hemos podido constatar que los aspectos expresivos, descriptivos y transmisivos de lo emocional —es decir el dominio de lo fenoménico— han sido los más estudiados. También hemos identificado la dificultad de reconocer un dominio estructural (constitutivo). En esta tercera parte del trabajo develaremos la importancia de la «**pieza clave**» que resuelve tal carencia; de esa pieza que nos permite avanzar en el aspecto constitutivo. Empezaremos por reconocer que es uno solo el proceso de constitución del sujeto y el de su incorporación a la cultura. Esto puede ser así porque hay una atadura estructural, es decir, la existencia de un nodo que, al mismo tiempo que forma al psiquismo del sujeto, constituye al tejido social. La dimensión afectiva hace parte de tal estructura

social además de ser tributaria de la amplia red de intercambios sociales entre los sujetos.

9.1. El aparato psíquico: La constitución de lo afectivo.

En esta parte del trabajo deseo mostrar la importancia del aparato psíquico en la constitución del sujeto y en el tejido social. En primer lugar considero que es indispensable conocer una parte básica del proceso del funcionamiento del aparato ⁶⁰. El término aparato es utilizado por Freud tan sólo para subrayar caracteres atribuibles al psiquismo, a saber: "su capacidad de transmitir y transformar una energía determinada y su diferenciación en sistemas o instancias" (Laplanche y Pontalis 1993: 30). El concepto de aparato nos dota de elementos para comprender parte de la arquitectura estructural de la dimensión afectiva. Como hemos podido apreciar a lo largo del trabajo existe un vacío —el nivel estructural— y hemos identificado a lo psíquico como la «pieza ausente».

En el mundo real no existen sujetos que carezcan de psiquismo, porque gracias a él pueden ser socialmente funcionales y aptos para vivir de manera colectiva en cualquier cultura. A pesar de lo que parecen suponer muchas disciplinas sociales, nosotros partimos del supuesto de que los sujetos no se producen en «algún lado» o en el «vacío» y después adquieren el psiquismo, sino que se producen y se constituyen —psíquica, subjetiva y culturalmente— en un solo proceso que dura varios años. Ese único proceso puede ser separable de manera teórica sólo con fines analíticos y metodológicos. Por ello y para tales fines consideramos que resultan de utilidad para la investigación separarlos para poder describir sus propiedades y proponer que el funcionamiento del psiquismo en el interior del sujeto nos remite a un nivel que podemos denominar intra—subjetivo y que nos puede ayudar a entender una parte de lo que hemos llamado constitución—transmisión de la dimensión afectiva. Sin embargo la constitución del psiquismo y del sujeto requieren siempre de *un otro* que está en el exterior. Esta relación se ha colocado en lo que se ha denominado nivel inter—subjetivo, que se ubica entre el sujeto y ese otro; finalmente este nivel está íntimamente relacionado con otro nivel que es el que se ha denominado trans—subjetivo y que tiene que ver con la relación del sujeto con la sociedad, con los

⁶⁰ Entendemos la dificultad que representa lo que estamos proponiendo. La monumental obra de Freud (24 volúmenes) no puede ser fácilmente sintetizada. Sin embargo reiteramos que para la arquitectura de este trabajo resulta indispensable describir algunas propiedades teóricas del funcionamiento del psiquismo. Por lo anterior solicito benevolencia por el carácter técnico y tal vez árido de partes de este capítulo. No sobra advertir que la descripción del funcionamiento del psiquismo rebasa con mucho los límites de este trabajo. Basta señalar que el mismo creador del psicoanálisis dedicó su vida y obra a hacerlo. Para quienes quieran profundizar en el funcionamiento de los sistemas y las instancias del psiquismo elaboramos un apéndice que incluimos al final de esta tesis.

otros.

A continuación expondré brevemente sólo algunas partes que me parecen indispensables del proceso de constitución del aparato psíquico y su vinculación con lo estructural de la dimensión afectiva. Proponemos ubicar este proceso dentro del nivel intra—subjetivo que como hemos visto tiene que ver con lo psíquico del sujeto que Freud se afana por explicar a lo largo de su vida y obra. El creador del psicoanálisis ubica en su teoría al psiquismo o al aparato psíquico como un modelo conceptual que le permite entender, desde esa óptica, el funcionamiento de la mente humana. Freud parte del supuesto de que existen dos principios que rigen el funcionamiento mental y que éstos son el placer y el displacer. Así el conjunto de la actividad psíquica tiene la finalidad de evitar el displacer y procurar el placer (Laplanche y Pontalis: 297). Freud apunta que en el inicio el psiquismo se pone a trabajar por una tensión displacentera (Freud 1993d [1920]: 7). Freud define al placer y al displacer como la cantidad de excitación presente en el aparato psíquico. Así el displacer corresponde a un incremento de esta cantidad de energía que no puede ser liberada, y el placer a una reducción de ella (ibid: 7—8; Laplanche y Pontalis 1993: 115).

Nasio ha elaborado una síntesis que recupera, de otra manera, los elementos ya enunciados y que describe la lógica del funcionamiento psíquico. Este autor sintetiza este funcionamiento como un proceso regulado de circulación energética, que se puede separar en cuatro momentos:

- Primer tiempo:* *Excitación continua de la fuente y movimiento de la energía en busca de una descarga completa jamás alcanzada.*
- Segundo tiempo:* *La barrera de la represión se opone al movimiento de la energía.*
- Tercer tiempo:* *La parte de la energía que no cruza la barrera de la represión queda confinada en el inconsciente, y reactiva la fuente de excitación.*
- Cuarto tiempo:* *La parte de la energía que cruza la barrera de la represión se exterioriza en forma de placer parcial inherente a las formaciones del inconsciente.*

Cuatro tiempos, entonces: la presión constante del inconsciente, el obstáculo que se le opone, la energía que queda y la energía que pasa (2004: 39).

Conviene señalar que para esta tesis es importante retener, del funcionamiento del psiquismo, que los dos principios que rigen los procesos mentales son el placer y el displacer.

Por otra parte el funcionamiento del psiquismo hace evidente "dentro" del sujeto la existencia del nivel intra—subjetivo, que nos permite ver aspectos de la constitución—transmisión de las emociones. Como hemos advertido la constitución del psiquismo y del sujeto están en íntima relación; para constituir psiquismo en el sujeto se requiere de otro que se encarga de establecer, representar, transmitir y enseñar las relaciones con la sociedad. Este conjunto de relaciones se encuentra en el nivel inter—subjetivo, que se ubica entre el sujeto y un otro. Al mismo tiempo el nivel inter—subjetivo debe establecer una interacción con el nivel trans—subjetivo, que trata sobre los lazos del sujeto con la cultura. A continuación deseo describir brevemente la formulación que Freud hace del proceso de constitución del sujeto como ser social con la finalidad de hacer evidente el lugar que tiene la dimensión afectiva en dicha constitución y en los tres niveles, el del psiquismo del sujeto, el de la relación del sujeto con el otro significativo y el del sujeto y de su relación con la sociedad mayor.

9.2. La constitución del sujeto: transmisión de lo afectivo

Regresemos a los objetivos de este trabajo. Como ya hemos apuntado, nuestro propósito consiste en identificar el lugar que ocupa la dimensión afectiva en las relaciones y los intercambios que se establecen entre los sujetos y la sociedad; Para hacerlo necesitamos conocer algunas características de la estructuración y funcionamiento del psiquismo, porque la dimensión afectiva y el psiquismo se constituyen en paralelo, se requieren mutuamente. Lo psíquico nos introduce en el nivel intra—subjetivo, que ubicamos en la constitución—transmisión de nuestra dimensión afectiva. A continuación trabajaremos en el nivel inter—subjetivo donde Freud encuentra la relación que se establece entre el sujeto y la madre, u otro que cumple esa función. En esta parte del trabajo deseamos mostrar que estas relaciones entre el sujeto y la madre florecen en el contexto de la normatividad y la reglamentación social.

De acuerdo con Freud, en el proceso de constitución del sujeto lo que se está modulando es el funcionamiento mental que, entre otras cosas, pauta el comportamiento sexual, pero además nosotros sugerimos que en este proceso y de manera paralela también se están modulando las emociones. Por lo anterior planteamos que la dimensión afectiva posibilita la constitución de los sujetos. La dimensión afectiva es un elemento fundamental en la constitución de los sujetos individuales y de esa constitución depende la manera de estar en la sociedad.

A lo largo de su obra Freud intenta dar una explicación de lo que determina la forma de ser de los sujetos. En 1905 escribió *Tres ensayos de la teoría sexual*, este texto tiene agregados que el mismo Freud fue haciendo a lo largo de su vida. En un mismo tiempo aborda tanto el origen de las patologías como la constitución del sujeto. Actualmente, como en la era victoriana, la teoría sexual de Sigmund Freud causa debates en el ámbito académico, también sus intentos por explicar el desarrollo sexual en la vida cotidiana (cfr. Laplanche 2001). En nuestra época, muchas madres se resisten a creer que, según Freud, en los niños pequeños necesariamente opera la sexualidad, y cuando se acepta se piensa que no guardan registro de ella⁶¹. El solo hecho de pensar en la sexualidad, tanto de manera individual

⁶¹ Nasio señala que el nuevo concepto introducido por Freud en la segunda teoría de las pulsiones es el de la compulsión a la repetición en el tiempo: *La exigencia de repetir el pasado doloroso es más fuerte que la búsqueda del placer en el*

como colectiva, también lleva a los sujetos a experimentar sentimientos represores. Hoy en día, tal como lo ha señalado Freud, podemos sugerir que lo moral, lo vergonzoso y el asco aún son los diques más importantes de nuestra cultura occidental y probablemente de otras.

Mi interés consiste en señalar que en las relaciones que se establecen entre el psiquismo, el sujeto y la sociedad está presente la dimensión afectiva y que en esas relaciones el manejo de esta dimensión es fundamental para comprender el funcionamiento de la sociedad, por ello el funcionamiento es diferente en las diversas culturas. El manejo culturalmente adecuado de la dimensión afectiva se transmite a los sujetos por medio de normas y de reglas sociales que los padres ya han interiorizado.

Pero podemos iniciar preguntándonos ¿qué relación tiene el funcionamiento mental con la constitución del sujeto y más aún con su sexualidad? ¿Cómo influyen en la constitución del sujeto social? Estos procesos no son ajenos al manejo de la sexualidad y de la dimensión afectiva en los niños. Ellos no pueden expresar más que silencio o llanto y su manera de establecer vínculos es con ese llanto que les permite relacionarse con su madre y posteriormente con la sociedad. Según Freud, desde el momento de nacer hasta pasados unos meses, el sujeto experimenta un proceso paulatino en el que ese pequeño ser se da cuenta que la madre no es parte de él y vive esa separación como una pérdida. Por lo tanto comienza en él un proceso de duelo en el que debe encontrar, con los recursos que la madre lo ha dotado, un nuevo objeto para restaurar la pérdida, este proceso dura varios años en los cuales el sujeto se conforma como tal.

Así podemos apreciar que la constitución del sujeto se da en una estructura en la que lo emotivo es expresado por los padres y asimilado por los nuevos sujetos. En ese tiempo se inicia el proceso de transmisión. La constitución de un sujeto se funda a partir de la separación entre el niño y la madre. La madre —o quien cumpla con la función social de ella— con afecto enseña al niño que su relación está fundada en la *termura* y que existen sentimientos que no deben expresarse entre ellos,

acontecimiento futuro [...] Sin embargo, el par pulsiones de vida y de muerte se rige siempre por la acción conjugada de estos dos principios capitales del funcionamiento mental, reencontrar el pasado y reencontrar el placer (1994: 88).

Nasio apunta que el sentido de los actos inconscientes es que sustituyen a todos los actos pasados de nuestra historia, tienen un sentido producido por su sustitución a un ideal que no se cumplió: la significación de nuestros actos fallidos es una

existe una prohibición del incesto. Esa ternura es diferente al afecto que ella siente por su esposo, el padre cumple un papel muy importante ya que el niño debe aprender que hay otro que es el objeto amoroso de su madre, la presencia del padre le enseñará que también tendrá en la edad adulta un objeto amoroso. Freud apunta que cuando la madre:

enseña al niño a amar, no hace sino cumplir su cometido; es que debe convertirse en un hombre íntegro, dotado de una enérgica necesidad sexual, y consumir en su vida todo aquello hacia lo cual la pulsión sexual empuja a los seres humanos. Sin duda, un exceso de ternura de parte de los padres resultará dañino, pues apresurará su maduración sexual; y también «malcriará» al niño, lo hará incapaz de renunciar temporariamente al amor en su vida posterior, o en contraste con un grado menor de éste. Uno de los mejores preanuncios de la posterior neurosis es que el niño se muestre insaciable en su demanda de ternura a los padres; y, por otra parte, son casi siempre padres neuropáticos los que se inclinan a brindar una ternura desmedida, y contribuyen en un grado notable con sus mimos a despertar la disposición del niño para contraer una neurosis (1995 [1905]: 204)

En este punto complejo y contradictorio, al que se enfrentan los padres, llegamos a lo que Freud denomina la resolución del Edipo. Lo que permite el tránsito a la sociedad de un sujeto es la modulación, la reglamentación, la prohibición, el enseñar a nombrar lo que el niño está sintiendo y lo que es correcto o incorrecto sentir, desear o amar. En el caso occidental lo normativo consistiría en retirar ese amor a tiempo y enseñar al niño a sublimar⁶², a elaborar duelos y a encontrar nuevos objetos, que no sean prohibidos. El enseñar a los sujetos a manejar el afecto también contribuye a instituir de manera cultural la barrera del incesto instaurada por lo que Freud denomina el complejo de Edipo que es vivido por los sujetos entre los tres y cinco años. El complejo de Edipo se manifiesta como un amor hacia uno de los progenitores y un odio hacia el otro, este complejo es definido como el conjunto de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta respecto de sus padres (Laplanche y Pontalis 1993: 60)⁶³.

significación sexual (2004: 57). De hecho la sublimación explica las acciones que guardan relación con lo sexual.

⁶² La sublimación es un proceso que permite explicar las actividades que sólo en apariencia no guardan relación con lo sexual, consiste en dirigir energía sexual a objetos y fines no sexuales, por ejemplo, el trabajo y el arte son las actividades con las que se deriva la energía hacia un nuevo fin.

⁶³ Es reconocido entre los antropólogos el debate que existió respecto de la universalidad del complejo de Edipo, Falomir propone una explicación de este desencuentro (cfr. Falomir 2004).

Posteriormente el sujeto cursa lo que se denomina período de latencia. En este período hay una declinación de la sexualidad infantil, esto sucede a partir del quinto o sexto año de vida y dura hasta que inicia la pubertad. Freud apunta que en ese lapso de tiempo se detiene la evolución de la sexualidad y de los sentimientos, en general hay un predominio de los sentimientos de ternura sobre los deseos sexuales (Laplanche y Pontalis 1993: 209). Freud señala al respecto que:

A lo largo del período de latencia el niño aprende a amar a otras personas que remedian su desvalimiento y satisfacen sus necesidades (1995 [1905]: 203). Hay en este lapso una pulsión que es autoerótica y superado el período de latencia se restablece la relación originaria que es la relación de pareja. La satisfacción es la extinción parcial o temporaria de la libido (1995 [1905]: 198)

El niño en este período aprende a estar solo y bien con él mismo, a comunicarse con el llanto o el silencio, esas formas primarias de comunicación humana permiten constituir al niño separado de la madre. El niño llora y la madre le da de comer, pero esa interacción no sólo es un intercambio en el que el llanto se traduce en una demanda de alimento; simultáneamente, en el modelo ideal, se produce un intercambio de afectos que son expresados por los diferentes tipos de lenguajes y que se cristalizan en la palabra.

Por medio del trabajo psicoanalítico Freud descubrió que las psiconeurosis (histeria, neurosis obsesiva, la *dementia praecox* y la paranoia) tienen su origen en lo sexual e infantil. *Las exteriorizaciones infantiles de la sexualidad no marcan solamente el destino de las desviaciones respecto de la vida sexual normal, sino el de su conformación normal* (1995 [1905]: 193). Según Freud, para evitar la patología es necesario efectuar la transición del placer previo al placer final, o lo que es lo mismo, eliminar en la niñez y de manera temporal la tensión de la libido para que posteriormente en la vida adulta se obtenga el placer de satisfacción proveniente de la vida sexual. Todo esto se realiza mediante procesos de represión⁶⁴.

⁶⁴ Nasio señala que siendo la represión, parte del conjunto de los mecanismos de defensa del yo, es una barrera de regulación automática que trabaja al servicio del inconsciente. "Freud deduce que la represión es un gesto tan inconsciente como las representaciones inconscientes que reprime. Con esta hipótesis, se hace ya imposible continuar pensando que habría un yo inconsciente que reprime y un reprimido inconsciente que presiona. "[...] tenemos que reconocer que el yo es una instancia mixta en la que coexisten partes y funciones a la vez conscientes, preconsciouses e inconscientes" (2004: 92). Por otro lado dado que los tres componentes del aparato psíquico pueden ser inconscientes, este último se convierte en una propiedad de cada una de las tres instancias aunque es el ello quien pasa a ser el más marcado e identificado con el inconsciente (ibid: 93).

Podemos pensar que es mediante este proceso de represión por el que se instaura la prohibición del incesto. Nasio apunta que el objetivo de la represión es evitar el riesgo del yo de satisfacer directamente la exigencia pulsional que destruiría el equilibrio del aparato psíquico (1994: 38). En la represión apreciamos la normatividad de lo social en la madre y en lo que enseña; el hijo aprende e interioriza las normas de la dimensión afectiva. El sujeto, siguiendo los patrones de la cultura de la que forma parte, está regido por una serie de prescripciones y prohibiciones morales que lo aprueban o lo desaprueban respecto de que es lo que puede y debe desear o sentir ⁶⁵.

Freud señaló (1920—1925) que el Edipo tiene un carácter estructurante de la personalidad. La identidad sexual es algo que se debe asumir, la sexualidad no está determinada por la biología —como era pensado para explicar origen de la homosexualidad. La sexualidad se asume gracias a un proceso de identificaciones que permite la salida de la fase edípica y dando lugar al superyó que es el concepto con el que Freud introduce lo normativo, el orden social a lo psíquico, a las relaciones interpersonales. Es también en este proceso donde según Freud se forma el carácter (Bleichmar 1994: 15—6)⁶⁶.

Lacan respecto a este proceso señala que éste se da en una situación estructural donde el niño está incluido, lo que significa el niño para la madre es lo que determina su constitución sexual y psíquica. La madre se constituye, se conforma en interdependencia, en relación con el niño (Bleichmar 1994: 16). También señala que es el padre quien posibilita la entrada del niño en la cultura con la

⁶⁵ Una idea romántica y común dice que lo que hace desdichada a la gente es la carencia de amor, en las patologías podríamos apreciar la hipótesis contraria. Para el autor las patologías son ejemplificadas con la inversión, aberración o perversión. Para Freud la perversión adquiere su carácter patológico no por el contenido de la nueva meta sexual, sino por su proporción respecto de lo normal (1995 [1905]: 146). En este momento hemos llegado a un punto muy importante para fines del trabajo. Es en esta situación de lo patológico donde se puede ver la importancia del afecto en el tejido social. Es necesario hacer notar que cuando los sujetos no pueden manejar sus emociones y sentimientos son juzgados socialmente como *enfermos, depresivos, extravagantes, especiales o locos*. Lo patológico se manifiesta cuando la expresión daña o afecta, sale del control social. Aun hoy en Occidente las enfermedades que tienen que tienen como síntomas alteraciones sentimentales, son juzgadas por la sociedad y la moral.

⁶⁶ Freud señala que el Edipo es diferente para los hombres y para las mujeres, en ese momento para el autor la castración es el centro del Edipo. Freud centra su atención en el niño y no toma en cuenta a la madre, aunque con la castración señala que hay algo de lo que simbólicamente carecen tanto hombres como mujeres. Lacan amplía el concepto del complejo de Edipo y dice que se constituye en una estructura y en un proceso de tres tiempos:

- 1 En primer lugar señala la ilusión de la madre que piensa que el hijo es quien la completa.
- 2 En un segundo tiempo el hijo piensa que la madre es quien lo completa.
- 3 En un tercer tiempo el padre dice al hijo que la madre es lo que completa al padre y que el hijo debe buscar en la sociedad esa completud (Bleichmar 1994: 16).

prohibición del incesto, ya que da a su vez la alternativa de encontrar en la sociedad a un sujeto amoroso. Lacan explica que las fallas en estos procesos de resolución de Edipo son los que propician las psicopatologías. Es necesario recordar que para Lacan no es algo posible la completud, lo que existe es tan sólo la ilusión por alcanzarla. En ese sentido si la madre después de un tiempo no transita la ilusión de completud del hijo hacia el padre, habrá una falla, si el padre no señala que la madre es quien lo completa a él y no marca la prohibición del incesto, habrá una falla, que propiciará una patología.

Con lo anterior reiteramos que es en el proceso de separación de la madre y el hijo en el que el sujeto se constituye. Este proceso es regulado por lo emocional del deseo. Como hemos dicho, la expresión de lo afectivo también es el resultado de ese primer proceso que obedece a normas de separación entre la madre y el hijo que permite la interacción con los otros, con la sociedad. Lo que instauro la prohibición del incesto es el conjunto de reglas que son socialmente inscritas entre la madre y el hijo. La dimensión afectiva, mediada de procesos psíquicos, se constituye como una estructura inconsciente en el universo simbólico con el que el sujeto se hará funcional en la cultura⁶⁷.

Por otra parte, años más tarde en 1968 con un enfoque fenomenológico, los sociólogos Berger y Luckmann observan atentamente esta primera etapa de la vida humana, su análisis concluye que lo importante de este momento es la socialización. Para los autores, existen dos momentos importantes, el primero es la socialización primaria, que es aquella por la que atraviesa el sujeto en la niñez y por medio de la cual se convierte en miembro de la sociedad, (nosotros ubicaríamos este proceso en el nivel inter—subjetivo). El segundo es la socialización secundaria, que es definida como *cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su*

⁶⁷ Nasio agrega que las pulsiones sexuales se remontan a la infancia, su evolución comienza desde el nacimiento y culmina entre los tres y cinco años con la aparición del complejo de Edipo que muestra el apego del niño al progenitor de sexo opuesto y su hostilidad hacia el del mismo sexo. la mayoría de estos eventos son sellados por un olvido llamado amnesia infantil (2004:73). Con el descubrimiento del narcisismo en donde el yo se desea a sí mismo como objeto pulsional, Freud modifico su primera teoría de las pulsiones que oponía las pulsiones represoras del yo a las pulsiones sexuales, el autor abunda: "El objeto sexual exterior, el objeto sexual fantasmático y el yo son una sola y misma cosa que llamamos objeto de la pulsión [...] Freud propone agrupar los movimientos libidinales, dirigidos tanto sobre el yo, como sobre los objetos sexuales, bajo la expresión única de pulsiones de vida que el opone a la de pulsiones de muerte. La meta de las pulsiones de vida es la ligazón libidinal, es decir el establecimiento de lazos —libido mediante— en nuestro psiquismo, nuestro cuerpo, los seres y las cosas [...] Las pulsiones de muerte, en cambio, se orientan a desprender la libido de los objetos, a su desligazón y al retorno ineluctable del ser vivo a la tensión cero, al estado inorgánico" (2004:87).

sociedad (1998: 166) para nosotros este proceso correspondería al nivel trans—subjetivo. Los autores señalan que la socialización primaria *comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en circunstancias de enorme carga emocional [...] [sin la cual] el proceso de aprendizaje sería difícil, cuando no imposible* (1998: 167, énfasis mío). El lenguaje es el contenido e instrumento más importante que se adquiere con la socialización. De ese modo el niño acepta y adopta los roles, las actitudes y el mundo de los otros significantes. El niño no tiene elección, recibe unos padres y ellos, dependiendo de su cultura, forman al niño, le proporcionan certezas, identidad y con ella un lugar en el mundo (1998: 167—173). Aunque la socialización nunca es total, la "primaria finaliza cuando el concepto del otro generalizado (y todo lo que esto comporta) se ha establecido en la conciencia del individuo" (1998: 174).

Aunque los submundos de la socialización secundaria son en general realidades parciales que contrastan con el mundo de base de la socialización primaria, para los autores, la socialización primaria, necesariamente, antecede toda socialización secundaria porque la socialización secundaria se construye de manera similar a la primaria "a partir de realidades más o menos coherentes, caracterizadas por componentes normativos y afectivos a la vez que cognoscitivos [...] la socialización secundaria es la internalización de submundos institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y su carácter se determinan, pues, por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social concomitante del conocimiento" (1998: 174—5). Así en la socialización secundaria adquirimos los roles que social e institucionalmente nos corresponden.

Si comparamos los enfoques comentados vemos que antes que contradictorios son complementarios: ambos comparten que en las etapas tempranas de la vida se constituye al sujeto (dotado de psiquismo) o al individuo (socializado); ambos enfoques reparan en la importancia de la normatividad "externa" al sujeto y en el importante papel de lo emocional en los problemas que abordan. Sin embargo ambos enfoques poseen diferencias importantes: mientras que para Freud la estructura psíquica cumple funciones determinantes —estructurantes— en la vida del adulto, para Berger y Luckmann la socialización secundaria alcanza a modificar la primaria; mientras que el primero busca lo que es semejante en todos los sujetos (aunque lo haga atrapado en su etnocentrismo y época), Berger y Luckmann explican, mediante socializaciones primarias distintas, las diferencias culturales.

Finalmente son complementarios en algo fundamental para este trabajo: mientras Freud hace relevante un ámbito estructural (universal, transcultural), Berger y Luckmann nos hablan de procesos variables institucionalmente y relativos culturalmente; de esa estructura y proceso el resultado es un sujeto apto para vivir socialmente, constituido para funcionar , recrear y reproducir su cultura.

9.3. Lo normativo deviene deseable: la expresión de lo afectivo

En esta parte del trabajo el objetivo consiste en construir los puentes que permiten la conexión entre la dimensión afectiva, lo social, lo individual y lo psíquico. Es conocido que Freud, entre otros intereses, también se preocupaba por lo social. Entre 1921 y 1930 produjo lo que se ha dado en llamar los escritos sociales, en volúmenes que se han llamado también antropológicos. En *Psicología de las masas y análisis del yo* ([1921] 1993), nuestro autor intenta marcar un camino que permita comprender a la sociedad a partir del individuo. Con el mismo interés, tanto en *Tótem y tabú* ([1929] 1994) como en *El malestar en la cultura* ([1930] 1994), da un lugar importante a lo emotivo. Además quisiera señalar que Freud comparte con nuestros antropólogos decimonónicos la dificultad de mirar a las emociones fuera de su cultura occidental y de su perspectiva evolucionista, baste recordar que se ha señalado el tono pesimista del que está impregnada su obra *El malestar en la cultura*, que fue escrita en la época de la Gran Depresión. Desde nuestro punto de vista en estos trabajos hace relevante el papel de las emociones o sentimientos que experimentan los sujetos en su actuación y comportamiento social, y arriba a conclusiones que son vigentes para formular un planteamiento que nos permita estudiar a las emociones desde una perspectiva antropológica social. Proporciona trazos que nos permiten entender las relaciones que se establecen entre los sujetos y el lugar que las emociones tienen en el entramado del tejido social.

Freud en su afán por explicar los fundamentos de la cultura en *Tótem y tabú* pretende determinar el momento en el que surge el ser humano, intenta explicar su paso hacia la civilización. Señala que en ese momento se prescriben los tabúes inherentes a toda la sociedades (Gay 1996: 368). Freud propone que el sentimiento de culpa surge por el asesinato del padre primordial, esta hipótesis es elaborada a partir de la creación del mito de la horda primitiva. En este mito el padre era un ser feroz y celoso, reservaba a las mujeres para él y expulsaba a los hijos, ellos lo mataron y lo devoraron y al hacerlo se apropiaron de su fuerza. Esa comida fue el origen; después de esa fiesta, los hijos sienten culpa. En esta narrativa mítica Freud ubica el inicio de la civilización que consiste en la prohibición del incesto y la culpa por el asesinato del padre. Para Freud todo ser humano debe, a partir de ese momento, dominar el amor por la madre y el odio hacia el padre, es decir, debe controlar el complejo de Edipo. De acuerdo con Gay resulta innecesaria la argumentación que contiene el mito que Freud

inventa, ya que el complejo de Edipo basta para explicar la recurrencia de los sentimientos de culpa en los hombres y el lugar que ellos tienen en la teoría de la mente (Gay: 377).

En la explicación del origen de lo humano está el sentimiento de culpa en los hombres, pero también sirve para mostrar el punto más importante en el desarrollo de la cultura, porque permite colocar al amor como su base. Con el sentimiento de culpa aparecen las instituciones sociales y las culturas. *El precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa* (Freud 1994 [1930]: 130)⁶⁸. Aquí aparece, nuevamente, también en el pensamiento freudiano, esta idea moral que permeaba el pensamiento de su época. Se partía del supuesto de la existencia de una superioridad del mundo civilizado con respecto a las otras culturas no civilizadas. Baste mencionar su concepción de la historia del desarrollo de las cosmovisiones humanas donde la fase animista es relevada por la religiosa y ésta por la científica. Para Freud, primero, en la fase animista, el hombre se atribuye la omnipotencia a sí mismo, en la religiosa ha cedido a los dioses esa omnipresencia y finalmente, en la científica, ya no existe la omnipresencia del hombre con lo que asume que puede morir (1994 [1913]: 91). Este punto lleva la argumentación de Freud a una conclusión sobre el mito de la horda primitiva, de ese mito deduce que los sentimientos de los hombres, entre otras cosas, presentan a lo largo de la historia tanto cambios como continuidades. Señala que el sentimiento de amor existe desde tiempos remotos en los que se fundó la familia hasta nuestros días. Sobre esto señala:

que el amor que fundó a la familia sigue activo tanto en su sesgo originario, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como en su modificación, la ternura de meta inhibida. En ambas formas prosigue su función de ligar entre sí un número mayor de seres humanos, y más intensamente cuando responde al interés de la comunidad de

⁶⁸ Freud plantea una línea evolutiva de lo anímico entre los salvajes y los civilizados. Dice, sobre el tabú, que los salvajes son más susceptibles ante el incesto que los civilizados: *Es probable que la tentación de ellos sea mayor, y por eso les haga falta una protección más amplia* (1994 [1913]: 19). Freud hace una analogía entre los salvajes y sus producciones psíquicas (como el tabú) y el neurótico obsesivo civilizado. Resume en cuatro puntos la concordancia entre las producciones psíquicas de los salvajes y de los civilizados —neuróticos—: 1) *el carácter inmotivado de los mandamientos*. 2) *su reafirmación por constreñimiento interno*. 3) *su desplazabilidad y el peligro de contagio por lo prohibido* y 4) *la causación de acciones ceremoniales, mandamientos que provienen de prohibiciones* (1994 [1913]: 36). Reconocemos con Lévi—Strauss que no es afortunada la comparación entre salvajes e infantes civilizados. Sin embargo no sobra reiterar que Lévi—Strauss retomó de Freud este haz de relaciones que implica la prohibición del incesto y que sobre de él construyó lo que denomina tránsito de la naturaleza a la cultura. Para nosotros es muy difícil no ver otra analogía entre esta prohibición y el átomo del parentesco. Por su parte, André Green en su trabajo *El átomo de parentesco y relaciones edípicas* señala que "el sujeto sólo puede definirse desde la postura psicoanalítica por su relación con sus progenitores" (1977: 89), concluye que el individuo no es un concepto en Freud, y que el *Yo* no es el sujeto.

trabajo. [...] el amor de meta inhibida fue en su origen un amor plenamente sensual y lo sigue siendo en el inconsciente de los seres humanos. Ambos, el amor puramente sensual y el de meta inhibida, desbordan la familia y establecen nuevas ligazones con personas hasta entonces extrañas (1994 [1930]: 100).

Peter Gay ha señalado que a Freud le interesaba, más que ver la consistencia de los modos de pensar primitivo y neurótico, descubrir si existía algo que la disposición mental primitiva pudiera proporcionar para la explicación del pensamiento sano. Freud concluye que el estilo mental de los salvajes revela algo que el psicoanálisis descubre en la clínica y que Freud supone que existe en todos los seres humanos: "La presión de los deseos sobre el pensamiento, los orígenes completamente prácticos de toda actividad mental" (1996 Gay: 372).

En *El malestar en la cultura* Freud trabaja el tema de la desdicha entre los humanos. Para él los hombres son desdichados y se afanan por evitarlo por medio del principio del placer. Pero el hombre está destinado al fracaso. Es necesario señalar que Freud parte de la idea de que la cultura impone límites para lograr esa felicidad, la cultura reprime las pasiones por medio de sus instituciones y sus reglas que prohíben el asesinato y el incesto. También la cultura colabora dotando de mecanismos como la sublimación para la desviación y descarga del deseo. Freud dice que existe una lucha permanente en el interior de los sujetos y entre ellos mismos por la existencia de dos fuerzas pulsionales contrarias, la pulsión de vida y la de muerte. La pulsión de muerte o agresiva es regresada al sujeto mudada en el sentimiento de culpa como una autoridad internalizada. Este sentimiento de culpa constituye el problema más importante del desarrollo cultural ya que esta culpa permite, a través de un déficit de dicha, el progreso cultural, por medio del mecanismo de sublimación ⁶⁹.

⁶⁹ Freud señala respecto de la sublimación que "Otra técnica contra la defensa del sufrimiento se vale de los desplazamientos libidinales que nuestro aparato anímico consiente, y por los cuales su función gana tanto en flexibilidad. He aquí la tarea de resolver, es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobre todo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia del placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico o intelectual. [...] Ahora bien los puntos débiles de este método residen en que no es de aplicación universal, pues sólo es asequible para pocos seres humanos. Presupone particulares disposiciones y dotes no muy frecuentes en el grado requerido" (1994 [1929]: 79).

Los textos sociales de Freud que hemos comentado sirven para demostrar que él no es sólo un teórico del psiquismo, de la sexualidad, de la mente, del sujeto; es decir de lo que hemos denominado intrasubjetivo o constitutivo. Está atento a la necesidad de explicar el origen de la cultura —como Lévi—Strauss— y de la socialidad humana —como Berger, Luckmann, Mead, Boas, etc—; explora las ligaduras de la historia con el mito —como Frazer—, y comparte con Elias o Durkheim el interés de problematizar el proceso civilizatorio occidental. Estos textos antropológicos de Freud nos inspiran para entender cómo en nuestra cultura occidental un sentimiento particular pudiese jugar un papel estructurador del orden social. Hemos visto en los textos desplegarse la hipótesis de que la culpa, el odio, el amor, la dicha no son sólo eventos o experiencias personales sino son parte de los fundamentos sociales. Lo emocional está en lo social; está en la estructura, es interiorizado mediante reglas y normas que se construyen culturalmente, lo que permite que sean aceptadas y deseables⁷⁰.

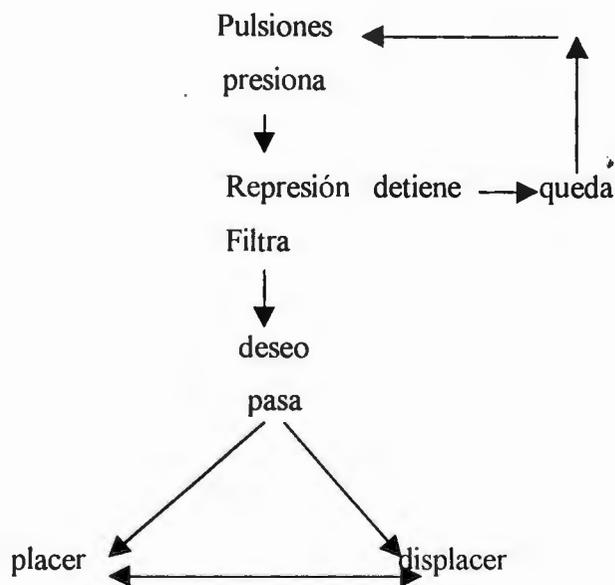
A esta altura es bueno recordar que las pulsiones también se clasifican en pares con un polo positivo y otro negativo: eros/tanatos, vida/muerte, amor/odio. Freud señala que el amor al relacionarse con la cultura se contrapone a los intereses de ella y la cultura por ello debe regular al amor imponiendo limitaciones. También existe una parte agresiva en el ser humano, es una disposición pulsional autónoma y originaria que la cultura controla (aunque encuentra en esta pulsión su obstáculo más poderoso). Para garantizar la existencia de vida social la cultura debe regular, redirigir, dosificar lo emocional —conclusión que comprobará años más tarde Elias. Gay señala que es preocupación de Freud expresar que en el origen del ser humano y de la cultura está la lucha entre el amor y el odio (ibid: 612), es decir, entre la vida y la muerte. Esta metáfora de Freud nos permite pensar y regresar a nuestra propuesta.

* * *

⁷⁰ Cabe señalar que lo fundamental o lo originario para Laplanche no trata sobre "una categoría abstracta, de un «trascendental» filosófico ni de algo «mítico» que se situara fuera del tiempo [... Señala Laplanche que:] Para nosotros, como para el propio Freud, lo originario es lo que está presente en el comienzo; concretamente, en los orígenes del ser humano; digamos entonces: del lactante. Pero por otra parte, lo originario, en esta situación de partida, es lo ineluctable, lo que está fuera de las contingencias, aún las más generales. Evidentemente hay que tener en cuenta aquí la diferencia entre la categoría de la universalidad y la de la generalidad. Con lo originario estamos en lo universal, así como Sócrates es mortal porque todos los hombres son por esencia mortales (Laplanche 2001: 93).

Quiero formular, a partir del lugar donde queda Freud, el planteamiento general de que la dimensión afectiva es un lazo que liga, que vincula, que ata, lo psíquico, el sujeto y lo social. Para ello en este punto de la exposición necesito regresar a la constitución de la psique y recordar, con el siguiente esquema, que en los inicios del funcionamiento del psiquismo están las pulsiones de placer y displacer y que desearía ubicar esta particularidad en un nivel de análisis intra—subjetivo como un punto de partida analítico en el que lo relevante para nuestro modelo es el arribo del deseo:

Esquema I
EL DESEO
(nivel intrasubjetivo)



La primera parte del esquema I ubica al deseo como una parte del psiquismo, al que representamos como un circuito energético presente en el nivel individual, por ello lo consideramos intrasubjetivo. La segunda parte, que representamos con un triángulo, es la que trabajaremos en las próximas páginas para desplegar las propiedades de nuestra propuesta. Cabe advertir que para nuestros fines antropológicos el deseo debe ser entendido, a diferencia de como se desarrolla en el psicoanálisis,

como búsqueda de satisfacción socialmente normada.

El esquema 2 que presento a continuación recupera sólo la segunda parte del anterior, pretende —a la manera del álgebra— ir despejando con un orden lógico los elementos que nos permitirán proponer que el deseo tiene, como otros procesos simbólicos (cfr. Héritier 1996), valencia. Es en esta parte en la que se van delineando tanto las reglas que normarán la experiencia afectiva de los sujetos, como las normas sociales para su funcionamiento en la cultura, entre ambos niveles de la normatividad hay una continuidad. Aquí es donde las pulsiones de vida y muerte (que Freud desde su cultura denominó también de amor y odio) son dotadas de valores positivos (+) o negativos (—) que dependiendo de la cultura serán actuados, expresados, clasificados, transmitidos, experimentados, nombrados, etc. Me gustaría decir que en esta parte del proceso nos encontramos en lo que se denomina el nivel inter—subjetivo, nivel en el que la intervención del otro va delineando y estableciendo vínculos del sujeto con ese otro que lo constituye, este proceso será ubicado dentro del lo constitutivo—transmisivo de la dimensión afectiva. Este conjunto de procesos da lugar a una estructura que esquematizamos de la siguiente manera:

Esquema 2
VALENCIA DEL DESEO
(Nivel inter—subjetivo)

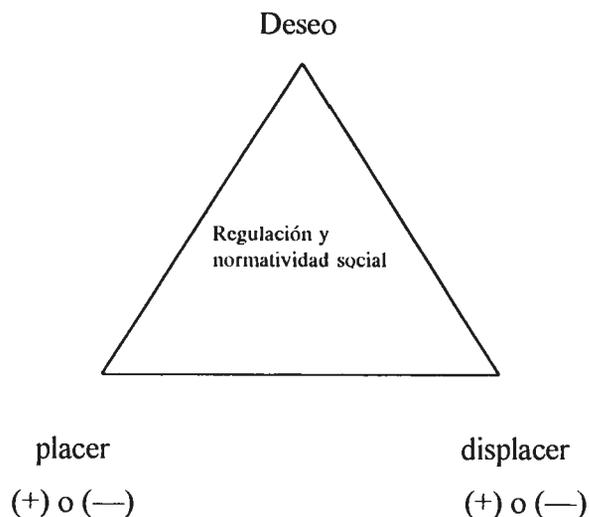


No sobra recordar que este proceso acontece en la más tierna infancia; Piera Aulagnier se ha ocupado de ello y ha señalado que la psique y el mundo (espacio exterior a la psique que es representado por el espacio psíquico materno) nacen uno con otro, son el resultado de un encuentro en el que el afecto está presente. Así es como las palabras, los gestos, los contactos y distancias físicas así como los actos maternos son portadores y creadores de sentido. La madre —o cualquier otro sujeto o institución social que cumpla las funciones de crianza— transmite las conminaciones, las prohibiciones y los límites de lo posible, de lo lícito. La madre es, muy probablemente, la primera *portavoz* de la cultura ⁷¹.

Retomemos lo anterior para mostrar que en el nivel trans—subjetivo se cristaliza la parte del proceso donde las pulsiones son cargadas de valor positivos o negativos, la aparición del deseo es producto de esta modulación y regulación social de emociones, afectos, pasiones y sentimientos. Aquí, la mayoría de los sujetos están listos para ser funcionales en su ámbito social, es en este proceso en el que se establecen los vínculos entre lo inter—subjetivo y lo trans—subjetivo. Es en este nivel trans—subjetivo donde la antropología registra la expresión—descripción—transmisión que compete a lo social y cultural. Es aquí donde lo normativo deviene deseable en el ámbito social e individual. Quiero ejemplificar con el siguiente esquema que el deseo es normado socialmente y que los términos placer / displacer ya no corresponden unívocamente a una valencia:

⁷¹ Aulagnier señala que: "Mientras nos limitamos a nuestro sistema cultural, la madre posee el privilegio de ser para el *infans* el enunciante y el mediador privilegiado de un «discurso ambiental», del que le transmite, bajo una forma predigerida y premodelada por su propia psique, las conminaciones, las prohibiciones, y mediante el cual le indica los límites de lo posible y lo lícito. Por ello, [...] la denominaremos la portavoz, término que designa adecuadamente lo que constituye el fundamento de su relación con el niño" (2004 [1975]: 33—4).

Esquema 3
VALENCIA DEL DESEO
(Nivel trans—subjetivo)



Conviene advertir que en el esquema 3 la dimensión afectiva transita del dominio estructural al funcional y que por ello la regulación y normatividad de la vida social se enfrentan a la complejidad del mundo fenoménico, a la multiplicidad de experiencias vividas por los sujetos en los ámbitos institucionales, en los submundos de la socialización secundaria. Implica también reconocer la tensión existente entre los juegos del lenguaje y sus contextos particulares. Tal complejidad social dota de multivocalidad a la valencia del deseo⁷².

Esta tesis ha resultado del encuentro afortunado de la antropología con la teoría psicoanalítica de Freud. La superposición de estos campos teóricos ha sido fructífera, porque nos permite potenciar

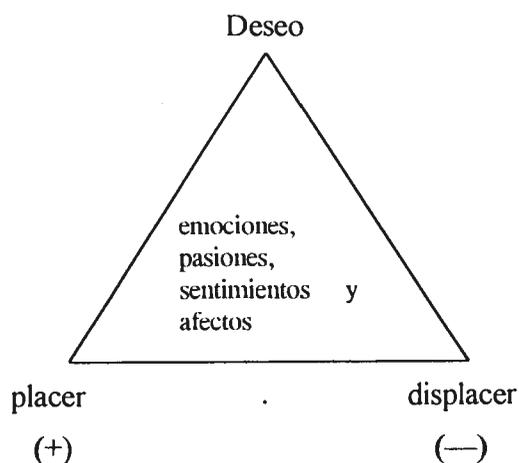
⁷² Otra explicación —más intrapsíquica— de esa variabilidad de la valencia del deseo la proporciona Nasio quien señala que los dos grupos pulsiones, de vida y muerte, comparten un rasgo común: la tendencia a reproducir una situación pasada, placentera o displacentera, esto se denomina la compulsión a la repetición en el tiempo: *Podemos afirmar entonces que la compulsión a repetir en el tiempo es más irresistible todavía que la pulsión a reencontrar el placer. La tendencia conservadora —la de volver atrás— propia de las pulsiones de vida y de muerte, prima sobre otra tendencia, igualmente*

las capacidades explicativas de cada una en el terreno de lo emocional. La antropología, como vimos atrás, ha podido registrar lo expresivo descriptivo e incluso parte de lo transmisivo, sin embargo no ha resuelto el aspecto constitutivo. Por su parte la teoría freudiana elabora un corpus teórico plausible para este aspecto. Ambas tradiciones intelectuales, al igual que otras disciplinas, se enfrentan con la dificultad real de dar cuenta de los procesos mentales, del pensamiento, de la memoria, y de otros aspectos fundantes presentes en la biografía de los sujetos. Sin embargo esta dificultad no significa que renunciemos al intento de entender cómo se constituye y funciona lo emocional.

El recorrido de esta tercera parte nos deja concluir que las relaciones entre sociedad, individuo y psiquismo son mediadas por las emociones, las pasiones, los sentimientos y los afectos, es decir por la dimensión afectiva. Esto nos permite proponer que la estructura y el funcionamiento de la dimensión afectiva están presentes en la constitución del sujeto y de la sociedad. El funcionamiento del psiquismo y la constitución del sujeto nos permiten proponer un triángulo específico para la dimensión afectiva:

Esquema 4

DIMENSION AFECTIVA



Podemos decir que todas las sociedades poseen normatividad y conjuntos de reglas que modulan las emociones, pasiones, sentimientos y afectos. De igual manera —que en el caso de la prohibición del incesto levistraussiana— lo universal es que en todas las sociedades y culturas que se conocen hasta ahora, existen reglas que regulan los intercambios —de mujeres, en el caso de la prohibición del incesto y de emociones en el caso de la dimensión afectiva. Lo particular es que los conjuntos de reglas sean diferentes dependiendo de cada cultura. Las normas que crean todas las sociedades no son las mismas, nos hacen diferentes, nos constituyen emocionalmente de una manera particular en una cultura y sociedad particular. Sin embargo todos los conjuntos de reglas que regular la dimensión afectiva comparten algo, una estructura básica, un principio básico: nos develan la constante deseo, placer, displacer. De igual manera que sucede con la prohibición del incesto, lo normativo social se convierte en deseable para los sujetos.

10 Conclusiones: hacia una antropología de la dimensión afectiva

El encuentro entre antropología y psicoanálisis no ha sido siempre afortunado; incluso ha suscitado un distanciamiento entre ambas disciplinas (Falomir 2004). En el presente trabajo propuse un campo en el que resultaba indispensable establecer un diálogo, construir un puente entre ambas disciplinas. El objetivo era mostrar que al complementar ambos enfoques podríamos avanzar en el conocimiento de la dimensión afectiva. Con este puente queremos ayudar a construir una nueva historia entre ambas tradiciones intelectuales. Sin duda uno de los diálogos fundamentales que nunca se entablaron fue aquel que debió haberse dado entre Lévi—Strauss y Freud.

Como vimos en el capítulo anterior, Freud (1913) intentó explicar, más que la historia, el origen mítico del tabú del incesto. Años más tarde Lévi—Strauss —lector atento de la obra de Freud— probablemente se inspira en él para desarrollar algunos de los elementos fundamentales de su teoría —como la prohibición del incesto y lo inconsciente. Entre sus convergencias y sus diferencias queremos construir nuestra propuesta.

Claude Lévi—Strauss en diversas obras ha reiterado, primero, la idea de que existe una lógica de lo concreto en el pensamiento silvestre, y segundo una unidad psíquica universal así como una unidad del espíritu humano o de lo que es específicamente humano ⁷³. El breve recorrido por los estudios sociales de Freud nos permite ubicar una sutil diferencia entre ambos autores: mientras que Lévi—Strauss investiga sobre el espíritu humano y la unidad psíquica de la especie humana, Freud mira al psiquismo y al sujeto para explicar lo social.

Pero esa sutil diferencia se convirtió en algo más. En *El totemismo en la actualidad* ([1962] 1971), Lévi—Strauss le reclama a Freud que:

⁷³ Según Pérez, para Lévi—Strauss los objetos de los que se ocupa la etnología enseñan sobre aquello que constituye la arquitectura básica del espíritu humano. La unidad del espíritu humano, su productividad y su autonomía se encuentran en la base de la obra de Lévi—Strauss, quien busca la estructura profunda que subyace a la experiencia (Pérez 1991: 72—77).

Al contrario de lo que sostiene Freud, las *coacciones sociales*, positivas y negativas, no se explican ni en cuanto a su origen ni en cuanto a su persistencia, como consecuencia de pulsiones o de emociones que reaparecerían con los mismos caracteres en el transcurso de los siglos y de los milenios en individuos diferentes. Pues si la recurrencia de los sentimientos explicase la persistencia de las costumbres, el origen de las costumbres debería coincidir con la aparición de los sentimientos, y la tesis de Freud no se habría modificado, aunque el impulso parricida correspondiese a una situación característica y no a un acontecimiento histórico.

No sabemos ni sabremos jamás nada del origen primero de las creencias y costumbres cuyas raíces se hunden en un pasado remoto; pero en lo que respecta al presente, lo cierto es que las conductas sociales no son manifestadas espontáneamente por cada individuo bajo la influencia de emociones actuales. Los hombres no obran en su calidad de miembros de un grupo, conforme lo que cada uno de ellos siente como individuo: *cada hombre siente en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse. Las costumbres son dadas como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse* ([1962] 1971: 105—6, énfasis míos).

Tal vez Lévi—Strauss no conocía toda la obra de Freud, pero sí compartía muchos de los cuestionamientos antropológicos sobre tal obra ⁷⁴. Éste es un claro ejemplo de las desafortunadas interpretaciones que se han hecho de Freud. Es sorprendente que el padre del estructuralismo francés acuse a Freud de no ser evolucionista en el terreno de lo afectivo. Desde 1927, en su texto *El porvenir de una ilusión*, Freud establece que es importante el cambio, la fuerza de la evolución y el progreso:

No es cierto que el alma humana no haya experimentado evolución alguna desde las épocas más antiguas y que, a diferencia de lo que ocurre con los progresos de la ciencia y de la técnica, permanezca hoy idéntica a lo que fue al comienzo de la historia. Aquí

⁷⁴ Estamos plenamente conscientes de las limitaciones que la antropología identifica en la obra freudiana y del desagrado que ello causa. Indudablemente se ha enfatizado que Freud erró al comparar la infancia del civilizado con el comportamiento de los salvajes. También se ha dicho que se equivocó al pensar que el análisis colectivo del totemismo en las sociedades tradicionales podía hacerse de la misma manera que el análisis individual de los sujetos neuróticos de su sociedad y época. Aun en la actualidad se puede apreciar que para muchos los niveles social e individual que él intentó vincular son errados porque los objetos de estudio se encuentran en distintas escalas de análisis. Morris al hacer referencia al desagrado que causa la obra de Freud a los antropólogos recuerda que el fundador del psicoanálisis pide al lector que no se tome demasiado en serio la analogía entre los pueblos ágrafos y los civilizados y señala: "Lo que Freud sugiere es que hay paralelismos entre formas individuales y asociales de neurosis, y algunos productos de la cultura como tabúes, animismo y creencias totémicas, y que la teoría del psicoanálisis puede explicar estos fenómenos. Ambos fenómenos surgen del mundo de la fantasía, de los impulsos o sentimientos ambivalentes; es decir, de los procesos inconscientes primarios" (1995: 194).

podemos pesquisar uno de esos progresos anímicos. Está en nuestra línea de la evolución interiorizar poco a poco la *compulsión externa*, así: una instancia anímica particular, el *superyó* del ser humano, la acoge entre sus mandamientos. Todo niño nos exhibe el proceso de una trasmutación de esa índole, y sólo a través de ella deviene moral y social" ([1927] 1994: 11, énfasis mío).

Sorprende de la cita anterior que en ella, antes que una diferencia con Lévi—Strauss, encontremos otra coincidencia: la necesidad de explicar el tejido emocional como algo que es objeto de regulación social, externa al sujeto; como algo mediado por coacciones sociales y normas externas —para Lévi—Strauss— o por la compulsión externa superyóica —para Freud. (Por cierto no es fortuito que Elias proponga para la misma función conceptos como el de coacciones recíprocas). Sobre el importante asunto de lo normativo en lo afectivo quiero reiterar que toda la antropología que he revisado dejó constancia de la fuerza de este eje. Es pertinente concluir que lo normativo es mucho más que un eje de análisis del funcionamiento emocional; desempeña el papel estructural que cumple la regla en la obra levistraussiana. La norma, para cumplirse en la dimensión afectiva, tiene que devenir en algo deseable no sólo por la sociedad sino por los propios sujetos que la cumplen.

Sin embargo Lévi—Strauss puso poca atención a los sujetos, y casi nada a lo que ellos sentían, porque lo emotivo era el lado más oscuro del ser humano. Señala en *El totemismo en la actualidad* ([1962] 1971) que como la afectividad:

es el lado más oscuro del hombre, existe constantemente la tentación de recurrir a ella, olvidando que lo que es rebelde a la explicación no es adecuado, por ese mismo hecho, para servir de explicación. Un dato no es inicial porque sea incomprensible: este carácter indica solamente que *la explicación, si es que existe debe buscarse en otro plano*. De lo contrario nos contentaremos con ponerle al problema otra etiqueta, creyendo haberla resuelto ([1962] 1971 : 104, énfasis mío).

Efectivamente, no sólo para Lévi—Strauss, sino para todos los antropólogos que hemos revisado, el funcionamiento emocional ha sido el lado más oscuro. Sin embargo, si queremos buscar la explicación de la afectividad en otro plano, debemos momentáneamente alejar la mirada de lo funcional y reconocer ese otro plano en el dominio luminoso de lo estructural. Tal obscuridad es la carencia que ya hemos identificado en este trabajo y para la que hemos propuesto la «**pieza clave**» (cfr. *supra*: 197).

Casi una década después, ante reclamos que recibe por no abordar lo emocional, Lévi—Strauss define su postura frente a estos tópicos de una manera más compleja en *El hombre desnudo. Mitológicas IV* ([1971] 1983): "No desconozco la importancia de la vida afectiva [...] es verdad que me dedico a discernir, tras las manifestaciones de la vida afectiva, el efecto indirecto de alteraciones ocurridas en el curso normal de las operaciones del intelecto, y no a reconocer en las operaciones del intelecto, fenómenos segundos con respecto a la afectividad" ([1971] 1983: 602). Recordamos que aquí mismo señaló su posición sobre el lugar de los afectos como *no anterior a toda captación del mundo por el pensamiento sino posterior y subordinado a esa captación* (ibid: 615). En síntesis: lo emocional para Lévi—Strauss es secundario, posterior y subordinado al intelecto o al pensamiento.

Sin embargo a ésta, que parece una decepcionante explicación del desinterés por lo emocional, le antecede una larga argumentación de la que nosotros proponemos recuperar lo que serían algunos elementos estructuralistas y simbólicos de una teoría incipiente sobre la dimensión afectiva:

El espíritu humano se mantiene en tensión siempre virtual, dispone a cada instante de una reserva de actividad simbólica para responder a toda suerte de sollicitaciones de orden especulativo o práctico. En el caso del incidente cómico como en el del chiste o el de la adivinanza graciosa —que, merced a un cotejo insospechado del oyente, permite también conectar directamente dos campos semánticos que parecían muy apartados— esta *energía* auxiliar (que una historia chusca bien llevada se dedica primero a condensar) se encuentra privada de punto de aplicación: súbitamente liberada y no pudiendo disiparse en el esfuerzo intelectual, se desvía hacia el cuerpo que, con la risa dispone de un mecanismo hecho y derecho para que se gaste en contracciones musculares. La risa y sus sacudidas desempeñan dicho papel, y el estado de beatitud que las acompaña corresponde a una gratificación de la *función simbólica*, satisfecha a costo mucho menor que el que se disponía a pagar.

Así comprendida, *la risa se opone a la angustia*, sentimiento que experimentamos cuando la función simbólica, lejos de ser gratificada por la solución imprevista de un problema sobre el cual estaba dispuesta a afanarse, se siente en cierto sentido acogotada por una necesidad, que las circunstancias vuelven vital, de realizar muy rápidamente, entre campos operatorios o semánticos, una síntesis cuyos medios se le escapan. Y puede ser lo mismo para enfrentarse a la amenaza inminente de una

agresión que para restablecer el equilibrio de un sistema de vida que la desaparición de un ser querido, que allí ocupaba un puesto irremplazable, echó por tierra. En lugar de que sea evitado un trayecto teóricamente laborioso por el atajo de lo cómico, es entonces la impotencia de imaginar un atajo lo que engendra esa especie de parálisis dolorosa [...] Pues bien, en cuanto se sitúan la risa y la angustia en una relación conveniente, se percibe que la emoción musical resulta de una tercera eventualidad que toma algo de la una y de otra. Y el hecho es que se llora como en el dolor moral, pero que, como pasa también con la risa, *las lágrimas derramadas van acompañadas de un sentimiento de gozo* ([1971] 1983: 594—5)

A manera de prolegómeno para atender una de sus pasiones (la música) Lévi—Strauss debe empezar por construir un sistema en el que:

- a) las emociones, consideradas singularmente, pueden ser explicadas como flujos energéticos que cumplen una función simbólica
- b) pueden constituirse como oposiciones binarias (risa / angustia), y
- c) esta oposición original genera un triángulo estructural cuyos vértices son: la risa, la angustia y el llanto gozoso. Entre estos términos podemos presenciar cómo surge de una estructura binaria una ternaria, o tal vez asistimos al inicio de una serie de transformaciones.

Pero un incipiente análisis estructuralista de procesos emocionales no basta para entender la complejidad de la dimensión afectiva.

Es indispensable reconocer que la dimensión afectiva posee dos dominios: uno estructural y otro funcional en cuya intersección se constituye un campo social análogo al parentesco. Podemos sostener que el parentesco y la dimensión afectiva son estructuras universales, siguiendo la definición de Lévi—Strauss de estructura como sistema de signos regulado por una cohesión interna, podemos apreciar que estos campos semánticos son sistemas de signos que a lo largo de la historia han sufrido procesos de transformaciones y permutaciones, como hemos podido apreciar en las páginas anteriores al enfrentarnos a los problemas de definir los términos afecto, sentimiento, emoción y pasión. Así la dimensión afectiva posee una estructura que atraviesa, que está inmersa en la cultura. Estructura

elemental en la que se intercambian símbolos ⁷⁵.

Los estudios sobre el parentesco muestran cómo la sociedad se organiza a partir de un sistema de reglas lógicas de intercambio. ¿Cuál sería la consecuencia de aplicar este mismo argumento a la dimensión afectiva? Lévi—Strauss afirma que todos los sistemas de matrimonio pueden reducirse a un modelo básico axiomatizable, este modelo consiste en un principio de intercambio de ciertas operaciones a partir del cual, especificada la regla de residencia y de filiación, se pueden inferir unívocamente los ciclos matrimoniales observados en estos sistemas (1992: 14).

Este conjunto de propiedades del parentesco nos permiten establecer las siguientes similitudes con la dimensión afectiva:

- a) No existe ningún registro etnográfico de sociedades humanas sin parentesco o sin emociones.
- b) Tanto el parentesco como lo emocional implican regulaciones sociales; es decir la presencia de lo normativo;
- c) En ambos casos lo universal es la regulación, lo particular son los diversos conjuntos de reglas culturales;
- d) Ambos implican intercambios simbólicos;
- e) Ambos están cercanos al dominio de la naturaleza por lo que algunos los confunden con lo biológico o fisiológico;
- f) Ambos son bisagra de la cultura y la naturaleza;
- g) Ambos poseen estructuras ternarias en su núcleo: el parentesco, un átomo, la dimensión afectiva, un triángulo; ⁷⁶
- h) Ambos requieren en sus estructuras ternarias de la prohibición del incesto como premisa estructural.

⁷⁵ Para Le Breton "los sentimientos y las emociones no son estados absolutos, sustancias susceptibles de transponerse de un individuo y un grupo a otro; —no son o no solamente— procesos fisiológicos cuyo secreto, se supone, posee el cuerpo. Son relaciones" están ritualmente organizadas (Le Breton 1999: 9).

⁷⁶ Debo señalar que André Green fue el primero en identificar ciertas analogía entre el parentesco y la constitución subjetiva en su trabajo *El átomo de parentesco y relaciones edípicas* (1977). Esta aportación se dio en el contexto del seminario La identidad (1974—5) dirigido por Lévi—Strauss. En estos años el fundador del estructuralismo reconoce las aportaciones del psicoanálisis a la etnología.

Pero detengámonos un poco en el último inciso. Quizás podríamos utilizar el mismo argumento que Lévi—Strauss utiliza para explicar las dificultades de abordar la prohibición del incesto para el problema de las emociones, pasiones, afectos y sentimientos. Él afirma que las interpretaciones de la prohibición del incesto de sociólogos importantes comparten un vicio al intentar fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica. Sobre ello el autor señala que:

El problema de la prohibición del incesto no consiste tanto en buscar qué consideraciones históricas, diferentes según los grupos, explican las modalidades de la institución en tal o cual sociedad particular. El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos (1991 [1949]: 57).

El análisis estructuralista, que tiene como base estructuras comunes y universales en los individuos, reveladas mediante el análisis de sistemas de signos, me permite concluir que los afectos bien pueden incluirse dentro del campo de estudio del estructuralismo, ya que la dimensión afectiva puede ser expresada y simbolizada al menos por medio de las lenguas naturales, las obras musicales y los mitos. Propongo que existen estructuras elementales de la dimensión afectiva, es decir, estructuras sin contenido como veremos más adelante (cfr. *infra*: 228). Tanto la dimensión afectiva, como la prohibición del incesto, existen en todas las sociedades y épocas. Sabemos que para Lévi—Strauss en la prohibición del incesto se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura, él señala que:

En ese sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura y, por lo tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter normal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella (1991: 59).

Sostiene que la prohibición del incesto no corresponde ni a la existencia biológica ni a la existencia social del hombre sino que constituye el vínculo de unión entre una y otra.

Sin embargo esta unión no es estática ni arbitraria, y en el momento en que se establece modifica por completo la situación total. En efecto, es menos una unión que una transformación o un pasaje; con ella, la cultura deja de existir, en el hombre como reino soberano. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone —integrándolas a las estructuras más simples de la vida psíquica,

así como estas últimas se superponen, —integrándolas— a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden (1991: 59).

Este conjunto de características nos permiten colocar a la dimensión afectiva en el mismo lugar que la prohibición del incesto, es decir en aquel de transición de la naturaleza a la cultura, el mismo en que la propuesta levistraussiana ubica el origen del lenguaje en el ser humano y de la cultura. Propongo que todas las formas comunicativas, los mensajes que éstas transmiten y los que son recibidos se expresan también con una dimensión afectiva. En suma, la aprehensión sensorial del mundo que hacen los individuos está teñida de ella.

A esta altura del trabajo hemos visto algunas propiedades importantes de la dimensión afectiva. Ahora es necesario verlas en su conjunto y recapitular lo que he sostenido hasta aquí, en las tres partes anteriores, sobre la dimensión afectiva. En efecto, hemos visto cómo el universo de la afectividad desborda los intentos de su análisis. Esto sucede fundamentalmente porque prácticamente todos los análisis se concentran en el nivel fenoménico donde describen las experiencias. Hemos propuesto que tal dificultad se explica porque existe una carencia analítica del dominio estructural. Para entender lo afectivo más allá de lo fenoménico o de la experiencia de cada sujeto, debemos reconocer que existe una estructura que sostiene, que fundamenta al nivel de la experiencia. La dimensión afectiva posee dominios que organizan el campo: el dominio de lo funcional y el de lo estructural. El primero ha sido ya identificado por la antropología de las emociones y por muchos de los que han reflexionado sobre el tema. El segundo también ha sido pensado, (aunque muchas veces sustantivándolo) desde la antigüedad clásica por filósofos (como Platón) y posteriormente por importantes pensadores del mundo social (como Descartes) y por clásicos contemporáneos (Elias y el propio Lévi—Strauss, en quienes por cierto, se puede ubicar el problema de lo trascendental en sus planteamientos). Un dominio implica siempre al otro, no puede haber dominio estructural sin funciones afectivas (pasiones, sentimientos y afectos, emociones, etc.) ni lo inverso. Esta tesis sostiene que para poder avanzar en el conocimiento de este campo de la antropología es indispensable hacer explícito el dominio estructural y establecer sus ligaduras con el funcional. Propongo que el primer objeto que debe atender la antropología de la dimensión afectiva es precisamente el dominio estructural para que, en un segundo

momento, podamos identificar, abordar, interpretar y explicar los universos emocionales, los procesos, las experiencias individuales y sociales.

Este campo antropológico requiere de lo que Lutz denominó antropología de las emociones y de lo que he presentado arriba como miradas etnográficas y etnológicas (cfr. *supra* cap. 5 y 6). Por ello es necesario detenernos en explorar un poco más las propiedades de lo que proponemos como dimensión afectiva. Como otros componentes culturales (Leach: 1976) una de sus propiedades fundamentales es la de la comunicación: el dominio estructural es homólogo a la lengua y el dominio funcional al habla, al discurso.⁷⁷ Por lo tanto forman parte del tejido simbólico, de la trama de significados (Geertz 1973) con los que se construye el sentido de la realidad individual y social. Los intercambios para ser significativos requieren de la emoción (Godelier 1998: 295).

Veamos las propiedades más importantes de ambos dominios:

El dominio estructural

- a) Se instaure, como Lévi—Strauss propuso para el parentesco, en el lugar y en el proceso de tránsito entre la naturaleza y cultura. Con ello este dominio adquiere como propiedad la de ser universal e implícito en las culturas.
- b) En este dominio se establece la norma, la regla que regulará el campo emocional de las prácticas sociales e individuales (cfr. *supra* cap. 3.1).
- c) Implica comunicación e intercambio simbólico. Símbolos y signos que se manifiestan en múltiples campos semánticos dependiendo de la cultura y la sociedad (cfr. *supra* cap 2).
- d) Inferimos su existencia de la etnografía que registra aspectos en el nivel fenoménico (implícito en el dominio funcional). Y, si como proponemos, tiene capacidad explicativa universal, de él se podrían deducir algunas de las posibilidades empíricas.(cfr. *supra* caps. 4—6).
- e) Este dominio es más difícil de identificar porque está implícito en las prácticas, actos,

⁷⁷ Pero a diferencia de F. Saussure (1922) y C. Lévi—Strauss, creemos que un objeto antropológico fundamental es este segundo dominio

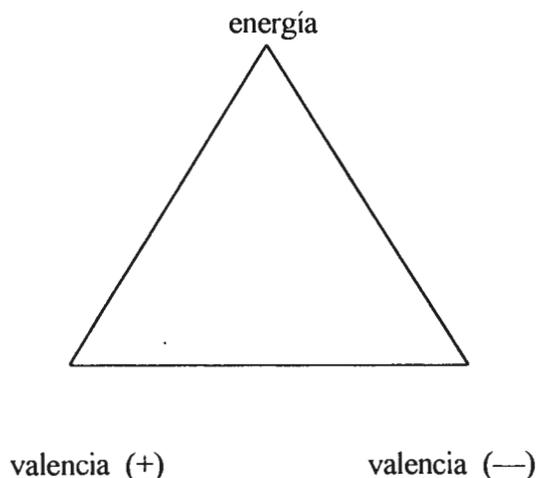
conductas y discursos emocionales (cfr. *supra* cap. 2 a 8).

- f) Este dominio compete fundamentalmente al ámbito social pero también permite descifrar el sentido de muchas prácticas individuales (cfr. *supra* caps. 2 y 9).
- g) Inspirados en Lévi—Strauss proponemos que en la dimensión afectiva existe un triángulo, que cumple funciones similares a las de átomo del parentesco (cfr. *supra*: 226).
- h) Este triángulo está compuesto de tres elementos: valencia positiva, valencia negativa y energía (cfr. *supra* cap. 9.3) .
- i) Estos pueden permutarse por elementos que conserven las mismas relaciones estructurales tal como placer, dolor y armonía (Platón); placer, displacer y deseo (cfr. *supra* caps. 9 y 10 e *infra* anexo).

Veamos gráfica y simplificada como se establecen estas relaciones:

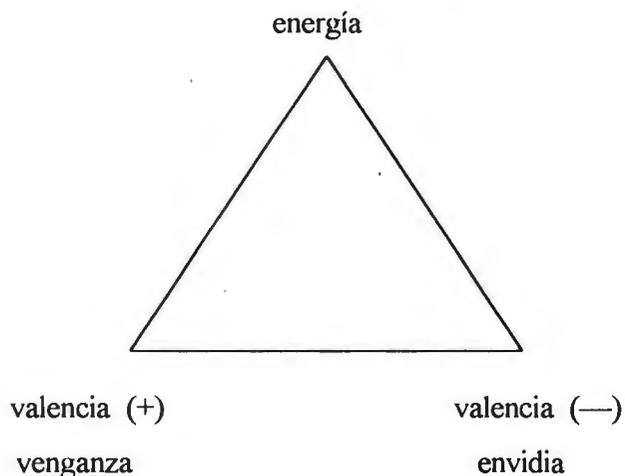
Esquema 5

DOMINIO ESTRUCTURAL



El esquema 5 intenta representar los elementos descritos en h). Los siguientes esquemas nos permiten, siguiendo las condiciones de i), presentar posibles permutaciones en diversas culturas:

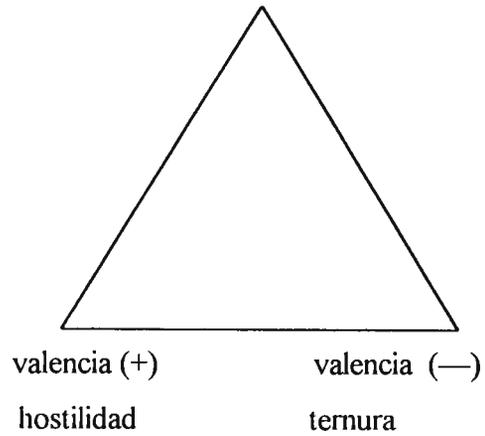
Esquema 6
ZANDELAND
(Evans—Pritchard, 1937)



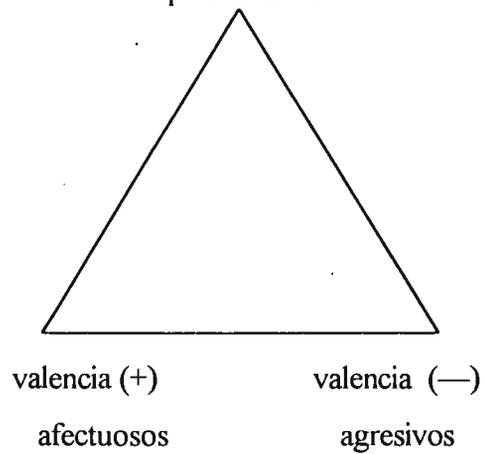
Hemos argumentado antes (*supra* cap. 9) cómo lo normativo deviene en deseable. Entre los azande (Evans—Pritchard 1937) la venganza tiene una valencia positiva, mientras que en Occidente el sentido común la pensaría negativa. La diferencia se funda en la interiorización de normas distintas. La normatividad social zande establece como reprobable la envidia y como deseable la venganza.

Cabe señalar que los ejemplos podrían multiplicarse, las etnografías revisadas nos permiten inferir las características estructurales de lo emocional (cfr. *supra* caps. 4 y 6):

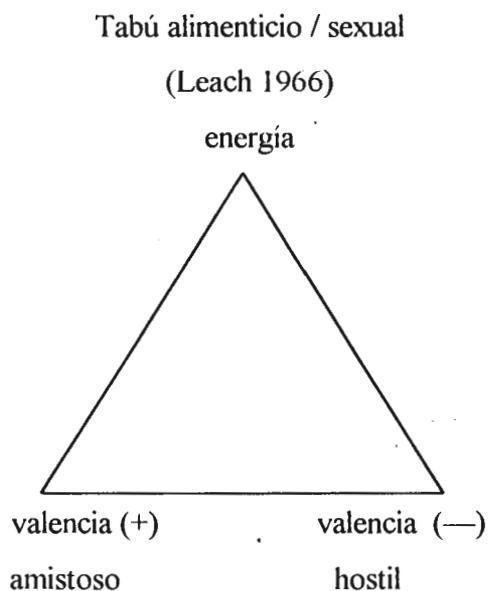
Esquema 7
Mundugumur
(Mead 1933)
personalidad



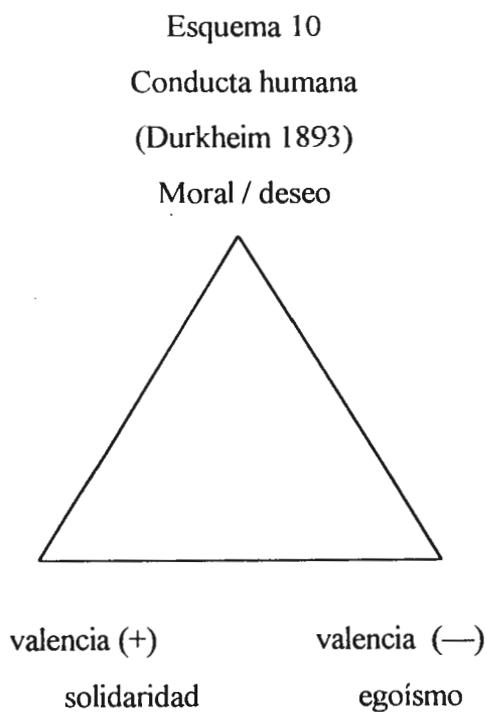
Esquema 8
Arapesh
(Mead 1933)
personalidad



Esquema 9



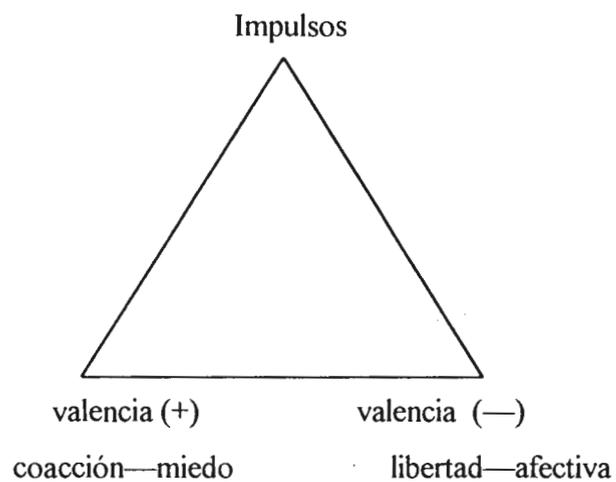
En occidente estamos frente a una gama de universos emocionales que diversos autores (cfr. *supra* caps. 3, 5, 9 y 10) han registrado en el dominio fenoménico, tales propiedades nos permiten interpretar su dominio estructural como veremos a continuación:



Esquema 11

Civilización

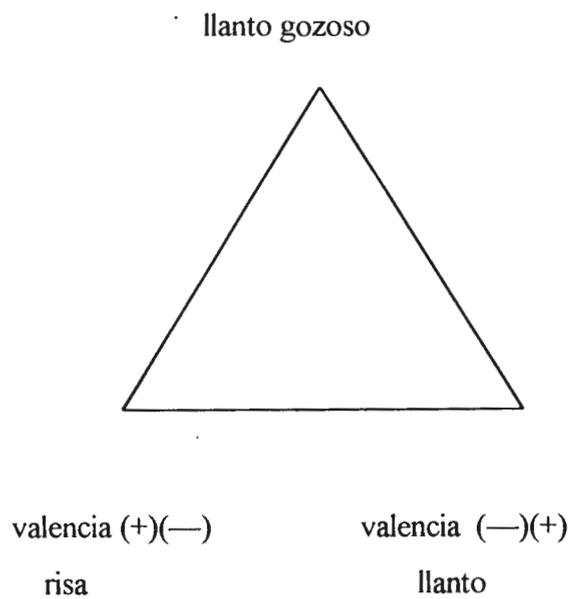
(Elias 1977)



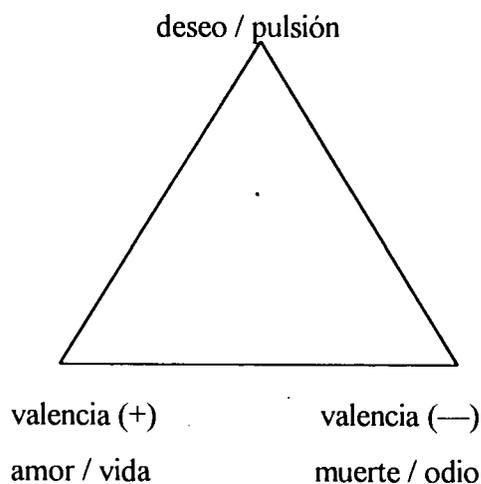
Esquema 12

Función simbólica

(Lévi—Strauss 1971)



Esquema 13
 Función psíquica
 (Freud 1930)



Considero que la sólida conclusión de Lévi—Strauss acerca de que la mente es la que imprime la codificación a los datos provenientes de la naturaleza a través de la sensibilidad, y su propuesta sobre la condición universal de las estructuras mentales en las culturas, me permiten pensar que lo más importante de lo emocional no está antes, ni después de toda captación del mundo por el pensamiento, sino que su lugar está en el tránsito de la naturaleza a la cultura. Ahí junto con la prohibición del incesto la dimensión afectiva juega un papel importante en la cultura y en los universos simbólicos de los seres humanos. A partir de lo anterior propongo que la dimensión afectiva debe ser vista como una estructura mayor de la que los universos simbólicos compuestos por procesos emocionales son una parte. Podemos ubicar dos consecuencias: 1) La dimensión afectiva está implícita en la capacidad de simbolización y por tanto es condición sin la cual no podría existir la cultura; y 2) la dimensión afectiva surge del tránsito de la naturaleza a la cultura —en ese lugar donde se ponen en acto las reglas que prescriben, proscriben, modulan y controlan a los hombres— y está presente en el proceso de constitución de la sociedad y de los sujetos. El dominio estructural de la dimensión afectiva parece no experimentar cambios, por el contrario el dominio funcional —los universos simbólicos y las culturas—

es por definición variable. Una consecuencia de haber visto las propiedades del dominio estructural es que nos permite ver las que competen al dominio funcional:

El dominio funcional

- a) Es fundamentalmente fenoménico y procesual, no es universal sino particular a cada cultura. Está en los aspectos expresivo, descriptivo y transmisivo (cfr. *supra* 2). Incluye los actos, prácticas explícitas y discursos afectivos —tanto individuales como sociales. El sentido común lo denomina forma de ser (cfr. *supra* cap. 3), estados de ánimo, afectos, emociones, sentimientos, pasiones, etc. (como se ha visto a lo largo del trabajo).
- b) Implica el cumplimiento de la regulación general mediante conjuntos de reglas particulares a cada contexto cultural (cfr. *supra* caps. 3—6) y, lo más importante, lo normativo deviene en deseable.
- c) Sus propiedades fundamentales consisten en la comunicación y el intercambio mediante acciones expresivas, señales y símbolos e incluso indicadores e iconos (cfr. Leach 1976 y *supra* cap. 2).
- d) Tales acciones expresivas y elementos simbólicos implican procesos comunicativos que se despliegan en metáforas, metonimias, sentido común y juegos de lenguaje (cfr. *supra* cap. 2).
- e) Es más fácil de identificar o de percibir porque está en lo visible, en lo epifenoménico, es conducta y comportamiento manifiestos. Por ello suele ser confundido con lo biológico, corporal o fisiológico (cfr. *supra* cap. 7—8) y permite una etología emocional (cf. Durham 2003).
- f) Este dominio compete fundamentalmente al ámbito individual, a lo particular, a lo biográfico, a la socialización primaria; sin embargo permite vislumbrar las prácticas sociales (cfr. *supra* cap. 9).
- h) Se encuentra en el lo que Elias denomina proceso civilizatorio. Es el espacio de la memoria social que permite registrar los pequeños cambios a lo largo de la historia occidental (cfr. *supra* cap. 4). Este ritmo lento hace que aparezca como invariante en Occidente y que hoy, al leer a los clásicos podamos entender y compartir los universos emocionales de que nos hablan. Sin embargo en nuestra propia cultura han existido estados anímicos para los que requerimos una explicación, por ejemplo el *ennui* (cfr. *supra* cap. 3) o la melancolía (cfr. Bartra 2001) y ello nos demuestra la variabilidad y el sentido particular de lo fenoménico en Occidente.

El funcionamiento de la dimensión afectiva en Occidente puede analizarse en los niveles que hemos planteado (intra, inter y trans—subjetivo). La dimensión afectiva está constituida por repeticiones de vivencias significativas que son descritas, interpretadas, expresadas, compartidas, nombradas, comunicadas e intercambiadas con los otros sujetos. Las vivencias se tornan significativas y culturales. Las vivencias significativas se expresan y comunican en diversos campos semánticos. Campos semánticos donde se busca, analiza y define el sentido del lenguaje y de las acciones dependiendo de su contexto. Así la dimensión afectiva incluye una multitud de campos semánticos y estados que están en algún punto de la valencia ⁷⁸. Dichos campos semánticos son elaborados, pero sobre todo clasificados por las sociedades y las diversas culturas que ellas conforman. Es ese proceso de clasificación el que es diferente en las culturas. Es en este dominio funcional donde las clasificaciones son elaboradas por medio de valores socialmente construidos.

La interacción entre el psiquismo, el sujeto y la sociedad se da gracias a la dimensión afectiva. Los procesos psíquicos nos han permitido ver que el comportamiento de los sujetos y de las sociedades no es sólo el resultado de los procesos concientes. La dimensión afectiva permite la construcción de sujetos, de familias, de colectividades y de la sociedad.

Sin duda la antropología de la dimensión afectiva está en deuda no sólo con la antropología de las emociones (Lutz y White) sino con la etnografía y etnología clásica. Compartimos la idea de que *nunca será inútil volver la mirada a los clásicos* (Díaz 1998: 20). Considero que este trabajo tan sólo ha iniciado el rescate de valiosas miradas sobre lo emocional. Gracias a estos materiales pudimos identificar que la antropología de la dimensión afectiva debería abocarse, en un primer momento, a dar cuenta del dominio estructural para iniciar un nuevo tipo de etnografía que, con herramental adecuado, incursionara en los universos emocionales. Explicar tales universos no es tarea del sentido común, ya Lévi—Strauss (1971) había advertido que la formación que reciben los antropólogos no los habilitaba para dar cuenta de lo emocional. Consideramos, parafraseando a George Devereux, que nadie tiene

⁷⁸ André Green dice que desde el punto de vista psicoanalítico el problema del afecto tiene una relación dialéctica entre la teoría y la clínica. Teoría y clínica obligan a incluir en el afecto una multitud de estados que están en la gama del placer—displacer. Éstos constituyen de cierta manera las matrices psíquicas (Green 1975: 16—17).

derecho a conocer las emociones ajenas si desconoce las propias. Explorar la dimensión afectiva nos permite plantear que la antropología debe reconocer las deudas que tiene con la teoría psicoanalítica para poder retomar el valioso diálogo que hace más de cien años inició y afortunadamente no ha concluido.

En los inicios, cuando formulé el proyecto de esta investigación, decidí nombrarla *La dimensión afectiva en la estructuración de los universos simbólicos*. Hoy, después de ver de que está hecha la dimensión afectiva, creo que ya estoy en condiciones de comenzar aquel trabajo.

ANEXO

El aparato psíquico: La constitución de lo afectivo.

El presente anexo tiene por objetivo mostrar el importante papel que desempeña la dimensión afectiva en la constitución del aparato psíquico, en la constitución del sujeto y en la constitución de lo social. En primer lugar considero que es importante conocer el proceso de formación del psiquismo porque ello nos permite entender la forma en la que se estructura la dimensión afectiva en los sujetos y en las sociedades. Como hemos podido apreciar, en los diez capítulos anteriores del trabajo, lo psíquico ha sido una pieza ausente. Me gustaría formular el siguiente cuestionamiento: ¿cuales son las cualidades de la dimensión afectiva en los procesos de constitución de lo psíquico y del sujeto social? ¿Es posible entender la dimensión afectiva omitiendo al aparato psíquico?

En este anexo deseo exponer que los intercambios que se establecen entre los sujetos son posibles, también, por la dimensión afectiva. En este momento debemos expresar que estamos plenamente conscientes de que en el nivel de la realidad la constitución del psiquismo y del sujeto se producen en un mismo proceso, proceso que dura varios años y que por lo tanto la constitución psíquica y subjetiva resultan inseparables. Sin embargo, para nuestros fines analíticos y metodológicos consideramos que resultan de utilidad para la investigación separarlos, describirlos así nos posibilita proponer que el funcionamiento del psiquismo en el interior del sujeto nos remite a un nivel que podemos denominar intra—subjetivo y que nos puede ayudar a entender una parte de lo que hemos llamado constitución—transmisión de la dimensión afectiva. Sin embargo la constitución del psiquismo y del sujeto requieren siempre de un otro que está en el exterior, esta relación se ha colocado en lo que se ha denominado nivel inter—subjetivo, que se ubica entre el sujeto y el otro, pero este nivel está íntimamente relacionado con otro nivel que es denominado trans—subjetivo que tiene que ver con la relación del sujeto con la sociedad, con los otros.

A continuación expondré la constitución de lo afectivo en el aparato psíquico que hemos propuesto ubicar dentro del nivel intra—subjetivo que como hemos visto tiene que ver con lo psíquico del sujeto que Freud se afana por explicar a lo largo de su obra. Para el autor (cfr. *supra* 9) existen dos principios que rigen el funcionamiento mental y éstos son el placer y el displacer.

Nasio señala que el psiquismo está siempre bajo tensión, el principio de disminución de tensión en psicoanálisis lleva el nombre de principio de displacer—placer. Para el autor displacer significa mantenimiento o aumento de la tensión y placer significa supresión de la tensión. Nasio nos marca: "*Señalemos, que el estado de tensión displacentero y penoso es la vida misma, la llama vital de nuestra actividad mental; displacer y tensión son para siempre sinónimos de vida.*" Así el placer absoluto nunca se logra porque nunca se logra la descarga (Nasio 2004: 27).

Un ejemplo típico, al menos en gran parte de nuestra cultura, es el de un bebé que tiene hambre, siente displacer, llora, entonces es alimentado, de esa forma experimenta placer, en el evento en primer lugar hay una cantidad de excitación que fluye hacia su descarga de modo directo y rápido. Sin embargo el acto de alimentar a un bebé no es un acto desprovisto de la dimensión afectiva, puede ser, por parte de quien lo alimenta, un acto cargado de sentimientos de ternura o de enojo, incluso de indiferencia; todos colaboran, con resultados diversos en la futura forma de ser del sujeto.

Pero intentemos ver a la dimensión afectiva más adelante en el conjunto del funcionamiento del psiquismo. Por ahora partamos de la premisa de que el aparato psíquico transmite y transforma energía a partir de los dos principios básicos del placer y el displacer, y que está constituido por sistemas e instancias ⁷⁹. Los sistemas son los que Freud denomina conciente, preconciente e inconsciente. Las instancias son el ello, el yo y el superyó. La descripción y funcionamiento de estas instancias y sistemas respectivamente nos permiten asomarnos a los procesos de las transformaciones, del control, de la derivación o ligazón de la energía que pasa por el aparato psíquico. A este proceso Freud lo llama

⁷⁹ Es necesario señalar que para fines de este trabajo tomaremos las concepciones de Freud tanto de la primera como de la segunda tópica porque en la producción de conocimiento de nuestro autor se integran e interjuegan tanto las instancias como los sistemas.

elaboración psíquica.

Comencemos por describir las tres instancias del psiquismo, el ello, el yo y el superyó. En estas instancias la energía no ligada del placer o displacer encuentra un curso o salida por medio de las pulsiones de eros y la de destrucción (de vida y muerte, o de amor y odio) que guían al organismo hacia un fin⁸⁰. Estas pulsiones se manifiestan mediante el deseo, que es una experiencia de satisfacción, y la represión que es el resultado de un conflicto psíquico o la defensa⁸¹. En el siguiente esquema se presenta en una línea de eventos consecutivos los componentes que tienen que ver con lo que Freud llama afecto. El afecto es la traducción de la energía pulsional, la pulsión se manifiesta en dos registros, el del afecto y el de la representación, y esta separación de los dos aspectos se halla en el principio de la represión. Para Freud la represión surge porque la representación es reprimida y el afecto es suprimido (Laplanche y Pontalis 1993: 11). Freud señala que las sensaciones directas del placer y displacer prestan al afecto su tono dominante (1994 [1916—1917]: 360).

Esquema 14

El afecto



⁸⁰ Laplanche y Pontalis afirman que la pulsión es un proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin. Freud señala que la doctrina de las pulsiones debe buscar su apuntalamiento en la biología, específicamente en la correspondencia de los procesos orgánicos contrapuestos de anabolismo y catabolismo.

⁸¹ El deseo para Freud se realiza cuando se restablecen los signos ligados a las primeras experiencias de satisfacción (Laplanche y Pontalis: 96). La represión se da cuando el sujeto intenta rechazar representaciones, pensamientos, imágenes o recuerdos ligados a una pulsión (Laplanche y Pontalis: 375)

Freud señala que el ello, expresa el propósito vital del individuo, por medio de las pulsiones o cargas energéticas de eros y pulsión de destrucción que encuentran una primera expresión psíquica al mostrar los requerimientos del cuerpo, un ejemplo es el hambre⁸². Los requerimientos del ello se traen con el nacimiento (1993 [1940]: 143 y 146)⁸³. La siguiente instancia es el yo que es la encargada de mediar entre el ello y el mundo exterior real y objetivo. El yo se encarga de proteger y recibir los estímulos del exterior. El yo como encargado de la autoconservación aspira al placer y evita el displacer (ibid: 144). La tercera instancia es llamada el superyó que es una especie de influjo que los padres dejan en el yo, su principal función es limitar las satisfacciones (ibid.: 144 y 146).

El ejemplo del bebé que tiene hambre sirve para explicar el funcionamiento de las instancias, recordemos que en principio el ser vivo se manifiesta como tal por medio de la demanda de satisfacción de una necesidad que le provoca displacer y placer, en este caso al tener hambre y manifestarlo por medio del llanto se estaría cumpliendo la función del ello. El niño debe buscar evitar el displacer y procurar el placer, entonces logra que la madre le dé comer, el niño deja de llorar y puede alimentarse, no podría hacer ambas cosas a la vez, digamos que el yo como intermediario entre el ello y el mundo exterior tiene el propósito de que deje de llorar y pueda comer. El superyó que está representado por los padres tendría que poner un límite y racionar el alimento o las horas de suministro limitando así la satisfacción.

Freud señala al respecto:

Así las cosas una acción es correcta cuando cumple al mismo tiempo los requerimientos del ello, del superyó y de la realidad objetiva. Los detalles del vínculo entre el yo y el superyó se vuelven por completo ininteligibles reconduciéndolos a la

⁸² Freud señala que no se puede circunscribir a eros o a la pulsión de destrucción a alguna de las instancias que constituyen el psiquismo, (al yo, al ello o al superyó) ya que se encuentra en los tres. Freud supone que en el origen la energía disponible de eros a la que da el nombre de libido está presente en el yo y en el ello todavía indiferenciados y tiene la función de neutralizar las inclinaciones de destrucción que están presentes simultáneamente (1940:147) También señala que un carácter de importancia vital es la movilidad de la libido, es decir la facilidad de poner en diferentes objetos esta energía. La oposición de esta vitalidad sería la fijación de la libido en determinados objetos (1940:149)

⁸³ Freud señala que se pueden distinguir un número indeterminado de pulsiones pero que todas se pueden reducir en las dos pulsiones básicas Eros y pulsión de destrucción.

relación del niño con sus progenitores.[...] Se ve que ello y superyó, a pesar de su diversidad fundamental, muestran una coincidencia en cuanto representan los influjos del pasado: el ello los del pasado heredado; el superyó, en lo esencial los del pasado asumido por otros. En tanto, el yo está comandado principalmente por lo que uno mismo ha vivenciado, vale decir, lo accidental y actual (ibid.: 144—5)

Si intentásemos esquematizar lo que pasa en las instancias sugeriríamos la siguiente forma para señalar los espacios y tiempos en los que se van haciendo, modulando, introduciendo los elementos constitutivos de la dimensión afectiva.

Cuadro 9

Instancias

ello

yo

superyó

principio del placer	autoconservación	limita la satisfacción
placer——displacer	aparece principio de realidad y separa	placer——displacer
pulsiones de amor y odio	placer, displacer	nombra las pulsiones de amor y odio, aparece el lenguaje y el deseo
sin lenguaje	pulsión de pulsión amor de odio	
	conservación auto— destrucción	

Los procesos psíquicos poseen además tres sistemas que se denominan conscientes, preconscientes o inconscientes. Estos sistemas tienen contenidos que pueden o no interactuar entre los sistemas. Freud apunta que *la separación entre las tres clases de contenidos que llevan esas cualidades no es absoluta ni permanente* (ibid.: 158), lo que es preconsciente puede devenir consciente y lo inconsciente puede ser hecho consciente. Intentaremos entender en qué consisten.

La conciencia para Freud, desde su teoría metapsicológica, es la función del sistema percepción—conciencia. La conciencia brinda en lo esencial procesos de excitaciones que vienen del mundo exterior propiciando sensaciones de placer o displacer que sólo pueden originarse en el interior del aparato psíquico o anímico (1993d [1920]: 24)⁸⁴. Por ejemplo, un niño recibe el alimento del mundo exterior y aprende a reconocer olores y sabores, podemos pensar que en ese momento está presente la percepción y la conciencia. Es decir que la conciencia da prioridad a las percepciones que nuestros órganos sensoriales reciben del mundo exterior. Freud propone marcar la diferencia con respecto a los sistemas consciente y preconsciente que contienen huellas mnémicas, es decir, que guardan acontecimientos en la memoria, diciendo que la conciencia surge en reemplazo de las huellas mnémicas (ibid: 25)⁸⁵.

El preconsciente es el sistema del aparato psíquico que se encuentra entre el sistema inconsciente y el consciente, por ello se dice que es el sistema susceptible de ser consciente ya que aunque la censura le impide que los contenidos inconscientes pasen a la conciencia también controla el acceso a la conciencia, a diferencia del inconsciente que está separado de ella. Es decir, el preconsciente tiende a acceder a la conciencia mientras que el inconsciente es censurado. Un ejemplo podría ser el de un bebé al que le retiran el alimento y llora, la madre lo consuela cariñosamente, probablemente la experiencia del alimento se convierta en algo placentero. El bebé ha experimentado antes una vivencia semejante, al vivirla otra vez la huella mnémica sale del preconsciente y se transforma en algo consciente.

⁸⁴ Freud señala que lo que llama conciencia es lo mismo que la conciencia de la opinión popular y de la filosofía, un estado en extremo pasajero, los procesos vienen a la conciencia y si dejan de serlo pueden ser recordados. Todo lo otro psíquico es lo inconsciente. "Otros procesos psíquicos, otros contenidos, no tienen un acceso tan fácil al devenir consciente, sino que es preciso inferirlos [...] a expresión consciente", por ello se atribuye a los procesos psíquicos las tres cualidades, consciente, inconsciente y preconsciente (1940: 157—8)

⁸⁵ Freud señala que todos los procesos excitatorios de los sistemas, consciente, inconsciente y preconsciente dejan como secuela huellas permanentes que son la base de la memoria. Vale decir restos mnémicos que nada tienen que ver con el devenir consciente. A menudo estos restos fuertes y duraderos nunca llegaron a la conciencia (1920:25).

Por otra parte se ha afirmado que el inconsciente está formado por contenidos no presentes en el campo de la conciencia, está constituido por contenidos reprimidos, a los que ha sido rehusado el acceso al sistema consciente. Existen procesos anímicos o representaciones muy intensas que no devienen conscientes porque ciertas fuerzas lo impiden. La represión es la fuerza de desalojo de esas representaciones inconscientes. La represión es producida cuando una vivencia significativa causa displacer, la representación de esa vivencia es reprimida y el afecto es suprimido. En el ejemplo del bebé que tiene hambre se puede sugerir otro manejo de la madre. El bebé, en sus primeras experiencias con el alimento, llora cuando la madre le retira la leche y ella lo maltrata, posiblemente el bebé guarda esa imagen del momento que es la representación y suprime el afecto que le causó tan desafortunada experiencia. La representación está en el dominio del inconsciente⁸⁶.

Los contenidos del inconsciente están regidos por dos mecanismos, el de la condensación y el del desplazamiento. La condensación es uno de los modos esenciales de funcionamiento de los procesos inconscientes, una representación única representa por sí sola varias cadenas asociativas, en la intersección de ella se mezclan muchos personajes. El tema central de las formaciones del inconsciente es la realización del deseo⁸⁷. El bebé de nuestro ejemplo probablemente tienda a asociar con el alimento experiencias displacenteras sin estar consciente de los motivos, eso sería la condensación. El futuro sujeto podría desplazar la experiencia del alimento leche a los lácteos y vivir experiencias

⁸⁶ Me parece relevante señalar que Nasio al describir el inconsciente una de las definiciones que elabora es desde el punto de vista ético, y el dice que desde ahí se le llama deseo considerado desde el punto de vista del placer sexual. El deseo, señala Nasio:

es una pulsión de la que no tenemos conciencia, que tendría por meta ideal el placer absoluto en una relación incestuosa. El deseo es lo inconsciente en busca del incesto. Insisto en decir que este incesto constituye una meta ideal puramente mítica y carente de toda relación con las relaciones patológicas incestuosas y prohibidas por la ley que pueden darse en una familia. No, el incesto al que nos referimos es, por el contrario, la meta última y universal del deseo humano. Mucho antes del psicoanálisis se sabía que las sociedades humanas estaban organizadas en torno a la prohibición del incesto, pero con el psicoanálisis hemos comprendido que la prohibición del incesto es el reverso indisoluble del deseo inconsciente del incesto. Esto es lo que quisiera transmitirles: visto de el ángulo del inconsciente, el incesto es la cosa más deseada, el valor supremo de un Soberano Bien que orienta y decide la vida de cada uno de nosotros como sujetos deseantes (1994: 50).

⁸⁷ Freud afirma que las formaciones del inconsciente son los síntomas, los sueños, los actos fallidos y los recuerdos encubridores. Estos constituyen formaciones de compromiso. Estas formaciones del inconsciente tienen un contenido reprimido.

displacenteras cuando consuma queso sin entender los motivos.

Como ya vimos (*supra* 9) Nasio ha descrito la lógica del funcionamiento psíquico. Compartimos la certeza de que abordar y exponer el esquema del funcionamiento del aparato psíquico así como la visión descriptiva, sistemática, dinámica, económica y ética del inconsciente son insuficientes si no se inscriben en el tiempo y si no se incluye en el universo del otro. *Nuestro psiquismo prolonga necesariamente el psiquismo de ese otro con el que estamos relacionados. De ahí que nos excite el impacto del deseo de ese otro que nos tiene por objeto de su deseo* (1994: 52).

En el siguiente cuadro podemos resumir en qué consisten las funciones básicas de las instancias y de los sistemas. Debemos señalar que no corresponden uno a uno.

Cuadro 10

Instancias y sistemas

INSTANCIAS	SISTEMAS
<p>ello</p> <p>Rige el principio del placer. Aparición de: placer, displacer, pulsiones de destrucción y de vida. ausencia de lenguaje, gobiernan las pasiones.</p>	<p>Inconsciente:</p> <p>Formado por contenidos no presentes en el campo de la conciencia, está constituido por contenidos reprimidos, a los que ha sido rehusado el acceso al sistema consciente por la acción de la represión.</p>
<p>yo</p> <p>Rige el principio de realidad. Reina la autoconservación, hay una distinción del placer y el displacer así como de las pulsiones de vida y destrucción, se procura el placer, es dominado por la motilidad y la razón. Tiene el lenguaje, nombra las pulsiones. Relación intensa con la madre.</p>	<p>consciente:</p> <p>percepción de procesos de excitaciones que vienen del mundo exterior y que provocan sensaciones de placer displacer que sólo pueden originarse en el interior del aparato psíquico o anímico</p>
<p>superyó</p> <p>limita las satisfacciones, separación de la madre, entra la sociedad, y con ella la moral y los valores culturales.</p>	<p>preconsciente:</p> <p>Se encuentra entre el sistema inconsciente y el consciente. La censura le impide que los contenidos inconscientes pasen a la conciencia. Controla el acceso a la conciencia, a diferencia del inconsciente que está separado de ella.</p>

Freud intenta establecer una relación entre sistemas e instancias y propone las siguientes correspondencias: el devenir consciente se anuda a las percepciones que nuestros órganos sensoriales

obtienen del mundo exterior, el consciente si pudiera ubicarse estaría en una especie de periferia del yo (1993f [1940]: 159). Freud afirma que el yo puede ser definido como una organización coherente de los procesos anímicos, en una persona la conciencia depende de este yo, gobierna los accesos a la motilidad a la descarga del mundo exterior (1993 [1923]: 19). El interior del yo abarca parte de los procesos cognitivos en los que se encuentra la cualidad de lo preconscious. Lo inconsciente es la cualidad que gobierna de manera exclusiva en el interior del ello (1993: 160)⁸⁸.

A partir de lo anterior, nos gustaría señalar que el funcionamiento del psiquismo en el sujeto nos lleva al nivel intra—subjetivo, que nos permite ver aspectos de la constitución—transmisión de las emociones. Como hemos advertido la constitución del psiquismo y del sujeto están en íntima relación, para constituir un psiquismo y un sujeto se requiere de otro que se encarga de establecer las relaciones con la sociedad, relación que nosotros colocamos en el nivel inter—subjetivo, que se ubica entre el sujeto y un otro. Al mismo tiempo el nivel inter—subjetivo debe establecer una interacción con el nivel trans—subjetivo, que trata sobre los lazos del sujeto con la cultura. Nasio señala que "las realizaciones culturales y artísticas, las relaciones de cariño entre padres e hijos, los sentimientos de amistad y los vínculos sentimentales en la pareja son todos ellos expresiones sociales de las pulsiones desviadas de su meta virtual" (2004:69). El fantasma desvía el trayecto de la pulsión cambiado el objeto real por uno fantasmático. Todas las relaciones afectivas se ajustan al molde del fantasma que moviliza la actividad de las pulsiones y proporciona placer (2004:70—71). Finalmente existe un gesto llamado narcicismo que resulta esencial porque permite transformar al amado real en objeto fantasmático: "El narcicismo es el estado singular del yo cuando —para incorporar al otro real y transformarlo en fantasma— toma el lugar de objeto sexual y se hace amar y desear por la pulsión sexual" (2004:71).

⁸⁸ Freud señala que en el origen todo era ello; el yo se ha desarrollado por el continuado influjo del mundo exterior sobre el ello.

Durante ese largo desarrollo, ciertos contenidos del ello se mudaron al estado preconscious y así fueron recogidos en el yo. Otros permanecieron inmutados dentro del ello como su núcleo, de difícil acceso. Pero en el curso de ese desarrollo, el yo joven y endeble devuelve hacia atrás, hacia el estado inconsciente ciertos contenidos que ya había acogido, los abandona, y frente a muchas impresiones nuevas que había podido recoger se comporta de igual modo, de suerte que éstas, rechazadas, sólo podrían dejar como secuela una huella en el ello. A este último sector del ello lo llamamos, por miramiento a su génesis, lo *reprimido*. Importa poco que no siempre podamos distinguir de manera tajante entre estas dos categorías en el interior del ello" (1940:161).

Freud señala que los procesos del inconsciente o del ello son regidos por leyes que se nombran proceso primario y los producidos en el interior del yo se nombran proceso secundario (1940:162).

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola

1987 *Diccionario de filosofía*, FCE, México, D.F.

Aguado, Carlos y María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual*, UAM—I, México, D.F.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 [1963] *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, México, D.F.

American Psychiatric Association

2000 *Diagnostic and Statical Manual of Mental Disorder*, APA, Washington, D.C.

Aristóteles

1992 [384—322 a. de C.] *Metafísica*, Porrúa, México, D.F.

Aulagnier, Piera (Castoriadis)

2004 [1975] *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*, Amorrortu, Buenos Aires.

1994 [1986] *Un interprete en busca de sentido*, Siglo XXI, México, D.F.

Barrett, Cyril

1991 *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza Universidad, Madrid.

Bartra, Roger

1998 [1992] *El Salvaje en el espejo*, UNAM—ERA, México, D.F.

2001 *Cultura y melancolía*, Anagrama, Barcelona.

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann

1998 [1968] *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Argentina.

Besserer, Federico

2001 "Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: Hacia una nueva ciudadanía" en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP— UNAM, México, D.F.

Beuchot, Mauricio

1997 *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, D.F.

Bleichmar, Hugo B.

1994 *Introducción al estudio de las Perversiones, La teoría del Edipo en Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Boas, Franz

- 1911 *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Bull 40, 1908, parte I

Bourdieu, Pierre

- 1988 [1979] *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.

Bürger, Crista y Peter Bürger

- 2001 *La desaparición del sujeto una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot* Akal, Madrid.

Calderón Rivera, Edith

- 1996 *La dimensión de la pérdida. Un análisis antropológico de la población reubicada por la construcción de la presa Zinapán*. Tesis, UAM—I, México, D.F.

Calhoun, Chesire y Robert C. Solomon

- 1989 *¿Qué es una emoción?*, FCE, México, D.F.

Castilla del Pino, Carlos

- 2003 *Teoría de los sentimientos*, Anthropos, Barcelona.

Chertok, León y Raymond de Saussure

- 1980 *Nacimiento del psicoanalista: Vicisitudes de la relación Terapéutica de Mesmer a Freud*, Gedisa, Barcelona.

Cifali, Mireille

- 2003 *¿Freud pedagogo? Psicoanálisis y educación*, Siglo XXI, México, D.F.

Corominas, Joan

- 1974 [1954] *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Vols. I, II y IV. Gredós, Madrid.

Darwin, Charles

- 1984 [1872] *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza, Madrid

Davoine, Françoise

- 2001 *Madre Loca*, Círculo Psicoanalítico Mexicano, México, D.F.

De Aquino, Tomas

- 2004 [1477] *Tratado de la justicia*, Porrúa, México, D.F.

Desjarlais, Robert

- 1992 *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Devereux, George

- 1994 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México, D.F.

Díaz Cruz, Rodrigo

- 1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos-UAM, Barcelona.

Durham, Eunice Ribeiro

- 2003 "Chimpanzés también amam: a linguagem das emoções na ordem dos primatas", *Revista de Antropologia*, v.46, num.1, São Paulo: 86—154.

Durkheim, Emile

- 1982 [1893] *La división del trabajo social*, Akal, Madrid.
1980 [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*, Edit. Colofón, México, D.F.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss

- 1996 [1901—1902] "Sobre algunas formas primitivas de clasificación" en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, Madrid.

Eco, Umberto

- 1990 [1984] *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona.

Eibl—Eibesfeldt, Irenaus

- 1977 *Amor y odio: historia natural de las pautas de comportamiento elementales*, Siglo XXI, México, D.F.

Eliás, Norbert

- 1994 [1977] *El proceso de civilización*, FCE, México, D.F.

Evans—Pritchard, Edward E.

- 1976 [1937] *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.

Falomir, Ricardo

- 2004 "Identidad creencia y realidad: temas posibles para una antropología Freudiana", en prensa, Alteridades, UAM—I, México, D.F.

Fernández Christlieb, Pablo

- 1999 *La afectividad colectiva*, Taurus, México, D.F.

Fernández Rodríguez, Tomás R.

- 1984 "Consideraciones preliminares", en Ch. Darwin, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza, Madrid: 7—34

Frazer, James

1992 [1922] *La rama dorada, Magia y religión*, FCE, México, D.F.

Freud, Sigmund

- 1994 [1886] "Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. I: 111—132.
- 1994 [1888] "Histeria", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. I: 41—66.
- 1994 [1893] "Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. III: 25—40.
- 1994 [1900—1901] *La interpretación de los sueños*, *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vols. IV y V.
- 1994 [1901] "Sobre el sueño", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol.: 615—668.
- 1993 [1901] "Psicopatología de la vida cotidiana", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. VI.
- 1995 [1905] "Tres ensayos de teoría sexual", *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. VII: 109—122.
- 1994 [1909] "Cinco Conferencias sobre psicoanálisis", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XI: 7—50.
- 1994 [1913] "Tótem y Tabú", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XIII: 1—164.
- 1992 [1914] "Duelo y melancolía", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol., XIV: 235—256.
- 1995 [1915] "Lo inconsciente", *Obrasc completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XIV: 155—201.
- 1994 [1916] "Conferencia. El simbolismo en el sueño", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XV: 136—154.
- 1995 [1916—1917] "25 conferencia. La angustia", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XVI: 357—374.
- 1993 [1921] "Psicología de las masas y análisis del yo", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XVIII: 63—137.
- 1993 [1923] "El yo y el ello", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XIX: 1—66
- 1994 [1927] "El porvenir de una ilusión" *Obrasc completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XXI: 1—56.
- 1994 [1930] "El malestar en la cultura" *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XXI: 57—140.
- 1993 [1940] "Esquema del psicoanálisis", *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XXIII: 133—207

Foucault, Michel

- 1981 [1964] *Historia de la locura en la época clásica I y II*, FCE, México, D.F.
 1991 [1975] *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, D.F.

García Canclini, Néstor

- 1989 *Culturas híbridas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México, D.F.
 1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, D.F.
 1997 "La ciudad espacial y la ciudad comunicacional: cambios culturales en los noventa", en Roberto Eibenschutz (Coord), *Bases para la planeación del desarrollo urbano en la ciudad de México: Economía y sociedad en la metrópoli*. Porrúa—UAM, México, D.F, Tomo I : 7—35.

Gay, Peter

- 1996 *Freud. Una vida de nuevo tiempo*, Paidós, Barcelona.

Geertz, Clifford

- 1992 [1973] *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Godelier, Maurice

- 1998 *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.

Goodall, Jane

- 1986 *En la senda del hombre. Vida y costumbres de los chimpancés*, Salvat, Barcelona.

Green, André

- 1975 *La concepción psicoanalítica del afecto*, Siglo XXI, México, D.F.
 1981 [1977] "Atomo de parentesco y relaciones edípicas" en Claude Lévi—Strauss (director), *Seminario La identidad*, Petrel, Barcelona.: 87—106
 1996 *La metapsicología revisitada*, Eudeba, Buenos Aires.

Greimas, Algirdas J. y Jaques Fontanille

- 1994 [1991] *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*, Siglo XXI, México, D.F.

Gurmendéz, Carlos

- 1989 *Crítica de la pasión pura I*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
 1993 *Crítica de la pasión pura II. La unidad psíquica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
 1994 *Estudios sobre el amor*, Anthropos, Bogotá.

Hegel, Guillermo Federico

2004 [1817] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, D.F.

Héritier, Françoise

1981 [1977] "La identidad samo" en Claude Lévi—Strauss (director), *Seminario La identidad*, Petrel, Barcelona: 53—75.

1996 *Masculino Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona.

Hilton, Thomas B.

1990 [1972] *Coras, Huicholes y Tepehuanes*, INI—CONACULTA, México, D.F.

James, Wendy

1997 "The Names of Fear: Memory, History and the Ethnography of Feling among Uduk Refugees" en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.3, num.1 March: 115—131.

Krader, Lawrence

1988 *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Pablo Iglesias—Siglo XXI, Madrid.

Krotz, Esteban

1995 "La dimensión utópica en la cultura política: Perspectivas antropológicas" en Esteban Krotz (coordinador), *El estudio de la cultura política en México*, CNCA—CIESAS, México, D.F.

2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, UAM—FCE, México, D.F.

Lakoff, George y Mark Johnson

1980 *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid.

Laplanche, Jean

2001 [1987] *Nuevos Fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*, Amorrortu, Buenos Aires.

Laplanche, Jean y Jean Bertrand Pontalis

1993 *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, México, D.F.

Larousse Staff

1993 *Gran Diccionario Español—Inglés*, Entradas de "interest", "joy", "surprise", "sadness", "anger", "disgust", "contempt", "fear", "shame", "shyness" y "guilt", Larousse, París.

Leach, Edmund

1966 "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse" en Eric H. Lenneberg, ed., *New Directions in the Study of Language*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology: Cambridge, Massachusetts

1989 [1976] *Cultura y comunicación*, Siglo XXI, Madrid.

Le Bretón, David

1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva visión, Buenos Aires.

1998 *Las pasiones ordinarias*, Nueva visión, Buenos Aires.

Leibniz, Godofredo G.

2003 [1878] *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Porrúa, México, D.F.

Levine, Robert A.

1973 *Cultura, conducta y personalidad*, Akal, Toledo.

Lévi—Strauss, Claude

1991 [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona.

1992 [1958] *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona.

1971 [1962] *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, D.F.

1970 [1962] *El pensamiento salvaje*, FCE, México, D.F.

1983 [1971] *El Hombre desnudo*, Siglo XXI, México, D.F.

1975 [1960] "Las tres fuentes de la reflexión etnográfica" en: J. R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Biblioteca Anagrama de Antropología, Barcelona: 15-24

1981 [1977] (director), *Seminario La identidad*, Petrel, Barcelona.

Lévy—Bruhl, Lucien

1974 [1927] *El alma primitiva*, Península, Barcelona.

Leyhausen, Paul y Konrad Lorenz

1985 "Para la historia natural de la angustia", en *Biología del comportamiento*, Siglo XXI, México, D.F.

Linton, Ralph

1942 [1936] *Estudio del hombre*, FCE, México, D.F.

López Austin, Alfredo

1989 [1980] *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, D.F.

1998 *Los mitos del tlacuache*, UNAM, México, D.F.

Luhman, Niklas

1985 *El amor como pasión*, Península, Barcelona.

Lutz, Catherine A.

- 1988 *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. University of Chicago Press, Chicago and London.

Lutz, Catherine y Geoffrey M. White

- 1986 "The Anthropology of Emotions", en *Annual Review of Anthropology*, 1986 : 405—436.

Lyons, Williams

- 1993 *Emoción*, Anthropos, Barcelona.

Malinowski, Bronislaw

- 1974 [1927] *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Nueva visión, Buenos Aires.

- 1975 [1929] *La vida sexual de los salvajes del noreste de la Melanesia*, Morata, Madrid.

Malo Pé, Antonio

- 2004 [1999] *Antropología de la afectividad*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

Martínez Riu, Antoni y Jordi Cortéz Morató (comps.)

- 1998 *Diccionario de Filosofía Herder*, Ed Herder, Barcelona.

Maschio, Thomas

- 1998 "The Narrative and Counter—narrative of the Gift: Emotional Dimensions of Ceremonial Exchange in Southwestern New Britain" en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, num. 1, March: 83—100.

Mauss, Marcel

- 1971 [1950] *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.

Mead, Margaret

- 1994 [1933] *Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós, México, D.F.

- 1990 [1939] *Sexo y temperamento*, Paidós, México, D.F.

Middleton, Dewighth R.

- 1989 "Emotional Style: The Cultural Ordering of Emotions" en *Ethos*, Vol. 17, num. 2, June: 187—201.

Morgan, Lewis H.

- 1971 [1877] *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid.

Morris, Brian

- 1995 *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona.

Nasio, Juan David

- 2004 *El placer de leer a Freud*, Gedisa, México, D.F.

Navokov, Isabelle

- 1997 "Expel the Lover, Recover the Wife: Symbolic Analysis of a South Indian Exorcism" en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, num. 2, June: 297—316.

Neiburg, Federico y Mauricio Goldman

- 2001 "Teoría, política y ética en los estudios antropológicos del carácter nacional", *Alteridades*, UAM—I, México, D.F., año 11, núm.22: 95—110.

Obeyesekere, Gananath

- 1981 *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago and London.

Ortiz, Renato

- 1994 "La mundialización de la cultura" en: *De lo local a lo global* UAM—I, México, D.F.

Pérez Cortés, Sergio

- 1991 "El espíritu en si mismo", en *Alteridades* año 1, núm. 1, UAM—I, México, D.F.: 71—79.

Platón

- 1973 [428/427—347 a. de C] *Diálogos*, Porrúa, México, D.F.

Pozas, Ricardo

- 1997 [1977] *Chamula*, INI, México, D.F.

Radcliffe—Brown,

- 1974 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona.

- 1975 *El método de la antropología social*, Anagrama, Barcelona.

Real Academia Española

- 1994 *Diccionario de la Lengua Española*. Entradas de "afecto", "alma", "sentimiento", "emoción", Espasa Calpe, Madrid.

Ricoeur, Paul

- 1990 *Frend: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, D.F.

Rosaldo, Renato

- 1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, CNCA/Grijalbo, México, D.F.

Rousseau, Juan Jacobo

- 1996 [1781] *Confesiones*, Porrúa, México, D.F.

Rutherford, Danilyn

- 1998 "Love, Violence, and Foreign Wealth: Kinship and History in Biak, Irian Jaya" en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.4, num.2 June: 255—281.
- Salamonovitz, Alejandro
- 1999 *Del silencio a la palabra*, Círculo Psicoanalítico Mexicano, México, D.F.
- Saussure, Ferdinand de
- 1996 [1922] *Curso de lingüística general*, Fontamara: México.
- San Agustín
- 2004 [1614] *La ciudad de dios*, Porrúa, México, D.F.
- Seligman, C.G.
- 1976 "Prólogo", en Evans—Pritchard, *Brujería magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.
- Singer, Irving
- 1992a *La naturaleza del amor. I De Platón a Lutero*. Siglo XXI, México, D.F.
- Spinoza
- 1999 [1677] *Ética*, Porrúa. México, D.F.
- Tylor, Edward B.
- 1975 [1871] "La ciencia de la cultura", en J.S. Kahn (comp.) *El concepto de cultura: Textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona: 29—46.
- Turner, Victor
- 1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- Vargas, Lidia Esther
- 1998 "¿La subjetividad del sujeto o el sujeto de la subjetividad?" en *Tras las huellas de la subjetividad*, Cuadernos del Tipi, UAM—X México D.F.
- Vergara Figueroa, César Abilio
- 1996 "Construcción de lo público y lo privado en la música popular masiva" en *Alteridades*, (6) núm. 11, UAM—I, México, D.F.: 43—52.
- Vernier, Bernard
- 1991 *La genese sociale des senttimens*, Editions de L'ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- Verón, Eliseo
- 1992 "Prólogo a la edición española" en Claude Lévi—Strauss, *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona: 11—18.
- Vogt, Evon Z.
- 1980 [1966] *Los Zinacantecos*, INI, México, D.F.

Whiting, John

- 1972 [1965] "El complejo de frustración en la sociedad de los Kwoma" en *Enciclopedia de Psicología*, (6), Grijalbo, Barcelona: 154—162.

Whitehouse, Harvey

- 1996 "Rites of terror: emotion, metaphor and memory in Melanesian initiation cults" en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.2, num.4, December: 703—715.

Wierzbicka, Anna

- 1986 "Human Emotions: Universal or Culture—Specific?" en *American Anthropologist*, Vol. 88, Núm.3: 584—594.

Wolf, Eric R.

- 1980 "Relaciones de Parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas" en Michael Banton (comp), *Antropología Social de las sociedades complejas Alianza*, Madrid.

Zingg, Robert M.

- 1982 [1966] *Los Huicholes*, INI, México, D.F.