

Antropología de las emociones: conceptos y tendencias

Gabriel Luis Bourdin*

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *Hace algunos años, un destacado antropólogo mexicano se interrogaba ante su auditorio acerca de la factibilidad metodológica de un estudio antropológico de las emociones humanas. Su preocupación giraba en torno a los límites del método etnográfico y su capacidad para acceder a los fenómenos de la experiencia subjetiva, pues se trata de hechos singulares, de orden cognoscitivo y emotivo, internos al individuo y, por lo tanto, asequibles sólo indirectamente a través de sus diversas manifestaciones expresivas. Recogiendo aquel reto científico, he realizado un relevamiento de las principales líneas de investigación acerca de las emociones en los campos de la antropología, la etnología y la lingüística antropológica, principalmente los estudios realizados desde hace unas tres décadas por autores de habla inglesa. Estas obras, al igual que el campo de la antropología de las emociones, han sido muy poco explorados por la antropología latinoamericana. El presente artículo reseña algunos de los principales conceptos y teorías dentro de este campo.*

PALABRAS CLAVE: *emociones básicas, expresión facial, cuerpo, cultura emocional.*

Anthropology of the emotions: concepts and trends

ABSTRACT: *Some years ago, a leading Mexican anthropologist was questioned about the methodological feasibility of an anthropological study on human emotions. His justified concern revolved around the limits of the ethnographic method, and its ability to access the phenomena of subjective experience, since it deals with unique experience of a cognitive and emotional order, both of which are internal to the individual and, as such, are accessible only indirectly through the individual's expressive manifestations. Taking up that scientific challenge, I conducted a study on the main lines of research regarding emotions in the fields of anthropology, ethnology, and anthropological linguistics, mainly from research conducted over the last three decades by English-speaking authors. These works, as is the case of the entire field of anthropology of emotions, have been very little explored by Latin American anthropology. This article outlines some of the main concepts and theories in this field.*

* bourdin@prodigy.net.mx

KEYWORDS: *Basic emotions, Facial expression, Body, Emotional culture.*

EL ESTADO DEL ARTE

Actualmente, la antropología de las emociones es un campo de especialización bastante activo, a juzgar por el número de publicaciones al alcance de los lectores especializados, particularmente los de lengua inglesa y más recientemente los de español [Beatty 2013, 2014; Calderón 2014; Navaro-Yashin 2009; Lewis *et al.* 2008]; es multidisciplinario. Esto se debe a la naturaleza de su objeto: las emociones son fenómenos psíquicos que involucran la dimensión del cuerpo, son *pensamientos corporeizados*, al decir de Rosaldo [1984]. Asimismo, como ya había advertido Marcel Mauss en 1921, se trata de hechos sociales, pues sus manifestaciones están pautadas por el entorno grupal y por sus formas culturales. Aunque con la misma pertinencia, las emociones son hechos semióticos, significativos, comunicativos, dotados de sentido y de sentimiento.

Si tuviéramos que resumir y ordenar del modo más general los diversos enfoques antropológicos y de otras ciencias con perspectivas afines, podríamos dividir el campo en dos grandes dominios, de acuerdo con la oposición entre una visión *naturalista-universalista vs. una culturalista-construccionista* del fenómeno. La primera de ellas procede de las investigaciones del comportamiento humano presentadas por Darwin en su obra *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* [(1872) 1969], donde se plantea una teoría de la continuidad de los comportamientos expresivos humanos respecto a los de nuestros ancestros evolutivos. La condición bioevolutiva de las emociones humanas está acompañada de la universalidad antropológica del fenómeno, pues todo rasgo, reflejo o instinto heredado, es común a la especie.

Otro elemento que caracteriza el punto de vista naturalista-universalista sobre las emociones es la idea de emociones básicas o primarias, esto es, de un conjunto discreto y limitado de fenómenos emocionales inherentes a la experiencia humana, por ejemplo, la alegría, el miedo, la tristeza, la ira, etcétera, son desde esa óptica hechos humanos universales. Así, las emociones serían básicamente las mismas en todos los pueblos y culturas. En la orilla opuesta del campo están las teorías sociales y culturales acerca de las emociones. En este caso se agrega a la perspectiva sociocultural la idea de la variabilidad cultural e histórica y un fuerte énfasis en las nociones de construcción social, cultural e, incluso, lingüística de las emociones.

LAS EMOCIONES PRIMARIAS Y
LA LENGUA MATERNA DEL INVESTIGADOR

Desde una perspectiva naturalista-universalista se afirma que existe un conjunto limitado de emociones básicas o primarias, universales, posiblemente innatas, que suelen describirse asociadas a reacciones corporales, fisiológicas, observables. De acuerdo con este argumento, las lenguas dan nombre a las emociones básicas empleando formas sonoras que en cada caso son distintas, pero cuyos referentes son, sin embargo, los mismos para cualquier cultura o grupo humano.

Así, por ejemplo, Izard y Buechler establecen la siguiente lista: *interest* (interés), *joy* (alegría), *surprise* (sorpresa), *sadness* (tristeza), *anger* (ira, enfado), *disgust* (repugnancia), *contempt* (desprecio, desdén), *fear* (miedo, temor), *shame/shyness* (vergüenza, timidez), *guilt* (culpa) [Wierzbicka 1986: 584]. En estas clasificaciones, las emociones básicas cumplen un papel análogo al de los colores primarios en la teoría del color: son elementos simples que a partir de sus combinaciones dan origen a múltiples compuestos, derivados o secundarios. De modo que existirían también emociones secundarias (p. e. sorpresa+miedo= espanto).

Como sostienen los partidarios de la teoría de las emociones primarias, al igual que los colores primarios, las mismas son no-analizables, no son posibles de ser desmembradas en componentes o unidades menores. Sin embargo, no hay acuerdo ni ninguna certeza acerca de cuáles podrían ser las emociones primarias universales. La idea de la existencia de un conjunto finito de emociones básicas involucra, además, una sutil ironía, pues si se trata de un conjunto limitado de experiencias espontáneas en toda la humanidad, debería ser muy fácil para cualquiera individuo hacer un listado de las mismas y éste sería idéntico o muy semejante al que pudiera hacer cualquier otra persona.

Pero esto no sucede, no hay acuerdo general acerca de cuáles son las emociones básicas. Los autores dan listados muy diversos, fundados en criterios clasificatorios también muy variados. El buen criterio indica que si realmente existen emociones básicas, esto deberá ser en cantidad muy reducida [Wierzbicka 2003]. ¿Qué significan estos términos “emocionales” como “alegría”, “tristeza”, etcétera? Desde un punto de vista semántico, los mismos plantean el problema de la traducción y sus alcances. En los anteriores ejemplos las palabras, originalmente en inglés, se vertieron al español, ¿hasta qué punto significan lo mismo los términos españoles que los del inglés?

En segundo lugar tenemos el problema de la distribución, de la *discretización* del dominio semántico en cuestión, pues al comparar los sistemas de clasificación de diferentes lenguas y culturas siempre hallamos que los mismos son *no-isomórficos*, es decir, no se empatan término a término sin discordancia. ¿Cómo podríamos establecer una clasificación de las emociones sin valernos de nuestra lengua materna? ¿Y no plantea ésta el problema de representar una visión étnica, culturalmente situada y, por tanto, relativa del mundo y sus procesos? La pregunta no tiene una respuesta fácil y compete al difícil arte de la semántica intercultural, una de las disciplinas más intensamente involucradas en el análisis antropológico de las emociones [Wierzbicka 2009].

LA EXPRESIÓN FACIAL DE LAS EMOCIONES

En 1872 Charles Darwin publicó *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, un estudio comparativo basado en un cuestionario que aplicaron sus corresponsales en diversas regiones del mundo, cuyo objetivo fue indagar el origen y las funciones de la expresión facial en el hombre y en los animales. Esta obra puede considerarse como el punto de partida del análisis naturalista de las emociones. Su conclusión fue la siguiente: las expresiones emocionales más importantes manifestadas por el hombre son las mismas en todo el mundo.

La explicación ofrecida por Darwin, y por los autores contemporáneos que han seguido su enseñanza, es que las expresiones faciales de las emociones son universales porque son transmitidas genéticamente. En la perspectiva evolucionista de las emociones, inaugurada por Darwin, las manifestaciones faciales corresponden a funciones cognoscitivas, perceptivas y de comportamiento, que representan ventajas adaptativas de nuestra especie, por ejemplo, se puede analizar la “sorpresa” del siguiente modo:

El sentimiento de sorpresa ayuda a los animales a responder a estímulos nuevos. Cuando sobreviene algo inesperado, la reacción de sorpresa nos hace detenernos en seco y nos obliga a prestarle atención. Nuestras cejas se arquean y permiten que nuestros ojos se abran y capten todo lo posible del novedoso evento. El cuerpo se prepara para un posible cambio de dirección [Evans 2002: 49].

La expresión facial es un área privilegiada de la comunicación humana, el rostro “lo dice todo” (o casi todo). Para enunciarlo en palabras de otro estudioso del tema:

El rostro es rico en potencialidad comunicativa. Ocupa el lugar primordial en la comunicación de los estados emocionales, refleja actitudes interpersonales, proporciona retroalimentaciones no verbales sobre los comentarios de los demás, y algunos aseguran que, junto con el habla humana, es la principal fuente de información. Por estas razones y debido a su gran visibilidad, suele prestarse mucha atención a los mensajes expresados por el rostro de los demás [Knapp 1991: 229].

El cine silente exploró esta vertiente con gran profundidad. Identificamos a nuestros semejantes principalmente por sus rostros, nuestros documentos de identidad muestran fotografías de caras (además de huellas digitales y firmas). El rostro revela la verdad y también miente —aunque sea de modo involuntario—, es marca de identificación del individuo, muestra lo que éste es, quién es, al menos para la sociedad, pues “rostros vemos, corazones no sabemos...”. La expresión facial de las emociones ha sido estudiada como parte integrante (y principal) de la comunicación no-verbal.

Al plantearse en este campo la cuestión del origen (natural *vs.* cultural) de los comportamientos no verbales, sigue vigente el clásico dilema del predominio de los factores innatos o, por el contrario, de los factores adquiridos en el comportamiento humano. Aunque parezca un trámite fácil, vale la pena insistir en que tal contraposición de elementos (naturales *vs.* culturales, etcétera) es de pertinencia metodológica, pero carece absolutamente de realidad en la esfera vital humana, síntesis de ambos aspectos. Así lo entienden también quienes se han ocupado del estudio empírico de las manifestaciones faciales de la emoción.

Ekman y Friesen plantean que el comportamiento no-verbal del hombre surge de tres fuentes diferentes: 1) programas neurológicos genéticamente transmitidos; 2) experiencias que son comunes a todos los miembros de la especie (por ejemplo, la utilización de las manos para llevar los alimentos a la boca, que es independiente de la cultura) y, 3) la variación de la experiencia de acuerdo con la cultura, la clase social, la familia o el individuo [Knapp 1991: 48]. Una interpretación global de las emociones ha de tener en cuenta estos tres niveles.

Los estudios de expresión facial de las emociones en escala intercultural concluyen que existen haces de manifestaciones expresivas específicas de los músculos del rostro humano, que corresponden a un conjunto de emociones básicas y permiten identificarlas de modo universal. El estudio más exhaustivo que argumenta en favor de la universalidad de las

expresiones faciales de la emoción fue realizado por Paul Ekman y sus colaboradores [Ekman 1980, 2004].

En la etapa inicial de su investigación Ekman empleó un juego de 30 fotografías de rostros que expresaban alegría, miedo, sorpresa, cólera, tristeza y repugnancia. Son rostros de actores profesionales que exageraban los movimientos musculares propios de las expresiones emocionales. El estudio se llevó a cabo en cinco países, de acuerdo con el criterio de “culturas letradas”. Los resultados mostraron gran concordancia en las interpretaciones de los sujetos encuestados, sin que se observaran discrepancias importantes al respecto. Pero este primer estudio fue objetado, pues los individuos entrevistados eran personas expuestas a los medios de comunicación masiva, que podrían haber aprendido a interpretar las expresiones faciales de otras culturas. Para superar este argumento en contra, Ekman extendió su estudio a pueblos no letrados, se trasladó a Nueva Guinea con el propósito de investigar la expresión facial de las emociones en un grupo humano, los fore, que había permanecido aislado de cualquier contacto con la cultura occidental. La técnica de Ekman consistía en narrarle a sus informantes varias historias y luego pedirles que escogieran, entre tres fotografías de sujetos estadounidenses, la foto que mejor se adecuaba a la historia contada.

En una de estas historias, por ejemplo, alguien se encontraba con un jabalí estando solo en una cabaña. Los fore conectaban con este relato la misma fotografía con la expresión de temor que hubieran escogido los estadounidenses. Con el objeto de realizar una contraprueba, pidió a algunos de sus informantes que adoptaran las expresiones faciales adecuadas a cada historia y los filmó. Posteriormente, al regresar a Estados Unidos, efectuó el experimento inverso, logró resultados sumamente coincidentes con los del estudio inicial. En conclusión: las mismas expresiones o contracciones de los músculos faciales traducen la *ira*, la *sorpresa* o el *miedo* en los diferentes pueblos del mundo. Los trabajos de Ekman y colaboradores sobre la universalidad de las emociones básicas y de sus expresiones faciales han despertado tantas críticas como adhesiones. Todo un conjunto de investigadores apoya esta teoría desde la perspectiva naturalista-universalista [Matsumoto *et al.* 2002].

En cambio, otros la atacan con diferentes argumentos, especialmente los defensores de la teoría culturalista de las emociones. Algunos de estos juicios se basan en el hecho de que, al igual que Darwin, Ekman y colaboradores se ocupan solamente de la cara, como si las manifestaciones emocionales se limitaran únicamente a esa parte del cuerpo. Le Breton [1999] sostiene que la metodología del FACS (Facial Acting Coding System), desarrollada por Ekman y su equipo, al establecer relaciones de correspondencia término a

Figura 1



Algunas de las fotografías empleadas por Ekman en sus investigaciones interculturales [Evans 2002: 20].

término entre el movimiento de ciertos haces musculares del rostro y un conjunto restringido de emociones básicas, reduce el fenómeno emocional a un esquema meramente fisiológico, donde no hay simbolismo. Además está ausente el resto del cuerpo, como si careciera de toda intervención en los eventos emotivos, cuando en realidad la emoción se encarna en el cuerpo y en la voz, no sólo en la cara. En definitiva, al aislar un conjunto de haces musculares y sus movimientos, la teoría es indiferente a los hombres reales

de “cuerpo entero”, siempre involucrados en relaciones afectivas y sociales, vividas como hechos globales.

VARIABILIDAD CULTURAL DE LAS EMOCIONES

¿Son las emociones fenómenos universales? Formulada de este modo, la pregunta es retórica. Parece natural que todos los grupos humanos manifiesten estados y reacciones emocionales; se califica la sensibilidad emocional como un rasgo de humanidad, acaso más representativo de la condición de nuestra especie que el intelecto, la razón, o la vida civilizada. En contraste con lo anterior, también suele asociarse la emoción con lo animal e irracional, como un producto del cuerpo y de la naturaleza, más que de la mente y la cultura. Nuestro sentido común nos inclina a pensar que todos los pueblos y grupos humanos, a través del tiempo y del espacio, han estado dotados de la capacidad de experimentar y expresar emociones. De modo que las emociones deben considerarse un atributo universal de nuestra especie.

El naturalismo recoge, en versión teórica, las evidencias del sentido común: las emociones son reacciones y estados psico-fisiológicos naturales en la especie humana, las variaciones observadas en el comportamiento expresivo de los individuos y de los pueblos son simples efectos de superficie inducidos por los diversos contextos culturales, ropaje circunstancial y superfluo que encubre una naturaleza uniforme. Las emociones primarias o básicas son las mismas para todas las comunidades y obedecen a los mismos principios, desarrollados evolutivamente. Afirmaciones de este tipo representan, como puede suponerse, un auténtico reto para las teorías culturalistas de la *endoculturación*, de la formación de la “personalidad básica”, del *ethos* cultural y, recientemente, de la “construcción social de las emociones”. La etnografía ha aportado estudios que cuestionan los datos y las conclusiones del naturalismo, al enfatizar el hecho de que las expresiones corporales y faciales de las emociones, así como sus correspondencias internas y externas al individuo, son de índole variable y se adquieren por aprendizaje consciente e inconsciente. La etnología tiende, de modo casi espontáneo, a apoyar el criterio relativista de que las emociones son culturalmente adquiridas y variables de un grupo humano a otro.

TEORÍAS CULTURALES DE LA EMOCIÓN

El estudio de las emociones y su expresión recibió poca atención por parte de la antropología hasta décadas recientes, cuando algunos investigadores

se dieron a la tarea de abordarlo, tanto desde su perspectiva teórica más general, como por medio del estudio etnográfico y lingüístico de campo [Lutz y White 1986; Kitayama y Markus 1994; Harkins y Wierzbicka 2001, Shweder *et al.* 2008]. El tema de lo emocional como un campo legítimo de la investigación antropológica fue acogido —en décadas pasadas— por los etnólogos de la corriente de *cultura y personalidad*, en contraste con la velada hostilidad de otras tendencias de la antropología de su época hacia los fenómenos y los enfoques psicológicos.

Dichas tendencias relegaban las emociones a los márgenes de la teoría cultural, por considerarlas uniformes en la especie humana, poco interesantes, o simplemente inaccesibles a los métodos del análisis antropológico. Sin embargo, en un ensayo de 1921, Marcel Mauss [1968] señaló que las sociedades humanas determinan una “expresión obligatoria de los sentimientos” que influye sobre el individuo sin que éste lo sepa claramente, estableciendo una conformidad tácita, ajena a la reflexión consciente, entre las expectativas y significados sociales y la personalidad individual.

Gregory Bateson desarrolló en *Naven* [1936] el concepto de *ethos*, para caracterizar “el sistema culturalmente organizado de las emociones”. En un trabajo posterior en colaboración con M. Mead, *Balinese Character* [1942], este autor retomó dicha noción, al comparar el proceso de aprendizaje de la expresión corporal en niños estadounidenses y balineses. Estudios más recientes hablan de “cultura emocional” para aludir al hecho de que en cualquier grupo social existe un repertorio de conductas y sentimientos adecuado a una determinada situación en función de factores como el estatus social, la edad y el sexo de quienes están afectivamente involucrados y de su público [cf. Lutz y White 1986: 405].

La preocupación por el estudio cultural de las emociones ha sido alentada por el surgimiento, a partir de los años ochenta, de enfoques interpretativos, que enfatizan la comprensión de la experiencia sociocultural no ya desde una óptica “externa” u objetiva, sino desde la perspectiva de las personas o agentes que viven dicha experiencia. Algunos autores han desarrollado una etnografía centrada en el punto de vista del sujeto, es decir, una descripción desde la óptica de quien experimenta e interpreta de modo nativo el significado del mundo social y de la cultura.

De acuerdo con este enfoque interpretativo, la emoción es un aspecto central del significado cultural, por el hecho de que las emociones están casi siempre implícitas en las categorías socialmente construidas. Algunos estudios precursores, realizados a partir de los años setenta, están dedicados a indagar etnográficamente las emociones en diferentes pueblos del mundo, como los esquimales utku [Briggs 1970], los ilongot de Filipinas

[Rosaldo 1980, 1984], y los tahitianos [Levy 1984]. En ellos se constata que las experiencias y los significados emocionales no son necesariamente universales y, por el contrario, en muchos casos pueden ser estrictamente locales. Por ejemplo, Briggs, al analizar la vida cotidiana de los esquimales utku descubrió que entre ellos no se producen manifestaciones de ira, no se habla acerca de este sentimiento ni existe un término para designarlo. Al observar que los extranjeros externalizan su cólera, los adultos utku califican la actitud como una “chiquillada”, pues en su *etnopsicología* este comportamiento es característico de los niños, pero inconcebible en un adulto.

Fenómenos semejantes fueron descritos por Levy respecto a la “tristeza” entre los tahitianos. Un tema central de esas investigaciones es la comparación entre las categorías culturales y lingüísticas de la emoción en una determinada sociedad y sus correspondencias en una cultura de referencia, por ejemplo, la del antropólogo, para observar similitudes y diferencias en la forma de agrupar, discriminar o clasificar las experiencias y los significados emocionales. En todos los casos, el estudio del significado (*local* o *cultural*) de los términos que designan emociones es un tema central de la investigación; esos trabajos etnológicos sentaron las bases de la *etnopsicología*.

La categorización del espectro emocional varía de cultura en cultura y de una lengua a la otra. Los sistemas clasificatorios folk son no-isomórficos, pues distribuyen los significados de modos diversos, de manera que, al compararlos interculturalmente, no podemos hacerlos coincidir término a término. Lutz [1988] sostiene que la descripción etnológica de las emociones debe permitirnos pasar del punto de vista *etic* (universalista) a uno *emic* (centrado en los significados locales). Considero que el empleo de la distinción *emic/etic*, en este caso, no es del todo feliz, pues induce a cierta confusión.

Los estudios etnográficos se interesan por nociones representadas, entre otras formas de codificación cultural, en el léxico de una lengua natural. Por ejemplo, el concepto emocional de *fago*, estudiado por Lutz [1988] en Micronesia, no tiene un equivalente simple en el dominio de las emociones en español ni en inglés. Una traducción aproximada de *fago* es el de una vivencia producto de la combinación de tristeza, compasión y amor.

Además de este contenido hecho de valores sensitivos, debe notarse que en el significado de *fago*, la definición etnopsicológica incluye la indicación de que este sentimiento, en su ocurrencia, es experimentado por un sujeto jerárquicamente superior, cuyo rol es el de protector, en referencia a un individuo subordinado, el cual debe ser protegido, por ejemplo, lo que siente una madre hacia un niño, propio o ajeno, el hermano mayor hacia el

pequeño, etcétera. El concepto no involucra solamente rasgos definitorios del estado emotivo como tal, sino también una *regla de tipicidad*, un *esquema cultural*, acerca de la relación interpersonal en el que ha de manifestarse normalmente.

El concepto de *amae*, en japonés, involucra ideas semejantes a las contenidas en *fago*. Pero en *amae* se refiere a ternura, sentimiento de intimidad, y la noción de que en la relación interpersonal uno de los participantes será aceptado amorosamente por el otro más allá de cualquier circunstancia, con anuencia absoluta hacia todas sus acciones y actitudes. Además de ello, *amae* es una emoción enfocada en el punto de vista del sujeto que experimenta el sentimiento y que presupone —en un otro protector— la obligación de tratarlo de manera protectora, amorosa y permisiva. Al igual que *fago*, *amae* incluye en su significado una relación social típica, madre-hijo, aunque se aplica a la vinculación con cualquier otra categoría de allegados y seres queridos [Kitayama y Markus 1994].

LAS ETNOTEORÍAS DE LAS EMOCIONES

El estudio del vocabulario de muchas lenguas revela la gran difusión del empleo de términos corporales en la denominación de emociones. Es común atribuir a este fenómeno lingüístico el sentido de un hecho cultural, es decir, de una asociación simbólica estable entre las emociones y determinadas partes y órganos del cuerpo humano, como si las primeras surgiesen de las segundas, o como si tuvieran en ellas su asiento natural. Podemos dar a estas asociaciones simbólicas el sentido de simples “creencias” o, incluso, de elementos de teorías culturales más amplias o *etnoteorías*. Estas conjunciones, que en algunos casos constituyen verdaderas *fisiologías simbólicas*, forman parte medular de lo que algunos autores llaman la *etnopsicología* propia de un determinado grupo humano.

Cabe observar que algunos lingüistas que han estudiado el problema en profundidad, disienten respecto a la idea de que los términos emocionales que incluyen “corporales” sean necesariamente la expresión de una creencia efectiva en la localización corporal de las emociones [Enfield y Wierzbicka 2002]. Esto pone en juego la muy compleja cuestión de la metáfora y del lenguaje figurado, la cual se complica todavía más cuando se advierte el riesgo de “exotismo”, al que podríamos ser proclives los antropólogos cuando intentamos interpretar los modos de pensar propios de las “otras culturas” que son objeto de la antropología [Kövecses 2000].

La idea de la localización de las emociones en partes y regiones del cuerpo no es patrimonio exclusivo de algunos pueblos indígenas de

América, África u Oceanía, estudiados por los etnógrafos, también fue formulada en la antigüedad entre los hebreos y los griegos, y forma parte de la teoría clásica de los cuatro humores, heredada de la medicina grecolatina, pero también de las tradiciones gnóstica y hermética. [Heelas 1996]. Me atrevería, incluso, a suponer que alguna forma de esta teoría, que podemos llamar “visceral”, está presente en las culturas y sociedades de todo el mundo, debido a que es producto espontáneo del modo de operar del pensamiento humano, como si se tratara de un universal cognitivo.

Tal vez este modo de presentarlo suene exagerado, pero la idea coincide, sin embargo, con la observación, muy sensata a mi entender, de que en la mayor parte de los pueblos y culturas, la experiencia normal cotidiana no se parcela en aspectos materiales y mentales, no se concibe dividida en dos aspectos como cuerpo y mente, biología y psiquismo, etcétera, sino que se expresa (y posiblemente del mismo modo se experimenta) en un sentido unitario, no analizable, no dual. Por ello la experiencia emocional se describe como cualidad de orden *psicofísico*, aunque este último término, en sí mismo dualista, es visiblemente inadecuado para hablar del tema. Esto es válido también para las sociedades modernas y urbanas occidentales. El “dualismo cartesiano”, axioma básico de la ciencia moderna y de su *imagen del hombre*, no es la noción predominante en la mentalidad popular ni en sus creaciones culturales, sino en el discurso de las instituciones, particularmente las sanitarias y educativas, y en los hábitos epistemológicos heredados del racionalismo [Leavitt 1996].

CONSTRUCCIONISMO SOCIAL

Clifford Geertz ha sostenido que no sólo las ideas, sino también las emociones son “artefactos culturales” [Geertz 1973; Solomon 1984]. M. Rosaldo [1984] considera a las emociones como formas de acción simbólica, cuya articulación con otros aspectos del significado cultural y la estructura social es primaria. Por su parte, Solomon [1984] ha planteado que las emociones son *juicios subjetivos* que reflejan nuestras visiones del mundo individuales. Este autor distingue emociones de *sentimientos*, proponiendo que estos últimos (vinculados al cuerpo) no deben concebirse como la esencia, sino como el ornamento de la emoción. Lutz [1988] observa que la manera clásica de entender las emociones ha sido tomarlas como fenómenos psico-fisiológicos e individuales. Al hacerlo, argumenta esta autora, se ha dejado de lado el rol de la cultura en la emoción, considerándolo periférico y secundario.

En contraste, el enfoque *construccionista* y relativista sostiene que las emociones son fenómenos esencialmente culturales. Lutz propone la

deconstrucción del concepto tradicional de emoción en la cultura occidental, para luego emplearlo en la interpretación de la vida emocional de otros pueblos, en su caso, los habitantes del atolón micronesio de Ifaluk: “Deconstruir una concepción completamente naturalizada y rígidamente limitada de la emoción, y tratar a la emoción como una práctica ideológica, más que como a una cosa a ser descubierta o una esencia a ser destilada” [Lutz 1988: 4].

La noción tradicional de la emoción como algo individual y psicofísico es para esta etnóloga un efecto del hábito cultural occidental de pensar en dualismos y oposiciones: cuerpo-mente, naturaleza-cultura, pensamiento-emoción. Deconstruir el concepto de emoción vigente en Occidente significa, entre otras cosas, superar dichos dualismos: “Después de la deconstrucción, la emoción retiene su valor como categoría más abierta que otras para ser empleada como vínculo entre lo mental y lo físico y entre el mundo ideal y deseado y el mundo real” [Lutz: 1988: 5].

En esta perspectiva, la emoción no es un fenómeno individual, sino un *índice* de la relación social: “mientras que las emociones son frecuentemente vistas como evocadas en la vida colectiva son raras veces presentadas como un *índice* de la relación social en lugar de serlo como un signo de un estado personal” [Lutz 1988: 4]. Situándose en un extremo opuesto a la concepción naturalista, Lutz propone ver las emociones como prácticas ideológicas, como procesos culturales e interpersonales de denominación, persuasión y justificación, como productos emergentes de la vida social. Desde esa óptica, el *significado emocional* no es precultural, sino predominantemente cultural y variable:

El significado emocional está fundamentalmente estructurado por sistemas culturales particulares y medios ambientes sociales y materiales también particulares. Quiero sostener aquí que la experiencia emocional no es precultural, sino preminentemente cultural. La idea que prevalece actualmente, de que las emociones son invariantes a través de las culturas, se reemplaza aquí por la pregunta acerca de cómo un discurso cultural acerca de la emoción puede ser traducido a los términos de otro [Lutz 1988: 5]

Una vez “de-construido” el término emoción puede emplearse para aludir a aquello que es *intensamente significativo* en un determinado comportamiento o evento humano singular, en un específico contexto cultural. Esta definición de emoción como lo *intensamente significativo definido culturalmente* reviste gran importancia. La misma pone en juego la dimensión del significado, que es constitutiva de la emoción tanto como de la cultura. Asimismo, permite introducir la realidad del cuerpo en la significación emocional, algo que Lutz

omite. Como consecuencia lógica de estos argumentos, podríamos sostener, por el contrario, que lo intensamente significativo de la emoción se da en aquellos puntos y lugares del discurso y la acción social en que los significados y los eventos sociales y culturales se hacen *carne*, de acuerdo con la expresión de Merleau-Ponty [(1945) 2000: 191].

Así, lo que conocemos como emociones son los sitios donde lo social se inserta significativamente —con intensidad sensorial variable— en la realidad viviente, cognitiva y perceptiva, es decir, en la unidad psicofísica de los sujetos sociales. Lo intensamente significativo es parte de las interacciones sociales, es cierto, pero la dimensión corporal jamás está ausente de ellas. La propuesta de Lutz resulta estimulante, sin embargo, presenta aspectos notablemente polémicos que desafían —en primer término— el sentido común. Puede objetarse, por ejemplo, el modo como el argumento de Lutz recae en uno de los dualismos que reprocha a otros, pues sigue oponiendo dos enfoques excluyentes sobre las emociones, el psicobiológico contra el modelo de construcción cultural, para inclinarse por el último en desmedro del primero.

Es irritante para nuestras concepciones espontáneas de la experiencia emocional, la idea unilateral sugerida por Lutz de que los aspectos fisiológicos y psíquicos individuales de las emociones, los sentimientos, son solamente los “ornamentos del fenómeno”, aunque no representan nada esencial a los mismos, como ha sostenido también Solomon [1977 y 1984]. En definitiva, se trata de cierto carácter unidimensional propio de las teorías construccionistas radicales. Como ha observado Freund, una perspectiva puramente construccionista en la sociología de las emociones: “Ignora los procesos biológicos y presenta una visión incorpórea de las emociones humanas (...) La relación entre cuerpo y emociones no se resuelve ignorando la importancia del cuerpo o considerando a las emociones simplemente como productos cognitivos” [Freund 1990: 455].

El fenómeno de las emociones es por demás complejo y desafía los abordajes unilaterales que oponen lo fisiológico a lo sociocultural, reduciendo las explicaciones del fenómeno a uno u otro de los términos de esta dualidad. Para otros autores, en contraste con lo anterior, las emociones son el auténtico “eslabón perdido” entre el cuerpo y la mente, capaz de suturar la brecha abierta en el pensamiento occidental por el dualismo cartesiano [Williams y Bendelow 1996].

ANTROPOLOGÍA DE LAS EMOCIONES

El antropólogo francés David Le Breton ha desarrollado las implicaciones teóricas y epistemológicas de una posible *antropología de las emociones* orientada hacia el campo de la medicina, la antropología del cuerpo y la salud. De acuerdo con este autor, la antropología de las emociones debe permitir la superación del punto de vista cartesiano, es decir, del dualismo mente-cuerpo que caracteriza al pensamiento occidental moderno:

El modelo dualista de la metafísica occidental que distingue el cuerpo y el alma, lo orgánico y lo psicológico, y que desemboca en esa distribución del trabajo que hace que en nuestras sociedades el cuerpo corresponda al análisis de los médicos y el espíritu a la sagacidad de los psicólogos o los psicoanalistas. Pero en el imaginario social de un gran número de comunidades humanas, como lo hemos mostrado en otra parte, el cuerpo no se distingue necesariamente del hombre [Le Breton 1999: 101].

La antropología de las emociones debe permitir ir más allá de las concepciones acerca de lo psico-somático, que siguen siendo en gran medida dualistas, pues conservan la distinción entre *psique* y *soma*. Así, por ejemplo, fenómenos como el de la llamada *eficacia simbólica*, estudiado por Claude Lévi-Strauss, deberían interpretarse —sostiene Le Breton— no ya de acuerdo con la idea de una influencia psíquica sobre los procesos fisiológicos, sino progresando desde una visión psico-somática, a la formulación de un modelo de *fisiosemántica*:

Hablar de acción psicológica sin duda reduce en algo la estructura antropológica aquí presente, planteando como un hecho definitivo lo que es un problema infinito: la validez de lo psicossomático, en el sentido más estrecho del término, es decir, el hombre como suma de una psique y un soma con efectos de resonancia mutua. Pero precisamente este enfoque es hoy en día criticado por depender demasiado de la herencia dualista frente a la cual pretende plantear una alternativa. La perspectiva planteada aquí permite justamente pasar de una psicossomática a una fisiosemántica que abra una vía menos ambigua y bastante más fértil [Le Breton 1999: 101].

También la etnopsiquiatría y la antropología médica se han interesado por las emociones, los estados de ánimo y sus manifestaciones corporales. Vale la pena mencionar el interés que revisten los estudios sobre “síndromes culturales”; los mismos ponen de relieve la influencia decisiva del

significado cultural en la producción social de los estados de salud y enfermedad.

Finalmente, se debe mencionar los estudios de las relaciones entre el cuerpo humano y las representaciones cosmológicas en pueblos de Mesoamérica. Pienso sobre todo en *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas*, de López Austin [1996], con referencias directas e indirectas a las emociones y su localización en el cuerpo a través de *centros y entidades anímicas*.

CONCLUSIÓN Y DESARROLLOS FUTUROS DEL TEMA

Las explicaciones puramente naturalistas y evolucionistas de las emociones no alcanzan a colmar las expectativas de un enfoque antropológico global del tema. Son insuficientes, sobre todo cuando se alejan del dominio de las emociones “básicas” para interpretar procesos más complejos, como los asociados a las llamadas “emociones cognitivas superiores”, como “celos”, “deseo de venganza”, etcétera [Evans 2002].

En estos casos, las explicaciones etológicas suelen caer en una suerte de retórica evolutiva cuyo fundamento es, muchas veces, más conjetural e ideológico que científico. Pero incluso cuando se interpretan las llamadas emociones básicas, pareciera que el problema queda agotado —como si no hubiera nada más que decir sobre el tema— una vez establecido un vínculo filogenético entre la reacción emocional humana y alguna función vital básica de las especies que nos precedieron evolutivamente (por ejemplo, la erección capilar en los animales y en el hombre como efecto de una reacción de autoprotección).

Cabe señalar, de modo anecdótico, que el enfoque evolucionista-etológico predomina en la mayor parte de los escritos y en los medios audiovisuales empleados en la divulgación de las ciencias, cuando se abordan temas como las emociones, las pasiones, los sueños, la imaginación o la evolución de la mente humana. En muchos casos, una explicación etológico-evolutiva se combina con otra, de tipo neurofisiológico, que abarca también la química del sistema nervioso. El hecho de que las explicaciones etológico-evolutivas —al igual que las neurofisiológicas y neuroquímicas— puedan parecer insuficientes desde un punto de vista antropológico, no significa, sin embargo, que sean erróneas o inadecuadas a su objeto. Más bien puede considerárselas parciales y, en ciertos aspectos, excesivas, al intentar constituirse como las únicas “verdades científicas”.

La investigación de los aspectos “corpóreos” de las emociones humanas es, en mi opinión, de gran importancia si se quiere tener un modelo más o

menos global de las mismas. Por ejemplo, si aceptamos que los factores “corporales” en general (fisiológicos, kinéticos, gestuales, etcétera) constituyen parte esencial del fenómeno emocional, debemos admitir la existencia de “bases biológicas-comportamentales” que se expresan en los hechos emocionales. Tales bases son comunes a toda la especie, con independencia de los elementos culturales que innegablemente configuran el otro amplio aspecto del fenómeno. El movimiento de ese cuerpo expresivo, el cuerpo humano, complementa el orden biológico, anatomofisiológico, pues en lo humano se añade —por “dentro” y por “fuera” del cuerpo individual, dicho metafóricamente— el orden del sentido o significado, ese contenido invisible que anima a los movimientos expresivos del hombre. Se trata en definitiva del objeto de estudio de la antropología: el *anthropos*, definido como un compuesto indisoluble de biología y psiquismo, “de conciencia y de músculos”, cuya práctica está inspirada en significados compartidos.

Cualquier intento de explicación integral de las emociones debe tomar en cuenta la presencia de las “bases corporales”, cuya existencia no puede desdeñarse, y evitar el riesgo de caer en posiciones notoriamente idealistas —patentes en la literatura etnológica sobre emociones— que reducen el dominio emocional a la esfera estrictamente ideológica y restan importancia a los factores corporales [Lutz 1988; Boellstorff y Lindquist 2004].

Propongo que es posible encontrar una solución teórico-metodológica y originales respuestas a los problemas planteados, desde la perspectiva de la *antropología del gesto y del mimismo*, teoría desplegada por el antropólogo y lingüista francés Marcel Jousse [Sienaert 2014]. No desarrollaré aquí las características de una posible *teoría jousiana de las emociones*. Esta teoría, basada en la idea del *anthropos* como un compuesto indisoluble de *alma* (forma) y *cuerpo* (materia), y en la *ley antropológica del mimismo*, formulada implícitamente hace milenios por Aristóteles, en su *Poética*, ha sido desarrollada genialmente en el campo de la antropología del lenguaje por M. Jousse, en la primera mitad del siglo xx. El refrescante espíritu de la *antropología del gesto y del mimismo* proyectará, sin duda, nueva luz sobre el nebuloso problema antropológico de las emociones.

REFERENCIAS

Beatty, Andrew

- 2013 Current Emotion Research in Anthropology: Reporting the Field. *Emotion Review* (5): 414-422.
- 2014 Anthropology and Emotion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 20 (3): 545-563.

Boellstorff, Tom y Johan Lindquist

2004 Bodies of Emotion: Rethinking Culture and Emotion through Southeast Asia. *Ethnos*, vol. 69 (4): 437-444.

Briggs, Jean

1970 *Never in Anger*. Harvard University Press. Cambridge.

Calderón Rivera, Edith

2014 Universos emocionales y subjetividad. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* (81): 11-31.

Darwin, Charles

1969 [1872] *The Expression of Emotions in Man and Animals*. Greenwood Press. Nueva York.

Ekman, Paul

1980 *The Face of Man. Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village*. Garland. Nueva York.

2004 *Emotions Revealed*. Henry Holt. Nueva York.

Enfield, Nick y Anna (eds.)

2002 *The Body in Description of Emotion: Cross-Linguistic Studies. Pragmatics and Cognition, Special Issue*. John Benjamins. Amsterdam y Filadelfia.

Evans, Dylan

2002 *Emoción. La ciencia del sentimiento*. Taurus. Madrid.

Freund, Peter

1990 The Expressive Body: A Common Ground for the Sociology of Emotions and Health and Illness. *Sociology of Health and Illness* (12): 452-477.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Culture*. Basic Books. Nueva York.

Harkins, Jean y Anna Wierzbicka (eds.)

2001 *Emotions in Cross Linguistic Perspective*. Mouton de Gruyter. Berlín-Nueva York.

Heelas, Paul

1996 Emotion Talk Across Cultures en *The Emotions. Social, Cultural and Biological Dimensions*, Rom Harré y W. Gerrod Parrott (eds.). Sage Publications. Londres-Thousand-Oaks-Nueva Delhi: 171-199.

Kitayama, Shinobu y Hazel R. Markus

1991 Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation. *Psychological Review* (98): 224-253.

Kitayama, Shinobu y Hazel R. Markus (eds.)

1994 *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*. American Psychological Association. Washington.

Knapp, Mark

1991 *La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno*. Paidós. México-Buenos Aires-Barcelona.

Kövecses, Zoltán

2000 *Metaphor and Emotion. Language, Culture and Body in Human Feeling*. Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. Cambridge.

Leavitt, John

1996 Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, vol. 23(3): 514-539.

Le Breton, David

1999 *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Levy, Robert

1984 Emotion, Knowing, and Culture, en *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.). Cambridge University Press. Cambridge: 214-237.

Lewis, Michael, Jeanette Haviland-Jones y Lisa Barrett (eds.)

2008 *Handbook of Emotions*. The Guilford Press. Nueva York y Londres.

López Austin, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Lutz, Catherine

1988 *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. The University of Chicago Press. Chicago y Londres.

Lutz, Catherine y Geoffrey White

1986 The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology* (15): 405-436.

Matsumoto, David; Brenda Franklin et al.

2002 Cultural Influences on the Expression and Perception of Emotion, en *Handbook of International and Intercultural Communication*, William Gudykunst y Bella Mody (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks-Londres-Nueva Delhi.

Mauss, Marcel

1968 *Essais de sociologie*. Minuit. París.

Merleau-Ponty, Maurice

2000 [1945] *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona.

Navaro-Yashin, Yael

2009 Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (15): 1-18.

Rosaldo, Michelle

1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notion of Self and Social Life*. Cambridge University Press. Cambridge.

1984 Toward an Anthropology of Self and Feeling, en *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.). Cambridge University Press. Cambridge: 137-157.

Shweder, Richard y Robert Le Vine (eds.)

1984 *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge University Press, Cambridge.

Sienaert, Edgard

2014 *Au commencement était le mimisme. Essai de lecture globale des Cours de Marcel Jousse*. Association Marcel Jousse. París-Bloemfontein.

Solomon, Robert

1977 *The Passions*. Anchor. Nueva York.

1984 Getting Angry. The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology, en *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard Schweder y Robert Le Vine (comps.). Cambridge University Press. Cambridge: 238-254.

Wierzbicka, Anna

1986 Human Emotions: Universal or Culture-Specific? *American Anthropologist*, vol. 88 (3): 584-594.

2003 Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum. *Ethos*, vol. 31 (4): 577-600.

2009 Language and Metalanguage: Key Issues in Emotion Research. *Emotion Review*, vol. 1 (1): 3-14.

Williams, Simon y Gillian Bendelow

1996 Emotions, Health and Illness: The "Missing Link" in Medical Sociology?, en *Health and the Sociology of Emotions*, Veronica James y Jonathan Gabe (eds.). Blackwell Publishers. Oxford y Cambridge: 25-53.

Recepción: 3 de noviembre de 2015.

Aprobación: 11 de enero de 2016.