



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Bolaños Florido, Leidy Paola
El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales
del siglo XX
Revista de Estudios Sociales, núm. 55, enero-marzo, 2016, pp. 178-191
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81543788015>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX*

Leidy Paola Bolaños Florido**

Fecha de recepción: 20 de octubre de 2014 • Fecha de aceptación: 20 de marzo de 2015 • Fecha de modificación: 28 de mayo de 2015
DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.12>

RESUMEN | El texto presenta una revisión de los principales debates teóricos y temáticos que se desarrollaron en las Ciencias Sociales, especialmente en sociología y antropología, a partir de la incorporación de las emociones y los sentimientos como categorías de análisis socio-históricas a lo largo del siglo XX. Aquí se propone una reflexión y un análisis bibliográfico de la comprensión de las emociones en estas disciplinas y en diferentes momentos de su desarrollo, a partir del estudio de un conjunto delimitado de autores. La idea que sostiene el texto es que la apertura de las Ciencias Sociales hacia este tipo de estudios se da cuando algunos autores se distancian de las dicotomías clásicas de la tradición positivista para establecer el vínculo entre los elementos físico-corporales, los hábitos psíquicos, y las formas sociales y culturales que subyacen al estudio de la sociedad.

PALABRAS CLAVE | Ciencias sociales, individuo, sociedad (Thesaurus); emociones, sentimientos, psicología histórica (palabras clave de autor).

The Socio-Historical Study of Emotions and Feelings in 20th Century Social Sciences

ABSTRACT | This article presents a review of the main theoretical and thematic arguments that were developed in the social sciences, especially in sociology and anthropology, since the incorporation of emotions and sentiments as categories of socio-historical analysis throughout the course of the 20th century. It proposes a reflection on and a bibliographic analysis of the understanding of emotions in these disciplines at different moments of their development, based on the study of a selected group of authors. The guiding theme of the text is that the opening up of the social sciences to this type of studies began when certain authors distanced themselves from the classic dichotomies of the positivist tradition in order to establish the links among physical corporal elements, psychic habits, and the social and cultural forms underlying the study of society.

KEYWORDS | Social sciences, individual, society (Thesaurus); emotions, feelings, historical psychology (Author's Keywords).

O estudo sócio-histórico das emoções e os sentimentos nas Ciências Sociais do século XX

RESUMO | Este artigo apresenta uma revisão dos principais debates teóricos e temáticos que são desenvolvidos nas Ciências Sociais, especialmente em sociologia e antropologia, a partir da incorporação das emoções e dos sentimentos como categorias de análises sócio-históricas ao longo do século XX. Aqui, propõe-se uma reflexão e uma análise bibliográfica da compreensão das emoções nessas disciplinas e em diferentes momentos de seu desenvolvimento, a partir do estudo de um conjunto delimitado de autores. Este texto sustenta a ideia de que a abertura das Ciências Sociais a esse tipo de estudos se dá quando alguns autores se afastam das dicotomias clássicas da tradição positivista para estabelecer o vínculo entre os elementos físico-corporais, os hábitos psíquicos e as formas sociais e culturais que subjazem ao estudo da sociedade.

PALAVRAS-CHAVE | Ciências sociais, indivíduo, sociedade (Thesaurus); emoções, sentimentos, psicologia histórica (palavras do autor).

* Este texto es el resultado de uno de los exámenes comprensivos de conocimiento y de revisión bibliográfica del Doctorado en Historia de la Universidad de los Andes (Colombia). No contó con financiación para su realización.

** Estudiante del Doctorado en Historia de la Universidad de los Andes (Colombia). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "La gestión del desplazamiento interno en Bogotá como una forma de vida". *Revista Colombiana de Antropología* 50 (1): 35-53, 2014, e *Implementación de ambientes de aprendizaje con énfasis en la socioafectividad: reorganización curricular por ciclos*. Bogotá: Secretaría de Educación. Bogotá, 2014. ✉ lp.bolanos147@uniandes.edu.co

Introducción

A principios del siglo XX¹ las Ciencias Sociales les concedieron a los sentimientos facultades explicativas que ampliaron la comprensión sobre la forma en que el individuo y la sociedad se relacionan y sobre el hecho de que en las emociones se hacen comprensibles las motivaciones y acciones que subyacen a procesos sociales y culturales particulares. Esta perspectiva problematiza la naturalidad de los comportamientos emocionales y toma distancia de la fisiología y de la psicología —la disciplina más identificada con el estudio de la emoción—, cuyos hallazgos tendieron a supeditar las emociones a un lado de las dicotomías cuerpo-mente, individuo-sociedad, privado-público y naturaleza-razón, instauradas por la tradición positivista.

Para dar cuenta de lo anterior, este texto plantea un orden cronológico en el que se observan cuatro momentos del estudio del tema de las emociones en Europa y Norteamérica. El primero de ellos, en el curso del siglo XIX como período en que el sentido de las emociones está estrechamente relacionado con las consideraciones fisiológicas de la filosofía y la psicología y con los intereses de la literatura de explorar la dimensión interna del ser humano. Este apartado sugiere un antecedente para comprender el lugar analítico que ocupan las emociones y los sentimientos a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

El segundo, en las primeras décadas del siglo XX, momento en que el campo de las Ciencias Sociales, y especialmente la sociología, concede una interpretación de los sentimientos ajena a las visiones rígidas y estáticas de las teorías de conocimiento que oponen individuo-sociedad y emoción-razón. Para ello, expongo algunas perspectivas analíticas de autores clásicos de la sociología² como Marcel Mauss (1971a [1902]) y Norbert Elias (1982 [1939]) que desde caminos

independientes formularon el carácter público y cambiante de los sentimientos, hasta entonces confinados al ámbito de lo privado e inmutable. En un esfuerzo por superar las fronteras disciplinarias de la época, estos autores reconocen los afectos y las emociones en su relación con aspectos psicológicos y procesos socio-históricos más amplios.

Un tercer momento se concentra en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, cuando el campo de las Ciencias Sociales se aleja del estructuralismo y de las teorías psicológicas y subjetivistas que entienden lo individual y lo emocional como aspectos desligados del mundo social. En este período, elaboraciones teóricas de pensadores franceses como Pierre Bourdieu (2010 [1980]), Michel Foucault (1999 [1981]) y posteriormente David Le Breton (1999) ampliaron la comprensión sobre la forma en la que el cuerpo y las emociones están relacionados y sobre su desempeño según los grupos sociales y las circunstancias históricas.

Por otra parte, me aproximo a la antropología norteamericana de la década de los ochenta influenciada por el enfoque interpretativo de Clifford Geertz (1988 [1973]), así como por la etnología y la sociología francesas desarrolladas por autores estadounidenses como Robert Solomon (1989), Michelle Rosaldo (1984), Catherine Lutz y Geoffrey White (1986), cuyos trabajos son pioneros en lo que se denominó *antropología de las emociones*. Este campo se desarrolla a partir de estudios etnológicos que relativizan el repertorio afectivo de las culturas no occidentales y las afirmaciones naturalistas que se fundan en el carácter universal de la emoción. En dicha antropología los sentimientos aparecen desde la perspectiva de su construcción social y expresión diferenciada. Finalmente, se presenta la crítica que en los años ochenta hicieron autores de la antropología y la historia cultural al enfoque interpretativo por supeditar la vida interna al orden de lo textual y discursivo y no lograr vincular la subjetividad con procesos sociales de mayor envergadura.

A manera de antecedente: el estudio de las emociones en las Ciencias Humanas del siglo XIX

Desde diferentes puntos de vista, las emociones han sido un campo de exploración para distintos filósofos y psicólogos occidentales. En la antigüedad, Aristóteles reconoció la ambigüedad de las emociones dentro de su teoría de la ética. En el período de modernidad temprana, René Descartes le concedió a “las pasiones” un lugar en su teoría dualista del cuerpo y el alma; para este filósofo, la voluntad del sujeto era capaz de orientar u ocultar los movimientos impulsivos del alma, esto es, someterlos al imperativo de la razón (Le Breton 1999, 166).

1 Dado nuestro objetivo, este escrito se concentra en menor medida en la reflexión sobre los estudios propiamente históricos y privilegia algunos debates sobre la temática, particularmente aquellos que giran alrededor de la sociología y la antropología desde 1920 hasta la década de 1980. No obstante, como se mostrará más adelante, estos estudios no están del todo desligados del campo de la historia.

2 Aunque este texto no incluye la reflexión sobre el estudio del sociólogo Georg Simmel (1858-1918), éste se preocupó por estudiar el entramado afectivo y las interacciones sociales derivadas del encuentro entre el individuo y las principales ciudades de Europa y Estados Unidos, de finales del siglo XIX y principios del XX. Por ejemplo, Simmel (1989 [1903]) analiza la moda y el flirteo como fenómenos de libertad donde se concentran procesos de individualización propios de la modernidad. Su teoría ha sido influyente en la sociología norteamericana, específicamente en la Escuela de Chicago, interesada en el estudio de las transformaciones urbanas de principios del siglo XX en Norteamérica. Para seguir la influencia del *interaccionismo* o de estudiosos de la Universidad de Chicago en el estudio de las emociones, véase Pinheiro (2006).

Siglos más tarde, David Hume (1990 [1740]) clasificó las emociones en *calmadas* y *violentas*. Mientras las primeras responden a sentimientos psicológicos como el goce estético o la aprobación moral, las segundas no necesitan ir acompañadas de sensaciones físicas definidas y localizables. A pesar de expresar que ciertas “emociones leves” como la admiración y la simpatía cumplen una función evaluativa y no solamente fisiológica, para Hume la gama ordinaria de las emociones —resentimiento, esperanza, temor— no es confiable para establecer un juicio; ellas son respuestas emocionales más o menos ciegas e irracionales.

Por su parte, en el siglo XIX, el influyente filósofo y psicólogo William James definió las emociones como reacciones fisiológicas (James 1884), con lo cual descartaba las teorías que abarcaban un concepto de la emoción como una forma más o menos inteligente. En su teoría, señala que si las emociones prescindieran de sensaciones como la agitación, la viscosidad, el temblor o el rubor, no serían otra cosa que una percepción intelectual; así, alguien podría tener una percepción de peligro, pero sin un sentimiento real de temor (James 1884). De acuerdo con Solomon, esta teoría dominó la definición de la emoción a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En últimas, en ella se afirma que las emociones son irracionales, duran un período determinado y pueden tener una ubicación definida en el cuerpo: el disgusto en el estómago, el temor en los latidos del corazón (Solomon 1989).

De manera similar, las teorías de filiación naturalista y conductual que elaboraron en el siglo XIX naturalistas como Charles Darwin, Herbert Spencer y el filósofo John Dewey descansan, en parte, sobre la idea de que el origen y las funciones de la expresión facial y corporal son la base para el análisis de la emoción. Entre estas teorías se cuenta la creencia de que las contracciones musculares, impulsadas por movimientos eléctricos, pueden traducirse en emociones de ira, sorpresa o dolor. Estos análisis prosiguen la búsqueda de universalidad de la expresión de las emociones, con toda independencia de los datos sociales y culturales en los cuales se encuentra inscrita la emoción.

Contrariamente a las teorías de índole naturalista y fisiológica, a finales del siglo XIX y a principios del XX, filósofos y psicólogos cognitivos como Max Scheler, Franz Brentano y Robert Solomon desarrollaron reflexiones en torno a la naturaleza epistémica de las emociones. Interrogaron aspectos como la moral, la pedagogía y la racionalidad. En estos planteamientos, las emociones dejan de explicarse desde un componente esencialmente fisiológico y privado y se rescatan sus elementos *cognoscitivos*, “que presuponen creencias objetivas sobre el contexto emocional” (Solomon 1989, 29). Así, por una parte, está la participación de las sensaciones fisiológicas en la experiencia de la emoción, y por otra, está el hecho de que las emociones abarcan

conceptos y creencias. Estos dos tipos de consideraciones de la emoción, la fisiológica y la cognitiva o moral, han estado en el centro de las teorías modernas sobre la emoción por parte de la filosofía y la psicología occidentales (Solomon 1984).

Desde otra perspectiva, filósofos del Romanticismo alemán como Friedrich Scheler y Johan Goethe e ilustrados como Jean-Jacques Rousseau destacaron la importancia de la educación sentimental como un conocimiento mediante al cual se puede acceder a través de lo sensible. Para estos pensadores, el cultivo de la vida interior y el lugar que ocupan las emociones y los sentidos, como vías de acceso al conocimiento, merecen la misma atención que la razón y el reconocimiento en la esfera pública (Trepp 1994).

Aunque Reddy señala la derrota del *régimen emocional* del Romanticismo como consecuencia del triunfo de la razón y de la Revolución francesa (Reddy 2014), varios trabajos señalan que el siglo XIX también trajo emociones y sentimientos asociados. La literatura de vanguardia puso a la orden del día el tema de las emociones dentro de los círculos burgueses. Autores como Marcel Proust, Émile Zola y Oscar Wilde reconocieron tempranamente el carácter social de los sentimientos y el contexto histórico en el que tienen lugar las conductas de los individuos. En sus relatos, los celos, la venganza y el amor no se consideran impulsos irresistibles o naturales, sino más bien “logros domésticos que había que aprenderse, como se aprende a tocar el piano o un idioma extranjero” (Gay 1992 [1984], 100). La literatura, antes que el psicoanálisis, contempló el estudio de la vida psíquica como una vía de acceso a los ideales de una época o sociedad (Gay 1992 [1984], 73).

En el mismo momento en el que tuvo lugar el movimiento romántico, las ciencias adscritas al positivismo, en su afán de clasificación, marcaron la escisión entre objetividad y subjetividad, lo público y lo privado, lo activo y lo pasivo, lo cambiante y lo inmutable, lo femenino y lo masculino y lo racional y lo sentimental. Esta mirada monotética ubicó a las mujeres como sujetos tradicionalmente emocionales, a quienes se les adjudicó cierto grado de irracionalidad en razón de su condición sentimental (Bolufer 2007). De hecho, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la liberación indisciplina de los sentimientos como atributo femenino tuvo su correlato en el autocontrol de los impulsos como cualidad asociada a la construcción de la masculinidad. De acuerdo con George Mosse, el inicio de la sociedad moderna fue el momento en el que esta escisión desempeñó un papel fundamental no sólo al crear ideas sobre la nación y una sociedad sana, sino al influir en el funcionamiento de la sociedad moderna (Mosse 2000).

Con el avance de la profesionalización de las Ciencias Sociales y de la percepción histórica de la realidad social desde una mirada objetiva, el siglo XIX confinó las emociones y los sentimientos en el tren de los

humanismos (la filosofía humana y la psicología) y de la literatura sentimental de vanguardia. Al privilegiarse el estudio de la razón, la teoría social —impregnada del positivismo de la época— se interesó por las “ideas claras” de personajes masculinos, quienes fueron desprovistos de cualquier grado de emocionalidad y sensibilidad (Chartier 1992; Mosse 1969; Trepp 1994). No obstante a lo largo del siglo XX las disposiciones psicológicas de los individuos, y con ello la vida afectiva, adquirieron un interés progresivo para las Ciencias Sociales. Como se expondrá a continuación, gracias a la ruptura de los estudios sociales con las dicotomías de la tradición positivista del siglo XIX y a su encuentro con el psicoanálisis y las teorías cognitivas del siglo XX, las emociones dejaron de verse como elementos netamente fisiológicos, pertenecientes al campo de la ficción y desligados de las dinámicas sociales.

El condicionamiento social e histórico de la expresión de los sentimientos

En las primeras décadas del siglo XX, los trabajos del sociólogo y antropólogo francés Marcel Mauss (1872-1950) y del sociólogo alemán Norbert Elias (1887-1990) fueron pioneros al proponer el estudio de la forma en que una sociedad históricamente localizada impone al individuo un uso riguroso de sus emociones, sus afectos, y su cuerpo. Mediante conceptos como *hecho social total*, *eficacia simbólica* (M. Mauss), *formación social y economía psíquica* (N. Elias) ambos autores revelan la correspondencia que existe entre la estructura social y la estructura emotiva e individual. De ahí que las acciones de los individuos no responden de manera exclusiva a sus voluntades, sino a la red de dependencias en la cual se encuentran inscritos. A su vez, esta observación sugiere que aunque los sentimientos son aspectos del ámbito interno, ellos no florecen al margen de los condicionamientos sociales e históricos.

Así, Mauss sugiere que de la eficacia simbólica de la magia —y de los sentimientos que suscita en los individuos su creencia— depende la reproducción de las reciprocidades en la que se cimenta la vida social y material de las comunidades australianas. Desde otro enfoque analítico, el estudio de Elias muestra la autocontención de los afectos como un aspecto fundamental de las formas de control social que sostienen la sociedad cortesana y la institución del Estado absolutista entre los siglos XVI y XVIII en Francia y Alemania. En las primeras décadas del siglo XX, mediante trabajos de investigación empírica —uno de corte etnológico y el otro sociohistórico— ambos autores ofrecen presupuestos de análisis para pensar el papel que desempeñan las emociones dentro de procesos de larga duración que involucran lo social, lo psicológico, lo histórico, y lo político. Por ello, resulta valioso revisar algunas de sus observaciones con respecto al tema de los sentimientos como elementos de análisis social.

El papel de la magia y los sentimientos en la reproducción de una formación social

Como lo señala Pierre Bourdieu, el sociólogo y antropólogo francés Marcel Mauss (1872-1950) tiene el mérito de tomar la magia como un objeto de conocimiento social, en lugar de ponerlo en el campo de lo regresivo, lo irracional y los misterios primitivos (Bourdieu 2010, 25). La obra de Mauss reprocha las categorías rígidas y abstractas de la psicología y la sociología del siglo XIX que consideraron la magia como un acto irracional y primitivo y que, por lo tanto, impidieron vincular el juicio mágico con los sentimientos, las ideas y la opinión colectiva (Mauss 1971a [1902], 122). En este sentido, la magia como substrato no racional y aparentemente opuesto a la ciencia es un problema de psicología colectiva al que Mauss le restituyó su necesidad práctica y su razón de ser, sin convertirla en construcción lógica o en ejercicio espiritual (Bourdieu 2010).

El trabajo de Mauss *Bosquejo de una teoría general de la magia*³, publicado en 1902, antecedió al acercamiento entre la etnología y el psicoanálisis⁴ al mostrar cómo la estructura social se impone al individuo mediante la educación de actividades corporales y de manifestaciones sentimentales. En 1921, en un artículo titulado *La expresión obligatoria de los sentimientos*,⁵ el autor observa que en los ritos funerarios de las sociedades australianas las manifestaciones orales de sentimientos como el dolor, la cólera y el miedo no son respuestas naturales, sino que responden a un orden social determinado. Este estudio es pionero en señalar que las expresiones de los sentimientos no son fenómenos exclusivamente psicológicos o fisiológicos, sino fenómenos sociales “marcados preponderantemente por el signo de la no espontaneidad y la obligación más absoluta” (Mauss 1979, 147).

A mediados de la década de los veinte, Mauss amplió aún más la comprensión de los sentimientos como fenómeno social al mostrar el valor de los afectos dentro de una formación social dada. En un artículo del *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* el autor muestra los efectos psíquicos de la magia que recae sobre los individuos pertenecientes a las comunidades de Nueva Zelanda y Australia. Este trabajo describe

3 Estudio publicado en *Année Sociologique*, 1902-1903, en colaboración con el arqueólogo y sociólogo Henri Hubert.

4 En los años veinte la antropología norteamericana se acercó al psicoanálisis a partir del uso del lenguaje psicoanalítico en la investigación etnográfica. Ejemplo de ello fue la obra de Ruth Benedict *Patterns of culture* (1934).

5 Para la elaboración de este artículo, Mauss se basa en los trabajos de su colaborador francés Robert Hertz (1881-1915) sobre el pecado y la expiación en sociedades primitivas y de su tío Emile Durkheim (1858-1917) sobre la representación colectiva de la muerte en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*.

cómo los polinesios sufren y abandonan toda confianza en vivir al creer que sobre ellos ha recaído un posible hechizo. Aunque en ocasiones no se presentan marcas físicas, este sentimiento de desesperanza invade el plano de la conciencia hasta el punto de causar la muerte por sugestión (Mauss 1971b [1924], 297). Para el autor, la influencia de lo social sobre lo físico posee un medial psíquico evidente, pues es la persona quien se destruye a sí misma, siendo el acto inconsciente.

Siguiendo lo anterior, Mauss incursiona —y sobrepasa— el terreno de la psicología al estudiar la totalidad de la conducta social y al entender la vida social como un mundo de relaciones simbólicas. Mientras los psicólogos de su época tienden a tratar una serie de actos como anormales, esta mirada etnológica y sociológica “los capta en gran número continuamente, y, además, en la múltiple repetición de hechos normales” (Lévi-Strauss 1971, 17). Como bien lo señala Strauss, la noción de *acto social total*⁶ en el estudio de Mauss incluye:

1. Diferentes modalidades de lo social (jurídica, económica, estética, religiosa, etc.); 2. Diferentes momentos dentro de la historia de cada individuo (nacimiento, infancia, educación, adolescencia, matrimonio, etc.); 3. Diferentes formas de expresión que incluyen desde los fenómenos fisiológicos, como los reflejos, secreciones, moderaciones o aceleraciones, hasta categorías inconscientes y representaciones conscientes individuales o colectivas. (Lévi-Strauss 1971, 24)

A pesar de la crítica que en los sesenta las Ciencias Sociales hicieron a los clásicos por supeditar lo individual al orden del ritual,⁷ es mérito de Mauss vincular la etnología con el psicoanálisis y evidenciar la relación entre la objetividad de las estructuras sociales y la subjetividad de la experiencia vivida (Lévi-Strauss 1971, 25). Esta perspectiva amplió la comprensión sobre el estudio de los sentimientos al señalar que ellos no son necesariamente una manifestación espontánea y natural —como lo enunciaba la psicología de la época—⁸, sino que se encuentran condicionados socialmente y varían de acuerdo con el tiempo, las condiciones y los agentes de expresión (Mauss 1979, 147).

6 Bajo esta noción, elementos de distinta naturaleza pueden llegar a tener una significación global al tenor de una experiencia social concreta, en este caso, la magia.

7 A la luz de las experiencias más amplias de las generaciones siguientes, etnógrafos como Renato Rosaldo (2000 [1993]) han argumentado que los estudios de la antropología clásica, como los de Radcliffe Brown y Emile Durkheim, han ignorado “la emoción espontánea” y las “maniobras” de los individuos al prestar una preocupación excesiva por el orden cultural del ritual. Rosaldo afirma, en los años ochenta, que “no se trata de descartar la descripción de los rituales etnográficos, sino de relativizarlas, y explorar la interacción de la rutina y la improvisación de la vida cotidiana” (Rosaldo 2000 [1993], 157).

8 Al respecto, ver la *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, por Lévi-Strauss (1971).

La autocontención de los afectos y la génesis del proceso civilizatorio

Una excepción destacable en el estudio del tema de las emociones durante la primera mitad del siglo XX lo constituye la obra del sociólogo alemán Norbert Elias (1887-1990). Desde una sociología histórica que se anuda con elementos psicológicos, el autor se aparta de las teorías filosófico-epistemológicas y sociológicas cuyos postulados tropiezan con el problema de separar conceptos como *individuo* y *sociedad*.⁹ En la introducción tardía de su libro *El proceso de la civilización*, el autor cuestiona los presupuestos teóricos de las ciencias humanas para los cuales los individuos existen por fuera de la sociedad. En sus palabras, “casi nunca se menciona el carácter de este muro y, desde luego, jamás se da una explicación de él. [...] ¿Es el cuerpo un recipiente en cuyo interior se encuentra encerrado el auténtico yo? ¿Es la piel la línea fronteriza entre el ‘interior’ y el ‘exterior’?” (Elias 1987 [1978], 34).

De acuerdo con Elias, la tradición dualista —más apropiada para el análisis de la realidad objetiva que para el análisis de los seres humanos— no dejó convertir en objeto de la reflexión las redes de interdependencia “que hacen que cada acción individual dependa de toda una serie de otras al modificar, a su vez, la figura misma del juego social” (Elias, citado en Chartier 1992, 89). Por ello, su análisis crítico se adelanta a los debates teóricos de la década de los sesenta al desplazar varias de las oposiciones clásicas: individuo-sociedad, libertad-determinismo e incluso objetividad-subjetividad. Contra estas dicotomías, Elias afirma:

En las teorías clásicas del conocimiento el hombre se ocupa más del problema del objeto cognoscitivo que del sujeto de la teoría del conocimiento, esto es, más del conocimiento objetivo que del conocimiento subjetivo. Y, sin embargo, cuando no se incluye este conocimiento en el planteamiento del problema, éste conduce a un callejón sin salida de alternativas igualmente insatisfactorias. (Elias 1987 [1978], 39)

En contra de estos supuestos dualistas dominantes de su época, Elias se propone entender cómo entre los siglos XVI y XVIII la estructura psíquica de los hombres de Occidente se modificó a partir de una situación concreta: la transformación gradual de la aristocracia

9 Elias se aleja de la filosofía platónica y, sobre todo, de la filosofía moderna de Descartes, en la que se encuentra la idea de individuo como ser aislado o como ser pensante que se enfrenta al mundo desde su yo interior. También se distancia de los dos paradigmas sociológicos hegemónicos de su época: el marxismo y el estructural-funcionalismo. Del primero combate las ideas respecto a lo que debe ser y el predominio de los ideales político-ideológicos en el análisis de los problemas sociales. Del segundo combate la imagen estática del yo y la idea persistente del individuo aislado actuante (Elias 1993 [1969]).

caballeresca en sociedad cortesana monárquica.¹⁰ La formación de esta sociedad, establecida alrededor del Estado absolutista¹¹ y regulada por convenciones y dependencias específicas, marcó lo que Elias identifica como la génesis del proceso civilizatorio, entendido como la pacificación progresiva de las conductas y la respectiva consolidación de los autocontroles ejercidos sobre las emociones (Chartier 1992, 97).

Elias analiza este dispositivo de autocontención en su libro *La sociedad cortesana*, escrito en 1933. El autor afirma que aspectos como el cumplimiento de la etiqueta, la opinión social, el control de las explosiones pasionales y la censura de los sentimientos no pueden considerarse como “nimiedades”, sino como aspectos notables en la formación de la identidad del cortesano (Elias 1996 [1937], 128). La conservación de la membresía y el orgullo personal de los miembros de la corte, inclusive la del rey, dependía de su sometimiento a este entramado de la etiqueta y el juego social. Ante la necesidad de adaptarse al cambio, y de diferenciarse de otras capas excluidas de las posiciones de dominio, “los nobles se hacen cortesanos y forman una cultura elitista del gesto, del hablar, del amor y del gusto” (Béjar 1991, 74).

La propuesta teórica y empírica de Elias plantea dos aportes interesantes para pensar el tema de las emociones y los afectos. En primer lugar, su estudio problematiza la naturalidad de los sentimientos. Para Elias, la intensidad, la expresión y la función que aquellos cumplen en la estructura psíquica del individuo no dependen de su naturaleza humana, sino de la historia y la estructura real de sus relaciones con otros humanos (Elias 1996 [1937], 76). El autor se aleja de los postulados psicológicos que suponen que los sentimientos y las emociones son invariables y consustanciales al ámbito de lo interno o lo personal. En sus palabras:

Precisamente porque el psicólogo piensa de un modo absolutamente ahistórico, porque enfoca las estructuras psíquicas del hombre contemporáneo como si se tratara de algo incambiable y que no ha sufrido

proceso alguno, el historiador apenas puede utilizar para algo los resultados de su investigación. Y precisamente porque el historiador, preocupado por lo que él llama los hechos, trata en la medida de lo posible de evitar los problemas psicológicos, apenas tiene algo que decir a los psicólogos. (Elias 1987 [1978], 492)

Para Elias el pudor, el temor a Dios, la culpa, el miedo a la pena, el miedo a la pérdida del prestigio social o el temor a sí mismo, no son estados internos del individuo sino respuestas psíquicas “a las coacciones que los hombres ejercen sobre los demás dentro de la interdependencia social” (Béjar 1991, 77). Así, el sentimiento de inseguridad de las personas de la Edad Media es distinto de las personas que conforman la corte. En esta última, el miedo no surge de la violencia física sino, como lo estudió Elias, de la autocoacción¹² que produce la pérdida de prestigio y estatus (Béjar 1991, 77). De lo anterior surge el segundo aporte: ninguna formación social puede perdurar sin una autocontención de los afectos y las emociones. Aunque Elias le reprocha al psicoanálisis el hecho de analizar las relaciones en el interior de cada ser humano y “de constituir un inconsciente ‘sin historia’ como instancia dominante e invariable de la estructura psíquica” (Chartier 1992, 103), también reconoce su deuda con Freud¹³ en el análisis del carácter socio-genético del súper yo y del control inconsciente de los afectos.

Freud utiliza el concepto de *sentimiento inconsciente* para referirse a los destinos que la represión impone. En ellos “el afecto puede perdurar total o fragmentariamente como tal; puede experimentar una transformación en otro montante de afecto (por ejemplo del miedo a la angustia), o puede ser reprimido; esto es, coartado en su desarrollo y excluido de la conciencia” (Freud 1989, 208). Este último punto le interesó a Elias. De acuerdo con Freud, la conquista de la civilización implica una coerción volcada hacia el interior; un esfuerzo del individuo por renunciar a sus instintos y afectos (Freud, citado en Béjar 1991).

No obstante, Freud llegó a creer que traer las emociones a la conciencia mediante la curación psicoanalítica debía ser suficiente para ejercer control sobre ellas (Solomon

10 Este desplazamiento histórico dio lugar a la construcción del Estado absolutista, caracterizado por el monopolio fiscal que centraliza el impuesto, y por el monopolio sobre la violencia legítima que atribuye al Estado la garantía de la pacificación de todo el espacio social. Al respecto señala: “Una vez que el monopolio de la violencia física se ha transferido a los poderes centrales, no todo el mundo puede procurarse el placer de la agresión corporal y socialmente legitimada por enemigos externos” (Elias 1987 [1978], 240).

11 Habría que anotar que la formación de la sociedad cortesana está estrechamente relacionada con la formación del Estado absolutista y su respetiva monopolización fiscal y militar mediante la cual se centraliza el impuesto y se monopoliza legítimamente la violencia en todo el territorio social. Estos procesos sociales —vinculados con los procesos psíquicos— son estudiados por Elias en el segundo volumen del *Proceso de la civilización* (Chartier 1992, 92).

12 Para Elias, la autocoacción se produce en el hombre moderno cuando es capaz de tomar distancia respecto a sí mismo. La filosofía cartesiana, propia de una época que se está liberando de Dios y de la antigüedad, representa un estadio clave en el descubrimiento de la autoconciencia, una “altiplanicie” en el proceso de individualización (Elias 1993 [1969], 67).

13 Al respecto, en una nota al final del *Proceso de la civilización*, Elias afirma: “Lo que coincide por completo con los resultados de esta investigación es la idea de que los *remors*, es decir, la estructura psíquica que, parcialmente de acuerdo con Freud, se conoce con el nombre de ‘súper yo’ en el individuo aislado está determinado por la interdependencia de los hombres, por la sociedad en la que crece, es decir, que el tal ‘súper yo’ es de carácter sociogenético” (Elias 1987 [1978], 549).

1989, 45). Esta interpretación situó el control emocional a un lado de la unidad individuo-sociedad: el ámbito interno de la mente y la historia individual. Al respecto, Béjar apunta que “Elias historiza lo que en Freud es un postulado naturalista”, por lo que Elias prefiere pensar el proceso civilizatorio como una tensión indisoluble entre “la aceptación freudiana de la desazón de la cultura y la voluntad sociológica de entender los grandes procesos sociales” (Béjar 1991, 81).

Como bien lo observa Chartier, uno de los aspectos más interesantes de la obra de Elias fue “proceder al examen simultáneo del cambio de las estructuras psíquicas y las estructuras sociales en su conjunto” (Elias, citado en Chartier 1992, 103), esto es, proponer una psicología histórica cuyo objeto social es “el *habitus* humano en su conjunto, el todo de la economía psíquica” (Chartier 1992). Esta lectura holística de la realidad social —en la que confluyen postulados de la sociología, la psicología y la historia— no descansa en ideas claras e intencionadas, sino en los mecanismos psíquicos que emplean los individuos dentro de una configuración social particular. Por todo esto, Elias cultivó un terreno analítico en el que hubo lugar para lo emocional como un asunto que subyace a problemas políticos y sociales de mayor envergadura.

El tema de lo emocional y lo subjetivo en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX

En los años sesenta y setenta la antropología reprochó el objetivismo de la etnología clásica por considerar que la cultura y la tradición determinan la conciencia individual y que “la estructura social ya existía antes, durante y después de cualquier individuo” (Rosaldo 2000, 53). Asimismo, la sociología criticó el subjetivismo, “totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad del mundo social” y, por lo tanto, de las estructuras en las que se incorporan las prácticas históricas y los *habitus* sociales (Bourdieu 2010, 85). Esta perspectiva crítica empieza a poner en duda los enunciados objetivos que desplazan el sujeto del análisis social y los postulados subjetivistas que se centran en lo individual y dejan fuera la sociedad.

Esta reformulación teórica estuvo marcada por factores tales como el desenlace de la Segunda Guerra Mundial en los años cuarenta, la occidentalización y la coyuntura histórica de la descolonización de la mayoría de países asiáticos y africanos en las décadas de los cincuenta y sesenta. Sin convertirse en los únicos factores, lo anterior posibilitó la pregunta por el lugar de enunciación y producción académica de los investigadores sociales y la concientización de las diferencias de clase, raza, sexualidad y género. A su vez, esto último incidió en el aumento del número de mujeres en las Ciencias Sociales, particularmente en la antropología

(Rosaldo 2000) e hizo que los hombres se sintieran menos avergonzados por el estudio de asuntos relacionados con lo emocional y lo subjetivo (Confino 2010, 70).

En este ambiente político e intelectual, autores franceses como Pierre Bourdieu (2010 [1980]) y Michel Foucault (1999 [1981]) desarrollan análisis de problemáticas relacionadas con las prácticas corporales, la vida cotidiana y los dispositivos de sujeción y subjetivación en los cuales participa la producción de la experiencia emocional. Estas temáticas han sido examinadas en campos delimitados como la antropología del cuerpo que en las últimas décadas se ha ocupado de las diversas formas de constitución de lo corporal en la modernidad. El tema de las emociones se muestra aquí en las disposiciones corporales relacionadas con discursos social y culturalmente contruidos. En esta perspectiva de análisis resulta fundamental la investigación del sociólogo y antropólogo francés David Le Breton (1999) en la cual el cuerpo es el vehículo de significaciones de la cultura y espacio en el que caben las emociones, los sentimientos y las elaboraciones sensoriales.

Por otra parte, durante este período emergieron nuevas corrientes intelectuales en la antropología norteamericana,¹⁴ entre ellas la antropología de las emociones, cuyos postulados provienen del enfoque interpretativo del autor estadounidense Clifford Geertz (1988 [1973]) y de la etnología francesa y norteamericana. Al respecto, son pioneros los estudios etnográficos de Michelle Rosaldo (1984), Catherine Lutz y Geoffrey White (1986) y Abu-Lughod (1986). La llamada antropología de las emociones constata que las emociones no son componentes fisiológicos y universales, como lo expresa la teoría naturalista de William James en el siglo XIX y de Paul Ekman en el XX, sino que incluyen pensamientos y juicios de valor que varían culturalmente.

Con base en lo anterior, a continuación se presentan dos acercamientos al asunto de los sentimientos y las emociones en las primeras décadas de mitad del siglo XX. El primero incluye las observaciones sociológicas que comprenden la forma en la que las prácticas corporales y la experiencia emocional están íntimamente relacionadas, y el segundo, reúne las consideraciones antropológicas que relativizan el repertorio afectivo de las culturas no occidentales. Finalmente, se exponen algunas observaciones sobre las limitaciones y los avances del enfoque interpretativo sobre el cual se cimentaron algunos estudios sociales interesados en cuestiones emocionales.

14 Para una ampliación del contexto intelectual de la antropología norteamericana en el siglo XX véase el trabajo de Renato Rosaldo (2000) y Richard J. Bernstein (1982).

Las emociones y los sentimientos como prácticas encarnadas

Pierre Bourdieu es heredero de la imaginación sociológica francesa que se inclinó hacia el análisis simbólico y la comprensión de conceptos maussianos como el de *inconsciente colectivo* y *habitus* (Pinheiro 2006, 140). En su trabajo etnográfico sobre las economías de los Kabiles en Argelia, justamente durante el proceso de descolonización que tuvo lugar entre 1954 y 1962, el autor sugiere que la exhibición de la cortesía, la confianza y el honor¹⁵ son prácticas simbólicas que suspenden por un momento el interés de lucro que el economicismo presume en todas las sociedades.¹⁶ En este análisis Bourdieu se aparta de los estudios en los que predominan las relaciones materiales sobre las personales y que no incluyen una teoría de la relación subjetiva que dé lugar al conocimiento que los agentes mantienen con su verdad objetiva (Bourdieu 2010, 180). Sin ser un tema central en su análisis,¹⁷ el autor muestra el papel que desempeña la vida afectiva en los intercambios materiales y en la vida cotidiana.

Esta aproximación etnográfica y sociológica plantea el problema fundamental del lazo existente entre las estructuras objetivas (las de los campos sociales) y las estructuras encarnadas (las de los *habitus*). En otras palabras, la disposición de los agentes para participar en el juego social que ofrece las regularidades objetivas de las cuales estos, a su vez, son un producto histórico. Con este planteamiento, el autor retoma el argumento del carácter indisociable entre lo corporal, lo psíquico y la acción social que en la primera mitad del siglo XX plantearon autores como Elias y Mauss. Pero es a Bourdieu a quien se le debe el hecho de esclarecer con mayor énfasis la relación entre la experiencia subjetiva y el aspecto corporal.

15 En la época en que Bourdieu hace su investigación sobre la economía del honor en Argelia, el etnólogo John Peristiany (1966) y la socióloga Helen Lynd (1958) realizan estudios concernientes al honor y la vergüenza. No obstante, el presente ensayo no desarrolla los análisis de estos autores.

16 El autor afirma que hacerse acreedor de confianza dentro la comunidad kabila es un mecanismo simbólico que concede garantías materiales. En sus palabras: “En una economía de la buena fe, un buen renombre constituye la mejor, si no la única, garantía económica” (Bourdieu 2010, 189).

17 El principal interés de Bourdieu es mostrar el lugar que tiene el intercambio de bienes simbólicos en las comunidades kabiles de Argelia. Fundamentalmente, su análisis se contrapone a las ideologías del *interés económico* y del *homo economicus* dominantes en las investigaciones de corte neoclásico y en los análisis marxistas determinados exclusivamente por los modos de producción. Para ello, el autor retoma los fundamentos de la etnología clásica de comienzos del siglo XX, específicamente de autores como Bronislaw Malinowski y su crítica al utilitarismo, así como los trabajos de Marcel Mauss sobre el intercambio de dones, las prestaciones mutuas y el hecho social total.

Para la historiadora Monique Scheer (2012), la teoría de Bourdieu es particularmente útil para estudiar las emociones pues elabora más a fondo la relación del cuerpo físico con la estructura social, elementos que participan en la producción de la experiencia emocional. De acuerdo con la autora, para Bourdieu las emociones son prácticas que emergen de las disposiciones corporales siempre condicionadas por un contexto histórico y cultural (Scheer 2012, 193). Aunque Bourdieu rara vez se ocupa de la emoción como una categoría central, le abre un espacio de análisis al situarla como práctica o comportamiento que tiene incidencia en la realidad social (Scheer, 2012). De acuerdo con la autora,

Desde la perspectiva de la teoría de la práctica, el aprendizaje de la respuesta emocional no solo es conceptual –un entendimiento de la catequesis, la escala de doce tonos, o algún aspecto de lo ideológico [...], sino también encarnada, la respuesta emocional deseada necesariamente implica impartir la disposición corporal requerida, por ejemplo, en las posturas reverentes y silenciosas. (Scheer 2012, 216)

Esta formulación de la emoción en la obra de Bourdieu se puede comparar con la conceptualización de la antropóloga Michelle Rosaldo de las emociones como *pensamientos encarnados*, en la cual éstas siguen una lógica que no se opone al pensamiento, y con la conceptualización de Le Breton del afecto como un pensamiento en movimiento que el *cogito* no agota y en el que intervienen mecanismos inconscientes (Le Breton 1999, 111).

La comprensión de las emociones como prácticas discursivas también tuvo lugar en los últimos trabajos de Michel Foucault (1999 [1981]) que subrayan la función especial que cumplen los discursos y las prácticas de sí en la constitución de la subjetividad. El concepto *tecnologías del yo* amplió la comprensión sobre la forma en la que el cuerpo y las emociones se relacionan y sobre las maneras en que ellas constituyen una vía para el dominio de la persona sobre sí misma. En este sentido, el control de los afectos –concepto formulado por Elias– “requiere una particular tecnología del yo, en la cual el sujeto es puesto en la posición de ser objeto de saber de sí mismo mediante procedimientos de gobierno” (Pedraza 2007, 13-14).

En años posteriores, la exploración del vínculo entre la antropología del cuerpo y las emociones hace que el trabajo de David Le Breton (1999) constituya un aporte notable para el desarrollo de las Ciencias Sociales de las emociones. Para el autor, el lenguaje corporal es el vehículo que, por excelencia, expresa socialmente las emociones. Arraigadas en una *cultura afectiva*, las emociones se inscriben en un lenguaje de gestos y mímicas en principio reconocible (a menos que el individuo disimule su estado afectivo) por quienes comparten sus raíces sociales.

Por lo anterior —y siguiendo a Durkheim—, para Le Breton la vida afectiva es el resultado íntimo de un aprendizaje social que le señala al individuo lo que debe sentir y cómo debe sentir, por ejemplo, “lo que provoca el dolor no es la muerte sino la significación que ésta reviste para los individuos” (Le Breton 1999, 115). La vida emocional no escapa al análisis antropológico, pues ella no responde a fenómenos humanos más o menos universales, sino a adquisiciones sociales que se expresan en la corporalidad, en las prácticas y en los discursos; también “en los recursos interpretativos (cognición y criterio propio) y la sensibilidad del sujeto” (Le Breton 1999, 106).

La antropología de las emociones

En los años ochenta, el artículo *The Antropology of Emotions* escrito por Catherine Lutz y Geoffrey White sitúa el “nacimiento oficial de la antropología de las emociones” como campo interesado en la particularidad cultural de la afectividad (Flores y Abad 2010, 16). Dicho texto se elaboró sobre la base de una revisión de la literatura antropológica que desde mitad del siglo XX se ha interesado en el estudio de las emociones. Los autores encuentran en tales estudios una serie de tensiones epistemológicas clásicas (el positivismo-interpretativismo, el universalismo y el relativismo, estructura y la agencia) que han sido vistas de dos maneras: como aspectos indisociables o como elementos que relacionados entre sí son centrales para la elaboración de una teoría de la emoción (Lutz y White 1986, 406).

Siguiendo lo anterior, Lutz y White subrayan que en los escritos antropológicos existe un predominio del paradigma evolutivo o de orientación psicodinámica de la emoción. Desde esta perspectiva, las emociones se constituyen “biológicamente como movimientos musculares faciales, aumento de la presión arterial, como procesos hormonales y neuroquímicos, y como instintos ‘cableados’ que constituyen una psique humana genérica” (Lutz y White 1986, 406). De acuerdo con los autores, la influencia de este paradigma en la antropología se debe al psicólogo americano Paul Ekman (1973) quien en los años sesenta retomó los enfoques naturalistas sobre la emoción al liderar un programa “transcultural” en el cual se estudiaron fotografías de las expresiones faciales de personas sometidas a una serie de experiencias como la muerte o la observación de descomposición de animales. Sobre la base de los resultados, Ekman y sus colegas concluyeron que el miedo, la ira, el asco, la felicidad y la tristeza son esencialmente los mismos en todas las culturas.

En oposición al enfoque fisio-biológico y naturalista de las emociones, Lutz y White retoman la teoría cognitiva e interpretativa como base analítica para pensar las emociones como experiencias socialmente compartidas. En esta perspectiva, en los años setenta y comienzos de los ochenta se destacan los aportes del filósofo Robert

Solomon y la antropóloga Michelle Rosaldo. Sus trabajos enfatizan que las emociones deben interpretarse como adquisiciones culturales determinadas por las circunstancias de una cultura en particular y no como funciones de la biología y la psicología.

El filósofo Robert C. Solomon (1984), desde una teoría cognitiva de las emociones, sugiere que éstas no son entidades en la conciencia, sino *actos de conciencia* que contemplan una intención con el mundo. Así, ha señalado que las emociones son de hecho algo que hacemos, no solo tenemos. Por ello, el autor se aparta de la teoría de la metáfora hidráulica que presenta “la imagen de la emoción como una fuerza dentro de nosotros, que se va llenando y extendiéndose”. Aquí, la emoción es una experiencia interior, una sensación, basada en una alteración fisiológica de un ahora. De acuerdo a Solomon, dicha suposición dominó las discusiones de las emociones en la primera década del siglo XX. La teoría hidráulica recibió su formulación clásica a partir de la teoría del psicólogo y filósofo norteamericano William James, que expresa que una emoción es la percepción de una perturbación visceral provocada por una percepción traumática (James 1884). Por ejemplo, “ver a un oso saltar hacia fuera delante de usted o encontrarse con un cubo lleno de sangre” (Solomon 1984, 238).

Aunque las *emociones básicas*¹⁸ —como las llamaba el psicólogo John Watson— tengan una reacción fisiológica y sensorial previsible en varias sociedades, en última instancia son los pensamientos que la sociedad tiene acerca de dichas emociones lo que altera significativamente su expresión y su representación¹⁹ (Solomon 1984, 245). Una posición parecida ha defendido Le Breton en relación con las emociones como evaluaciones más o menos lúcidas de un acontecimiento por parte de un actor, siempre apoyado en un sistema de sentido y valores (Le Breton 1999, 22). En esta interpretación, las emociones emanan de un medio social y cultural, inclusive en el caso de las emociones que parecen *íntimas y esenciales*.

18 Según J. Watson hay tres emociones básicas: el miedo, la ira y el amor. Ellas responden a estímulos específicos, independientes de la experiencia consciente. En sus palabras, las emociones “son respuestas o hábitos viscerales”, en los que participa el estómago, la respiración y los intestinos; así como movimientos corpóreos como el llanto y la agitación. “Tal concepto, que formula a partir de 1919, constituye un ejemplar paradigmático de las aproximaciones que precognizan que las diferentes emociones son elicítadas por estímulos específicos” (Tortosa y Mayor 1992, 300).

19 El autor señala una restricción metodológica en esta formulación teórica. Siguiendo la observación de Marvin Harris [1968], Solomon critica la confianza excesiva de Margaret Mead en la identificación de los estados internos de las personas que conformaban su comunidad de estudio. Por ejemplo, la autora señala “ellos se rascan porque tenían una picazón”; no obstante, el autor se pregunta cómo Mead puede saber la naturaleza de los estados internos, por lo que no se trata de inferir la naturaleza interna de otras personas, sino de indagar el significado social de la expresión (Harris, citado en Solomon 1984).

Por lo anterior, en la teoría cognitiva la pregunta no es definir qué son los sentimientos, sino qué dicen lógicamente las personas sobre ellos. Así, el enunciado “estoy enojada con mi hermana” no expresa un sentimiento *interno*, sino un juicio indirecto sobre alguna situación, persona u objeto externo. En este sentido, las emociones son *juicios cognitivos* que suponen creencias objetivas y una racionalidad en el sentido psicológico: “la habilidad para usar conceptos y tener razones para lo que uno hace y siente” (Solomon 1989, 38). Por ejemplo, los celos “abarcan alguna idea de ‘los derechos’ sobre otra persona” y la indignación está sujeta “a todas las restricciones y responsabilidades racionales de cualquier idea moral” (Solomon 1989, 45). En este sentido, lo que hace que una persona se enoje depende de las situaciones consideradas ofensivas o frustrantes. La misma acción inspirará indignación en algunas sociedades y en otras no.

Desde un punto de vista antropológico, Rosaldo sugiere pensar una antropología de las emociones a partir del estudio de las manifestaciones simbólicas de los balineses de Clifford Geertz (1988 [1973]), cuyo mérito desde la antropología fue dejar de pensar lo interior como una esencia relativamente independiente del mundo social. Asimismo, reconoce los legados de Paul Ricoeur y Sigmund Freud sobre la tensión indisoluble entre significado y deseo, y la obra de Robert Solomon (1989) como un aporte de especial importancia en su intento por describir las emociones como situaciones e inclinaciones hacia la acción (Rosaldo 1984, 140).

Siguiendo los anteriores enunciados teóricos y distanciándose de los postulados de la psicología que describen las emociones como una esencia interna e inmutable, Rosaldo se propone entender la relación entre afecto y cultura a la luz de los datos etnográficos. En su trabajo de campo elaborado con el pueblo filipino de los ilongotes en la década de los setenta, la autora expresa que para ellos no hay “una vida interna autónoma en oposición a la vida-en-el-mundo [...] ellos no asumen una brecha entre el yo privado y la persona pública”.²⁰ Así, el acto de matar no prueba el valor interno de un ilongot, sino que esto es un *hecho social*; la respuesta emotiva y fisiológica de un ilongot ante un duelo o ante un insulto no depende de la persona en cuanto *self*, sino de la interpretación que le otorgue el grupo social.²¹ Con estos datos etnográficos, Rosaldo concluye que las emociones no son opuestas al pensamiento, sino *interpretaciones* involucradas con el cuerpo, en sus palabras: “pensamientos encarnados” (Rosaldo 1984, 142).

20 Por ejemplo, la ira es vista como una emoción que afirma la igualdad social entre los ilongotes y no como un asunto concerniente al individuo por sí mismo.

21 Aunque la autora solamente se refiere a Mauss en un pie de página para hacer la distinción entre *yo* y *persona*, estas formulaciones de alguna manera ya habían aparecido en la indagación del autor sobre la proyección de lo social sobre lo individual en las comunidades de Australia y Nueva Zelanda.

Siguiendo las formulaciones etnológicas de M. Rosaldo sobre la relación entre emoción y pensamiento, Lutz y White (1986) proponen un campo llamado *antropología de las emociones* que se oponga a los estudios emocionales de corte psicológico y universal, y opte por indagar el significado cultural y variable en el que se encuentra inscrita la emoción (Lutz y White 1986, 423). Este campo de influencia en la antropología norteamericana en la década de los ochenta se interesó por el estudio de las estrategias persuasivas que emplean los actores sociales para expresar las emociones a través de múltiples canales y para manipular los acuerdos abiertos y encubiertos de los eventos (Lutz y White 1986, 424).

Al respecto, resultan significativos los estudios etnológicos y lingüísticos de Lutz (1982) sobre el uso diferenciado del lenguaje emocional entre varios pueblos de Oceanía que presentan una visión alternativa de la teoría jamesiana y de la antropóloga Abu-Lughod que muestra cómo los beduinos egipcios afirman su aceptación o desafío al sistema de jerarquía social por medio de los discursos sobre la emoción —vinculados a la ideología del honor y el pudor— (Abu-Lughod 1986). Desde esta perspectiva, la antropología de las emociones responde al giro lingüístico²² y al debate posestructuralista de los años setenta en las Ciencias Sociales, al otorgar una especial importancia al discurso emocional como conocimiento práctico, mediante el cual “los agentes generan estrategias mejoradas y renovadas dentro de límites estructurales de los cuales son productos” (Pinheiro 2006, 140). Así, las emociones pueden imponerse por convención, pero además, los individuos las pueden utilizar de maneras estratégicas.

El enfoque interpretativo de la cultura y la cuestión emocional

La antropología de las emociones reconoce su deuda con la antropología simbólica introducida por Clifford Geertz a mediados de la década de los setenta. En esta propuesta, Geertz se aleja de la investigación etnográfica que toma métodos de las ciencias naturales para mostrar los datos como más puros que los derivados de otras clases de indagación social (Geertz 1988 [1973], 26-34). También, el autor cuestiona los presupuestos teóricos

22 El denominado *giro lingüístico* reconoce la importancia del lenguaje en la construcción de la realidad social y la naturaleza necesariamente interpretativa y relativa de la cultura. Al respecto, resulta sugerente la observación de R. Chartier quien sostiene que la radicalidad del planteamiento, particularmente de origen estadounidense, del lenguaje como constructor de realidades, puede caer en una suerte de lógica logocéntrica al afirmar que “la realidad no es accesible sino a través de los textos que quieren organizarla, someterla o representar”, omitiendo otras determinaciones (sociales, religiosas, culturales, etc.) que delimitan el análisis del discurso (Chartier 1995 [1985], 9). Este texto explora dicha crítica más adelante.

del estructuralismo de Lévi-Strauss²³ y su insistencia en concebir la etnología como una ciencia positiva (Geertz 1988 [1973], 295).

Por lo anterior —y siguiendo la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur—, Geertz abraza un concepto semiótico de cultura y un enfoque relativo de su estudio. Desde esta perspectiva, no se puede acceder a la cultura a partir del hecho y la explicación causal, sino más bien, mediante la significación de *lo dicho* en el flujo del discurso social. El autor considera que los datos “son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (Geertz 1988 [1973], 23). Así, en su libro *La interpretación de las culturas* (1973) el autor concibe la investigación antropológica como una actividad de interpretación y menos como una actividad de observación y explicación. El autor ilustra este punto con la descripción de las riñas de gallos, suceso mediante el cual interpreta el mundo simbólico compartido en la experiencia del juego en una aldea de Bali en los años sesenta. Allí, Geertz parece indicar que la realidad social se reduce a un *texto*—las riñas— que el etnógrafo interpreta y fija para su consulta mediante la escritura (Geertz 1988 [1973], 32).

Aunque la perspectiva interpretativa insistió en el hecho de que la vida subjetiva se concreta en el plano cultural y visualizó lo emocional como un elemento que une y posiciona a los individuos dentro de una sociedad particular, a finales de los años ochenta varios antropólogos e historiadores acusaron al enfoque interpretativo formulado por Geertz de liberar lo simbólico de los escenarios históricos e institucionales en los que se encuentra (Hourcade 1995; Biersack 1989). Por ejemplo, en su estudio sobre la sociedad balinesa no queda claro el vínculo entre la sensibilidad que suscita la riña de gallos —el estremecimiento del riesgo, la desesperación de la pérdida, el placer del triunfo— con otros textos y con procesos sociales de mayor envergadura. Aunque Geertz advierte que el enfoque simbólico de la cultura no es un *subjetivismo*,²⁴ pareciera que sus planteamientos se encaminan hacia esa dirección.

En el artículo titulado *Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond* (1989), la antropóloga norteamericana Aletta Biersack le critica a Geertz el hecho de no ofrecer evidencias de las interpretaciones sobre el suceso de las

riñas de gallos, las cuales parecen ser más proyecciones propias que una comprensión de los nativos desde el punto de vista del nativo. La autora afirma que el particularismo de Geertz y su rechazo de la explicación y generalización han sido objeto de controversia en la década de los ochenta por parte de antropólogos norteamericanos como Ronald Walters y Marshall Sahlin. Los autores coinciden en que Geertz elabora “brillantes lecturas de situaciones individuales, pero no muestra cómo los ‘textos culturales’ se relacionan entre sí o con los procesos generales de cambio económico y social” (Biersack 1989, 79).

Por otra parte, el enfoque interpretativo de la cultura también influyó en la Historia Cultural, especialmente a partir de la publicación y éxito editorial de *La rebelión de los obreros: La gran matanza de gatos en la calle Saint-Séverin* (1987) del historiador norteamericano Robert Darnton. Específicamente, su ensayo dedicado a la masacre de gatos en París del siglo XVIII, comparte el concepto interpretativo de cultura de Geertz con quien Darnton presentó un seminario sobre el tema *Historia y Antropología* durante seis años en la Universidad de Princeton.²⁵ La masacre de gatos se asemeja a la pelea de gallos de Bali en que a) comprende la cultura como la existencia de un universo simbólico compartido; b) accede a la cultura a partir de un solo texto que contiene la narración de la masacre de gatos; c) nos presenta la fuente como un modo de acceder a la interpretación que la cultura da a sí misma; d) presenta la masacre como mundo imaginativo y emotivo compartido.

Dicha similitud suscitó diversos debates en el campo de la historia cultural, de los cuales resultan sugerentes las críticas de Chartier (1995 [1985]) quien, entre otras cosas, le reprocha a Darnton el hecho de hacer un uso metafórico del texto escrito que lo induce a interpretarlo sobre la base de formas codificadas en el repertorio de la cultura popular, y no como el producto de la invención original. Aunque Darnton afirma ser consciente del riesgo de sobreinterpretación al mostrar que todos los impresores “leían todo tipo de significados” del incidente de los gatos, para él no se trata de descifrar literalmente el relato, sino de indagar las significaciones sociales que evoca el mismo,²⁶ mediante las cuales se entrevén las transformaciones históricas de una vida emotiva distinta de la nuestra. Así, lo que en el siglo XVII producía placer como la quema de gatos, hoy sencillamente nos produce desagrado o sentimientos de vergüenza e indignación.

23 Levi Strauss se opone a la influencia de la fenomenología en el análisis etnográfico. El autor considera que la experiencia no es una vía para llegar a la realidad, aunque después haya que reintegrarla en el análisis objetivo (Geertz 1988 [1973]).

24 Al respecto, el autor advierte “el peligro de que el análisis cultural, en busca de las tortugas que se encuentran más profundamente situadas, pierda contacto con las duras superficies de la vida, con las realidades políticas y económicas dentro de las cuales los hombres están contenidos siempre, y pierda contacto con las necesidades biológicas y físicas en que se basan esas duras superficies” (Geertz 1988 [1973], 40).

25 Valga aclarar que la obra de Darnton incluye problemáticas e influencias más amplias dentro del campo de la historia cultural, por ejemplo, en lo concerniente al pensamiento ilustrado y la historia del libro.

26 Al respecto, el autor agradece los aportes de la antropología simbólica al mostrar que no existe una relación directa y sin ambigüedad entre un símbolo y una cosa. Al respecto, véase, por ejemplo, Victor Turner (1974) cuyo estudio en los años sesenta se enfocó en la multivocalidad de los símbolos.

En suma, en la década de los ochenta se formularon debates alrededor de las insuficiencias del enfoque interpretativo en la antropología y la historia cultural. Básicamente, se le acusó de no resolver empíricamente las dicotomías *explicación-interpretación*,²⁷ *realidad-narración*, *lógica práctica-lógica escrita*, *estructuralismo-hermenéutica* y *campo estructurado de signos* (Lévi-Strauss 1971 [1950]) —*campo contextual del discurso* (Geertz 1988 [1973]). A pesar de la crítica que las Ciencias Sociales hicieron en los ochenta al enfoque interpretativo por supeditar lo subjetivo al orden de lo textual y discursivo, dicha perspectiva dio luces sobre las posibilidades de incluir lo simbólico en la historia cultural²⁸ e influyó en tendencias como la antropología de las emociones, cuyos estudios etnológicos complejizaron el repertorio afectivo de las culturas no occidentales y se opusieron a las afirmaciones dominantes de la época, fundadas en el carácter universal e inmutable de la emoción. En este sentido, el enfoque interpretativo ofreció una orientación general para comprender cómo los sujetos son continuamente involucrados en la aprehensión, interpretación de los modelos simbólicos recibidos y de tipos específicos de emotividad social, advirtiendo claro, que esta perspectiva no fue del todo novedosa en los años setenta ni tampoco la única influencia para el estudio sobre lo simbólico y la vida afectiva durante este periodo.²⁹

Conclusiones

El texto ofrece un panorama cronológico y descriptivo de los debates teóricos y temáticos que se desarrollaron en las Ciencias Sociales a partir de la atención prestada a las emociones y los sentimientos como categorías de análisis socio-históricas y como objeto de estudio cultural a lo largo del siglo XX. Este recorrido histórico

inicia con la definición de las emociones en las Ciencias Humanas, pasa por la vinculación de las emociones a aspectos locales, históricos y sociales de mayor envergadura y finaliza con su incorporación en los procesos subjetivos y culturales de los cuales se preocuparon los estudios antropológicos y sociológicos posteriores a la segunda mitad del siglo XX.

La idea sostenida por cognitivistas, sociólogos y antropólogos sobre las emociones y los sentimientos es que son socialmente contruidos y que sus formas de expresión cambian social y culturalmente, permite que estas categorías de estudio puedan ser aprovechadas para visualizar el significado histórico y social de la vida interna o subjetiva. Aunque está pendiente el desarrollo de estos acercamientos en las últimas décadas,³⁰ así como un análisis de la dirección que podría tomar una investigación sobre las emociones y los sentimientos en Colombia en relación con procesos sociales y culturales particulares, y sobre la situación de su tratamiento en las ciencias sociales nacionales, en este texto se presentan unos planteamientos para quienes se acercan a esta temática o se encaminan hacia la elaboración de estudios detallados y situados.

Referencias

1. Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Los Ángeles: University of California Press.
 2. Béjar, Helena. 1991. "La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 56: 61-82.
 3. Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
 4. Bernstein, Richard J. 1982. *La reestructuración de la teoría social y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
 5. Biersack, Aletta. 1989. "Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond". En *The New Cultural*
-
- 27 Sobre el desacertado hábito del sociólogo y del historiador de oponer explicación con interpretación, véase Passeron (2011).
 - 28 Desde otra perspectiva, en los años setenta, los historiadores franceses de los *Annales*, y particularmente de las *mentalidades*, hicieron una contribución significativa a la historia cultural al referirse a nociones como *lo simbólico*, las *sensibilidades* y las *representaciones colectivas*. Al respecto se destacan autores con enfoques e influencias diversas como George Duby (1990 [1988]), Jean Delumeau (1989 [1978]), Paul Veyne (1984 y 2009 [1975]), Alain Corbin y Michell Perrot (1993 [1987]). En la década de 1980 en el mundo de habla inglesa, el interés por la historia de las emociones se asoció especialmente a historiadores culturales como Theodore Zeldin (1973), Peter Gay (1984), y Peter Stearns y Carol Stearns (1985), el último proclamó un campo llamado *Emotionology*.
 - 29 Vale recordar los aportes de los autores de la llamada primera generación de los *Annales*: March Bloch, Johan Huizinga y Lucien Febvre. Este último estudió el problema de la incredulidad en el siglo XVI apoyado en la psicología norteamericana, especialmente de su amigo Henri Wallon (1879-1962) quien recurre a nociones lacanianas como *lo real*, *lo simbólico* e *imaginario*. No obstante, el autor aclara que mientras la psicología se ocupó de las estructuras individuales, la psichistoria se ocupó de los colectivos, por lo que les atribuye una historicidad a las sensibilidades (Revel 1995).
 - 30 En la revisión del desarrollo del tema durante las últimas décadas se destacan los estudios del historiador y antropólogo estadounidense William Reddy (que se oponen a los "emocionologistas") y la línea de los construccionistas sociales cuyas teorías afirman que no existe un órgano de las emociones en absoluto: todo se reduce al discurso e incluso la biología se entiende como construida por los regímenes culturales de poder (Reddy 1997; Bourke 2003). Bajo la influencia teórica de Reddy, la avalancha actual sobre las emociones —principalmente estadounidense y europea— enfatiza en conceptos como *comunidad emocional* y *refugio emocional* para referirse a las *prácticas de libertad* y a los lugares en que los individuos pueden refugiarse ante las expectativas emocionales de una sociedad particular, preocupación que deja entrever un interés por la relación entre las maniobras de los individuos y las reglas emocionales dominantes en una sociedad dada (Confino 2010; Keys 2013; Reddy 2014; Rosenwein 2002; Scheer 2012; Bourke 2003). No obstante, dar cuenta de las implicaciones teóricas y metodológicas que acarrear dichas posiciones no es el objetivo del presente texto.

- History*, editado por Lynn Hunt, 72-96. Berkeley: University of California Press.
6. Bolufer, Monica. 2007. "Hombres de bien. Modelos de masculinidad y expectativas femeninas entre la ficción y la realidad". *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 15: 7-31.
 7. Bourdieu, Pierre. 2010. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo veintiuno Editores.
 8. Bourdieu, Pierre, Roger Chartier y Robert Darnton. 1995 [1985]. "Diálogo a propósito de la historia cultural". En *Luz y contra luz de una historia antropológica*, editado por Eduardo Hourcade, Cristina Godoy, Horacio L. Botalla, 81-97. Buenos Aires: Editorial Biblos.
 9. Bourke, Joanna. 2003. "Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History". *History Workshop Journal* 55(1): 111-133. <http://dx.doi.org/10.1093/hwj/55.1.111>.
 10. Chartier, Roger. 1992. "Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización". En *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultura*, 81-104. Barcelona: Gedisa, S.A.
 11. Chartier, Roger. 1995 [1985]. "Texto, símbolos y frenchness". En *Luz y contra luz de una historia antropológica*, editado por Eduardo Hourcade, Cristina Godoy, Horacio L. Botalla, 45-59. Buenos Aires: Editorial Biblos.
 12. Confino, Alon. 2010. "History of Emotions". *German History* 28 (1): 67-80. <http://dx.doi.org/10.1093/gerhis/ghp108>.
 13. Corbin, Alain y Michelle Perrot. 1993 [1987]. "Entre bastidores". En *Historia de la vida privada: de la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, dirigido por George Duby y Philippe Ariès, 391-575. Madrid: Taurus.
 14. Darnton, Robert. 1987. "La gran matanza de gatos en la calle Saint-Séverin". En *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, 81-108. México: Fondo de Cultura Económica.
 15. Delumeau, Jean. 1989 [1978]. *El miedo en occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
 16. Duby, Georges. 1990 [1988] *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
 17. Durkheim, Emile. 1993. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
 18. Ekman, Paul. 1973. "Cross cultural studies of emotion". En *Darwin and Facial Expression: A Century of Research in Review*, editado por Paul Ekman, 169-222. Nueva York: Academic Press.
 19. Elias, Norbert. 1987 [1977]. *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
 20. Elias, Norbert. 1996 [1937-1969]. "Etiqueta y ceremonial: conducta y mentalidad de hombres como funciones de las estructuras de poder de su sociedad". En *La sociedad cortesana*, 108-152. México: Fondo de Cultura Económica.
 21. Flores Martos, Juan y Luisa Abad González. 2010. "Abordando las emociones desde la antropología". En *Emociones y sentimientos*, 15-28. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
 22. Foucault, Michel. 1999 [1981]. "Las técnicas de sí". En *Estética, ética y hermenéutica*, editado por Michel Foucault, 443-474. Barcelona: Paidós.
 23. Freud, Sigmund. 1989. "Lo inconsciente". En *¿Qué es una emoción?*, compilado por Robert C. Solomon y Cheshire Calhoun, 201-216. México: Fondo de Cultura Económica.
 24. Gay, Peter. 1992. [1984]. *Tiernas pasiones. La experiencia burguesa: de Victoria a Freud*, Vol. 2. México: Fondo de Cultura Económica.
 25. Geertz, Clifford. 1988 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
 26. Hourcade, Eduardo. 1995. "Un balance de las controversias". En *Luz y contra luz de una historia antropológica*, editado por Eduardo Hourcade, Cristina Godoy, Horacio L. Botalla, 189-220. Buenos Aires: Editorial Biblos.
 27. Hume, David. 1990 [1740]. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Barcelona: Editorial Anthropos - Ministerio de Educación y Ciencia.
 28. James, William. 1884. "What is an emotion?" *Mind* IX (34): 188-206.
 29. Keys, Barbara. 2013. "Senses and Emotions in the History of Sport". *Journal of Sport History* 40 (1): 21-38.
 30. Le Breton, David. 1999. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
 31. Lévi-Strauss, Claude. 1971 [1950]. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En *Sociología y antropología*, 13-42. Madrid: Editorial Tecnos.
 32. Lutz, Catherine. 1982. "The domain of emotion words on Ifaluk". *American Ethnologist* 2 (1): 113-128.
 33. Lutz, Catherine y Geoffrey White. 1986. "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Anthropology* 15 (1): 405-436.
 34. Lynd, Helen. 1958. *On Shame and the Search for Identity*. Nueva York: Harcourt - Brace and Company.
 35. Mauss, Marcel. 1971a [1902]. "Bosquejo de una teoría general de la magia". En *Sociología y antropología*, 45-151. Madrid: Editorial Tecnos.
 36. Mauss, Marcel. 1971b [1924]. "Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad". En *Sociología y antropología*, 293-301. Madrid: Editorial Tecnos.
 37. Mauss, Marcel. 1979. "A expressão obrigatória de sentimentos". En *Sumario*, editado por R. Cardoso de Oliveira, 147-153. Sao Paulo: Ática.
 38. Mosse, George. 1969. History, Anthropology and Mass Movements. *American Historical Review*, 75 (2): 447-452.
 39. Mosse, George. 2000. *La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna*. Madrid: Talasa Ediciones S.L.
 40. Passeron, Jean-Claude. 2011 [2006]. "La enunciación histórica. Información, conocimiento, inteligibilidad". En *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*, 331-348. Buenos Aires: Siglo XXI.

41. Pedraza, Zandra. 2007. "Saber emocional y estética de sí mismo: la perspectiva de la medicina floral". *Anthropologica* 25: 5-30.
42. Peristiany, Jean. 1966. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.
43. Pinheiro Koury, Mauro Guilherme. 2006. "As Ciências Sociais das Emoções: Um balanço". *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 5 (14): 137-157.
44. Reddy, William. 1997. "Against Contructionis: The Historical Etnography of Emotions". *Current Anthropology* 38 (3): 327-351.
45. Reddy, William. 2014. "Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution French Revolution". *The Journal of Modern History* 72 (1): 109-152. <http://dx.doi.org/10.1086/315931>.
46. Revel, Jacques. 1995. *Un momento historiográfico*. Buenos Aires: Manantial.
47. Rosaldo, Michelle. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". En *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, editado por Richard A. Shweder y Robert A. LeVine, 137-157. Nueva York: Cambridge.
48. Rosaldo, Renato. 2000 [1993]. "La aflicción y la ira de un cazador de cabezas". En *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, editado por Renato Rosaldo, 23-44. Quito: Abya-Yala.
49. Rosenwein, Barabara. 2002. "Worrying about Emotions in History". *The American Historical Review* 107 (3): 821-845. <http://dx.doi.org/10.1086/532498>.
50. Scheer, Monique. 2012. "Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)". *History and Theory* 51: 193-220. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>.
51. Simmel, George. 1989 [1903]. *El Individuo y la libertad*. Barcelona: Península.
52. Solomon, Robert C. 1984. "Getting Angry: The Jamesian Theory of Emotion in Anthropology". En *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, editado por Richard A. Shweder y Robert A. LeVine, 238-254. Nueva York: Cambridge.
53. Solomon, Robert C. 1989. Introducción. Emociones y elección a ¿Qué es una emoción?, compilado por Robert C. Solomon y Cheshire Calhoun. México: Fondo de Cultura Económica.
54. Stearns, Peter y Carol Stearns. 1985. "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards". *The American Historical Review* 90 (4): 813-836. <http://dx.doi.org/10.2307/1858841>.
55. Tortosa Gil, Francisco y Luis Mayor Martínez. 1992. "Watson y la psicología de las emociones: evolución de una idea". *Psicothema* 4 (1): 297-315.
56. Trepp, Anne-Charlott. 1994. "The Emotional Side of Men in Late Eighteenth-Century Germany (Theory and Example)". *Central European History* 27 (2): 127-152. <http://dx.doi.org/10.1017/S0008938900009997>.
57. Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Nueva York: Ithaca.
58. Veyne, Paul. 1984 [1975]. Familia y amor durante el alto imperio romano. En *Amor, familia y sexualidad*, 7-57. Barcelona: Argot Compañía del Libro.
59. Veyne, Paul. 2009. Paganos y caridad cristiana ante los gladiadores. En *El imperio grecorromano*, 485-563. Madrid: Akal.
60. Zeldin, Theodore. 1973. "Ambition, Love and Politics". En *France 1848-1945*, 11-113. Oxford: University Press.