

UNIVERSOS EMOCIONALES Y SUBJETIVIDAD

Edith Calderón Rivera*

Resumen: En este artículo la autora propone la dimensión afectiva como un elemento central en la cultura, ya que permite construir una ligadura entre lo psíquico, lo individual y lo social. Asimismo es útil para nombrar lo que en el sentido común se conoce como emociones, pasiones, sentimientos y afectos; todos ellos forman parte de conjuntos que deben ser vistos como símbolos que dan lugar a intercambios regulados por las culturas. Es por ello que la dimensión afectiva debe ser considerada un punto de partida para el abordaje de los universos emocionales y de la subjetividad en el campo de la antropología. ¿Qué lugar ocupan los sentimientos en la vida cotidiana, íntima y social? ¿Son suficientes las descripciones de las experiencias emocionales para hacer una antropología de las emociones? ¿Será importante crear nuevas metodologías antropológicas para el estudio de los universos emocionales? Éstas son algunas de las preguntas que se responden en este artículo.

Palabras clave: cultura, subjetividad, emociones.

Abstract: In this article the author proposes the affective dimension plays a key role in culture since it allows for a bond between the psychic, individual and social to be built. It is also useful for naming commonly known terms such as emotions, passions, feelings and affections; altogether they form groups that must be seen as symbols that lead to culture-regulated exchanges. This is the reason why the affective dimension must be considered a starting point for approaching emotional universes and subjectivity in the field of anthropology. What place do feelings occupy in social and intimate everyday life? Are the descriptions of emotional experiences enough to make an anthropology of emotions? Is it important to create new anthropological methodologies for studying emotional universes? These are some of the questions that are answered in this article.

Keywords: culture, subjectivity, emotions.

*Profesora del doctorado en Antropología Social del Centro de Investigaciones de Estudios Superiores en Antropología Social; profesora visitante del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Línea principal de investigación: Antropología de las emociones y subjetividad. Este artículo es resultado de la investigación sobre Antropología y afectividad que, con apoyo del Conacyt inició en el CIESAS y actualmente continúa en la UAM-I. Quiero agradecer a los dictaminadores anónimos las observaciones que enriquecieron este trabajo.

a Elena Azaola

La cultura no puede existir sin la *dimensión afectiva*. Tal dimensión es una forma de nombrar lo que en el sentido común se conoce como emociones, pasiones, sentimientos y afectos; así el amor o el odio, el miedo o el valor, la envidia o el cariño, o los estados anímicos como el enamoramiento, la nostalgia, la melancolía, la

felicidad o la solidaridad —por mencionar algunos— forman parte de tal dimensión. Todos ellos son experimentados, compartidos, descritos, expresados y comprendidos porque son constitutivos de todas las culturas. En ese sentido forman parte de una estructura mayor, cuyos elementos constituyen conjuntos que deben ser vistos como símbolos que dan lugar a intercambios regulados por las culturas. La finalidad del presente trabajo es proponer a la dimensión afectiva como un punto de partida para el abordaje de los *universos emocionales* y de la subjetividad. Propongo que el concepto de universos emocionales incluye tanto lo simbolizado como lo no simbolizado.

Las preguntas que guían el texto pueden formularse de la siguiente manera: ¿qué lugar ocupan los sentimientos en la vida cotidiana, íntima y social? ¿Son suficientes las descripciones de las experiencias emocionales observadas para hacer una antropología de las emociones? ¿Qué comparten las diversas teorías de las emociones? ¿Qué es la dimensión afectiva? ¿Será importante crear nuevas metodologías antropológicas para el estudio de los universos emocionales y de la subjetividad?

En este texto deseo mostrar que tanto los análisis que desde el sentido común se hacen sobre las emociones como los registros de lo afectivo de muchas de las etnografías de la antropología clásica, se concentran en el nivel fenoménico, donde se describen las experiencias. También presentaré los hallazgos de la revisión de algunos estudios que se han realizado sobre las

emociones, la finalidad es señalar que en ellos —aunque no existe un consenso respecto de la manera en la que se concibe lo emocional— encontramos descripciones de diversas formas con las que funcionan los universos emocionales. Posteriormente resumiré brevemente mi propuesta sobre lo que he denominado “dimensión afectiva”. En ella propongo una manera para abordar lo emocional, pasional, afectivo y sentimental —es decir los universos emocionales— desde un punto de vista antropológico. Propongo contemplar, además del dominio fenoménico de la experiencia, ya identificado por los estudios anteriores, un dominio estructural que permite ver la subjetividad como un espacio privilegiado para el entendimiento de la afectividad. Finalmente, deseo presentar algunas reflexiones metodológicas que considero pertinentes para el estudio de la dimensión afectiva. A manera de conclusión propongo que subjetividad, pensamiento y dimensión afectiva se enmarcan dentro de procesos que se hacen y modifican a lo largo de la vida social e individual. La interacción que existe entre el psiquismo, el sujeto y la sociedad no sólo permite asomarnos a las experiencias emocionales sino que abre una posible explicación de su origen, su desarrollo y transformación.

LA DESCRIPCIÓN DE LAS EXPERIENCIAS EMOCIONALES

En la vida cotidiana y pública todos podemos decir algo acerca de las emociones, o acerca de la afectividad. Las emociones hacen parte importante de

nuestro entorno global, cultural, social, familiar e individual, podemos ver que ocupan un lugar fundamental en la conformación y mantenimiento del orden social, pero también en su transformación.

Un suceso, aparentemente trivial, que nos deja ver la importancia de las emociones se dio a conocer en los medios masivos de comunicación de México en agosto de 2011, la nota fue difundida por la televisión abierta y se le denominó como el caso de las *Ladies de Polanco*. Consistió en un enfrentamiento verbal violento entre unas mujeres y varios policías que las conminaban al orden. Los policías al intentar hacer que se respetaran las normas ciudadanas, que impiden a los sujetos manejar vehículos en estado de ebriedad, fueron víctimas de actos violentos, ofensivos, discriminatorios y de humillación; un ciudadano grabó con su teléfono celular el momento en el que una de las mujeres expresaba, entre insultos y agresiones la palabra *asalariado*, esta grabación fue transmitida por las televisoras, en ella se podía ver cómo los policías fueron sometidos por dos mujeres ebrias llamadas a partir de ese evento las *Ladies de Polanco*; el suceso propició expresiones de enojo e indignación social en contra de las transgresoras y agresoras, así como muestras de solidaridad y apoyo hacia los policías (a pesar de que una de ellas había sido reina de belleza en Puebla).

Sin duda otro ejemplo claro de las consecuencias sociales de lo emocional es la indignación y el dolor suscitado por la muerte violenta del hijo del poeta Javier Sicilia en México. El duelo del

poeta desencadenó una movilización nacional, denominada *Marcha del Silencio*, también conocida como *Marcha por la Paz* ante la llamada guerra contra la delincuencia organizada, que el presidente Felipe Calderón promovió en México y que cobró miles de vidas inocentes. Este movimiento cruzó la frontera nacional y llegó a Estados Unidos por medio de una caravana en la que familiares de otras víctimas se sumaron y —paradójicamente en su marcha del silencio— narraron sus desgarradoras experiencias de pérdida, de tristeza, de impotencia; todos esos sentimientos conjugados incitaron a la movilización social que demandó el esclarecimiento de los asesinatos y la paz.

Las emociones, vistas como lenguaje, comunican y trascienden fronteras territoriales, se globalizan (Nieto y Calderón, 2009). Los medios de comunicación y su virtualidad nos permiten compartir, contagiar, adherirnos o rechazar, aprobar o reprobar emociones. En el ámbito internacional, un suceso como el rescate de 33 mineros en Chile, en febrero de 2010, llenó de alegría, regocijo y esperanza al mundo.¹ Muchos fuimos testigos y compartimos la felicidad de las familias de los mineros cuando recuperaban uno por uno sus miembros. Chile y la figura de su presidencia fueron admirados en ese momento, aunque un año después una manifestación de protesta social —en

¹ En México se vivió con particular interés porque una tragedia similar ocurrida en febrero de 2006, en la mina de Pasta de Conchos en Coahuila, tuvo un desenlace trágico: la muerte de 65 mineros.

la que los jóvenes fueron protagonistas importantes— permitió que en el mundo se reprobaran algunas de las prácticas y políticas del gobierno en los ámbitos laborales y educativos.

En los terrenos de lo político, lo ético y lo moral, las emociones tampoco son ajenas. Lo que a unos les causa alegría y lo ven como un triunfo, a otros les provoca dolor y lo perciben como derrota o amenaza; la noticia de la muerte de Osama Bin Laden —y de su familia— en Pakistán (en mayo de 2011) fue portadora de felicidad para el pueblo estadounidense, pero el mismo evento que enorgullece al presidente de Estados Unidos, Barack Obama, quien recibe el apoyo de múltiples mandatarios y sus respectivos países, es causa de desdicha, rencor y coraje para una parte del mundo musulmán y para el grupo Al Qaeda, que amenazó mediante comunicados que *la sangre preciosa de su líder no será derramada en vano*, y anunció que *la felicidad* de los Estados Unidos terminará en *tristeza*. Por su parte al ser entrevistado sobre el suceso, el Dalai Lama se dijo *entristecido* por la muerte de Osama Bin Laden.

También por medio de la televisión se difunden rituales de amor; millones de personas en el mundo compartieron la posibilidad del cumplimiento de una ilusión, de un sueño común: un deseo de muchas niñas y mujeres que forma parte del imaginario amoroso occidental. Los medios masivos de comunicación permitieron que ellas presenciaran cómo un príncipe azul busca el amor en una mujer común mediante un lazo de alianza, es decir de parentesco. La boda real de Catherine con el príncipe

William (en abril de 2011) contagia de romanticismo, mantiene la expectativa y, momentáneamente, cohesiona a un amplio sector en el mundo gracias a los medios de comunicación que ponen de manera global una agenda emocional que toca de manera local a las familias, realizando imaginariamente su deseo de ser nobles y de cumplir la utopía al resolver la desigualdad social.

Con estos casos he querido ejemplificar la existencia de varios tipos de universos simbólicos emocionales que se comunican, intercambian, circulan y que tienen inscritos valores que pueden ser compartidos socialmente. Las emociones que hemos visto están por todas partes, son representaciones sociales, son expresiones públicas que se difunden como datos por los medios masivos de comunicación que las usan y muchas veces abusan de ellas. Las emociones se contagian, se transmiten, se repelen; todos podemos describirlas, reflexionar respecto de ellas e incluso elaborar análisis que están impregnados de una ética y moral particular, de nuestros propios universos emocionales y nuestra subjetividad. Esto se puede hacer porque gracias a los medios poseen el carácter de no ser privadas y nos pertenecen a todos, son parte de los imaginarios sociales y de las estructuras de poder. Todas forman parte del orden social que compartimos o de otros órdenes culturales que podemos entender.

Esta forma de tratar e interpretar lo emocional no es exclusiva de nuestra época; se encuentra en un estilo de reflexión, elaborado a lo largo de la historia por diversos pensadores, que ha

tenido como finalidad expresar, señalar o bien formular, entre otras cosas, las reglas de comportamiento, que los sujetos y los grupos en sus respectivas sociedades deben seguir (Platón, 1973; Tomás de Aquino, 2004; Hobbes, 1987). Por ejemplo para Aristóteles (1992), disposiciones como la benignidad son correctas o moralmente apropiadas para alcanzar la virtud. El respeto por la ley, para Kant (1980), es otro ejemplo. También lo que sentimos y cómo lo hacemos ha servido como argumento en trabajos tan importantes como la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty cuyo concepto central es el de cuerpo-sujeto; para él percibir y sentir están íntimamente ligados; sentir es comunicación vital, pero una emoción nunca tendrá el mismo sentido para dos sujetos, por ejemplo, percibimos el odio y la ira del otro por su comportamiento pero sus emociones, para nosotros, nunca tendrán el mismo significado (1985: 73 y 367).² Aunque rebasa con mucho los límites del presente texto, no podemos dejar de señalar que el amor ha sido una de las emociones más analizadas a lo largo de la historia. Durante la segunda mitad del siglo pasado, un teórico social tan importante como Luhman consideró que el amor no es en sí mismo un sentimiento, lo vislumbra como un medio de comunicación que permite comprender las relaciones entre los medios de comunicación y las estructuras de la sociedad (1985: 22). Por otra parte,

desde la filosofía, Singer señala que el amor no es un mero sentimiento, es un aspecto de la imaginación, una realidad, una verdad verificable y una aspiración significativa (1992b: 32 y 536), es una actitud o un estado mental que todo lo permea (1992c: 12). Él propone que amor es sobre todo una manera de evaluar e incluye dos conceptos para hacerlo: la apreciación y el otorgamiento. La reciprocidad del amor tiene lugar cuando cada uno de los participantes recibe y le otorga a otro un valor (1992a: 21). El amor es un continuo dar y recibir (1992c: 459).

Entonces, sí la reflexión sobre lo emocional ha estado presente desde la filosofía clásica hasta la actualidad, y se ha enfocado en el nivel público, relacional y fenoménico de estas experiencias, la pregunta que podemos hacer es: ¿será suficiente esta reflexión para entender su importancia desde disciplinas sociales como la antropología o la sociología? y, más aún, ¿por qué resulta particularmente complejo abordar lo afectivo si queremos verlo desde el nivel subjetivo? Parto del supuesto de que la sola descripción de las emociones y de las experiencias no basta para entender la subjetividad de la que están impregnadas. Resulta indispensable ver al sujeto para entender con mayor profundidad lo social (Calderón, 2012).

LO FENOMÉNICO EN LOS ANÁLISIS ANTROPOLÓGICOS SOBRE LAS EMOCIONES

El universo de la afectividad desborda los intentos de su análisis. Hasta ahora las referencias que tenemos de la

² Para una intensa reflexión autoetnográfica sobre la dificultad de sentir o *caminar con los zapatos del otro* puede verse en Rosaldo (1991).

antropología clásica develan un trato implícito de lo emocional que hasta hace veinte años no era un tema sustantivo de estudio. Un ejemplo claro es el posicionamiento de Lévi-Strauss, quien ve a la vida afectiva como posterior y subordinada al intelecto y al pensamiento (1983: 615). Otros antropólogos daban por supuesto que el control de la vida afectiva, en cierta forma, tenía que ver con el control de los instintos, lo cual mostraba un avance evolutivo de nosotros respecto a nuestros antepasados. En otras palabras, y no sólo para muchos antropólogos, sino para importantes pensadores en las ciencias sociales, éramos considerados civilizados debido a que también habíamos evolucionado en el ámbito emocional respecto a los primitivos (Elias, 1994; Morgan, 1971; Frazer, 1992). De hecho en gran parte de la literatura antropológica clásica se mencionan las pasiones, los sentimientos, las emociones o los afectos, pero no se analizan a pesar de que, se encuentran en los testimonios de los informantes y son asociados con los eventos tanto rituales como ordinarios como en los casos de la brujería para Evans-Pritchard (1976), o de la personalidad para Mead (1990). Así, las prácticas sociales y las acciones de los individuos que son guiadas por la ternura o la venganza son poco tomadas en cuenta, a pesar de conformar la materia prima con la que se analizan la personalidad y la brujería, dos temas principales en los análisis de estos antropólogos. En sus monografías se puede ver que lo emocional se encuentra presente de forma implícita en las conductas y prácticas socia-

les, y es un aspecto de la vida que está regulado y normado culturalmente. Es decir, los sentimientos forman parte de los universos de representaciones, de los imaginarios sociales, de los procesos de construcción de identidad o de la diferencia y de las experiencias cotidianas de los grupos. No obstante, en ningún texto o monografía clásica aparece lo emocional como un tema central.

Considero que el papel periférico asignado a lo emotivo en la teoría antropológica clásica es el reflejo del lugar que tenía para los propios autores esta dimensión. He corroborado que cuando el antropólogo se tropieza con la afectividad de los otros, inevitablemente construye un diálogo y hace comparaciones que subrayan las diferencias sobre las semejanzas. En tal comparación aparece una dimensión ético-moral que califica la expresión de la emotividad y las consecuencias de ello. El trato que se da a lo emocional depende del contexto y la cultura de la que provienen los analistas, y no de los que viven sus sujetos de estudio. Eso explica que los juicios y valores que se plasman en las etnografías sean guiados por la moral y los intereses emocionales de los antropólogos. A los científicos sociales se nos dificulta atender lo emocional en los sujetos de forma particular. Como veremos más adelante, esto sucede fundamentalmente porque no existe un consenso, no sólo del lugar donde se encuentran y se expresan las emociones, sino del tipo de fenómenos mentales, psíquicos, instintivos, corporales o biológicos que son.

Por otra parte, la antropología contemporánea ha mantenido el interés

por este antiguo tópico y por legitimar un campo de estudio sobre las emociones. Michelle Rosaldo (1980 y 1984) es una de las pioneras y promotoras más importantes del análisis etnológico de lo emocional; propone trabajar desde las emociones que implican componentes culturales conscientemente contruidos, es decir públicos, por ejemplo, cazar cabezas humanas para los *ilongots* les proporciona una especie de distinción que resulta difícil de entender para los occidentales, pues no tiene nada que ver con el gusto por la violencia, sino que está relacionado con una emoción llamada *liget*, una especie de ira que surge de la envidia que provoca el éxito ajeno. Experimentar *liget* es valorado como algo positivo, dado que está asociado a los rituales de cacería y de pubertad.

Esta conclusión no parece muy diferente de la que nos devela la lectura del texto de Evans-Pritchard, el trabajo sobre la brujería es un ejemplo que he ubicado de cómo las emociones han sido tratadas como implícitas en la teoría antropológica clásica (Calderón, 2012). Para el autor los actos de brujería son resultado de la envidia, del odio, los celos o la avaricia que alguien siente por la víctima embrujada. Evans-Pritchard nos muestra a lo largo de su obra cómo el control de la envidia constituye un organizador de la vida social e impide el conflicto, mantiene la armonía de tal forma que los *azande* piensan en el odio, la envidia y la avaricia en términos de brujería, como algo que está en el inconsciente, que no se desata de forma intencional por los sujetos, pero es negativa y debe

ser resuelta por medio de la venganza que es positiva.

Sin duda, aportes relevantes que permiten ver el manejo de lo afectivo en diferentes culturas se los debemos a lo que se ha dado en llamar antropología de las emociones. Dignos de mencionar son los que provienen del pensamiento feminista y de la teoría de género; estos trabajos fueron los primeros en identificar la importancia de lo afectivo en los estudios sociales y la asociación, muchas veces estigmatizada, de las mujeres con las emociones, entre ellos los de M. Rosaldo (1980 y 1984), Abu-Lughod (1986 y 1990), Lutz y Abu-Lughod (1990), Héritier (1996 y 2002), Mageo (1996a; 1996b; 1996c). También actualmente se observa una preocupación por dar cuenta etnográfica, etnológica e incluso etnohistórica de lo emocional, los trabajos de Middleton (1989), Desjarlais (1992), Bourdieu (2002), Green (1994); Whitehouse (1996); Davies y Spencer (2010), Navokov (1997), Rutherford (1998) son algunos ejemplos. Cabe hacer notar que los análisis anteriores, entre muchos otros, se proponen dar cuenta de la experiencia y el funcionamiento emocional.

Considero que tanto los antropólogos clásicos como los contemporáneos comparten una carencia que les impide explicar los procesos constitutivos de lo emocional en la escala del sujeto. Desde mi punto de vista, dar cuenta de este proceso constitutivo no sólo permite entender la gran diversidad fenoménica (social, pública), sino que abre la posibilidad de preguntarnos si los métodos que utilizamos son adecuados para registrar lo emocional en otro nivel:

el de la subjetividad. Es importante reconocer, como veremos a continuación, que ha existido una disyuntiva cuando se intenta abordar las emociones no sólo desde la disciplina antropológica, sino desde diversos puntos de vista. Tal dificultad ha conducido hacia dos ámbitos de análisis: el primero ha implicado ubicar a las emociones como problemáticas que se encuentran en el individuo, en su interior, en su fisiología, biología y subjetividad; el segundo ha implicado incluirlas como parte del análisis social, han sido asociadas a la objetividad, a los procesos culturales y públicos. Considero que para abordar la dimensión afectiva como un objeto de estudio antropológico debemos disolver esa dicotomía y contemplar ambos dominios para identificar el problema en su totalidad.

DISTINTAS MIRADAS SOBRE LAS EMOCIONES

Los planteamientos de Aristóteles y James han sido ejes de muchos análisis. La concepción aristotélica ha visto a las emociones con un significado, como manifestaciones o signos de situaciones objetivas. Por su parte, la concepción que descende de la teoría jamesiana propone a las emociones como carentes de significado porque están dentro del ámbito de lo fisiológico; en otras palabras, las emociones son producto de lo corporal y de lo subjetivo (Calhoun y Solomon, 1989: 9; Abbagnano, 1987: 394). La intención de mi propuesta es crear un puente y de forma explícita disolver la dicotomía que las considera como objetivas, cognosci-

tivas, racionales y públicas, o bien las concibe como subjetivas, fisiológicas, pasivas e irracionales.

A manera de ejemplo, desde una perspectiva de psicología filosófica se distinguen cinco enfoques de la teoría de la emoción: el de la sensación, el fisiológico, el conductual, el evaluativo y el cognoscitivo. En estos enfoques, más que una definición diferente de la emoción encontraremos el énfasis en un componente diferente de ella (Calhoun y Solomon, 1989:14). Las teorías de la sensación y las fisiológicas coinciden en que una emoción es algo que sentimos dentro de nosotros, que impide una visión objetiva y propicia comportamientos irracionales. La emoción sirve poco para el análisis. El objetivo desde ambas perspectivas es detallar los orígenes causales, tanto fisiológicos como psicológicos, de las emociones y los efectos de ellas sobre la conducta y la cognición. Estos enfoques parten de la dicotomía mente-cuerpo que ha acompañado al pensamiento occidental. Así, lo que para los estudiosos de la teoría de la sensación son emociones, para los de la teoría fisiológica no lo son. Por ejemplo, para William James si es corporal tiene que ver con la emoción, entonces el dolor lo es; en cambio, para David Hume el dolor no es una emoción porque tiene que ver con el cuerpo y no con las sensaciones psicológicas o mentales.

La tercera teoría es la conductual, para esta corriente lo decisivo es lo que se muestra públicamente, la conducta observable es la base para analizar una emoción y no la experiencia privada. Podríamos concluir que, para los

conductistas, las emociones son causas o patrones de conducta, son observables y públicas. La cuarta teoría es la evaluativa; en ella se postula que las emociones son evaluaciones, las emociones son una forma racional y consciente de estar en el mundo. Sin embargo, el sentido en que las emociones son evaluaciones depende de la teoría evaluativa que se use. Por ejemplo, para Sartre y Solomon “las emociones son o se parecen a juicios de valor o creencias no expresados” (*ibidem*: 23). Por otro lado, para Hutcheson y Scheler las emociones son percepciones de valor análogas a las sensoriales. A su vez, para Hume y Brentano son sensaciones o actitudes sobre las cuales formulamos nuestras creencias de valor. Por último, las teorías cognoscitivas consideran que las emociones son actos cognitivos y proponen que es posible hacer un análisis racional de ellas: centran su atención en la conexión entre las emociones y las creencias sobre el mundo, los sujetos y su entorno, de tal manera que si cambian las creencias cambian las emociones. Así, aunque las emociones puedan ser irracionales o inapropiadas para los sujetos que las experimentan en un momento determinado, sólo lo son porque los sujetos tienen creencias erróneas e injustificables que están sujetas a cambio. Como se puede apreciar, algunas de las teorías mencionadas antes se pueden clasificar como cognitivas; por ejemplo, casi todas las teorías evaluativas son cognoscitivas (Calhoun y Solomon, 1989: 14-30).

Considero que los estudios sobre las emociones nos permiten concluir que las diferencias nos remiten no sólo

a la falta de acuerdos sobre el tipo de fenómenos mentales que son las emociones, sino que son un claro ejemplo de que ha existido una disyuntiva entre ubicarlas como competencia de las ciencias que estudian al sujeto, lo fisiológico, lo privado y las que estudian las expresiones sociales y públicas.

Por otra parte, Lutz y White en una revisión exhaustiva, dan cuenta de los estudios sobre las emociones realizados desde la segunda mitad de la década de los setenta hasta los primeros años de la década de los ochenta. Casi doscientas referencias son citadas en las que se incluyen trabajos, fundamentalmente en inglés, de psicólogos interculturales y antropólogos. Los autores consideran que las diversas posiciones son el resultado del pensamiento dicotómico moderno. Señalan que, desde su punto de vista, el paradigma materialista ha sido dominante en el estudio de la emoción en las ciencias sociales (Lutz y White, 1986: 406-7).

Lutz y White identificaron cuatro grandes posiciones o clasificaciones de los estudios sobre las emociones, la universalista, la relativista, la racionalista y la romántica, en ellas también se discute el cómo y dónde ubicar lo emocional. Los universalistas señalan que las emociones son una habilidad que están en todos los seres humanos, pueden ser clasificadas como panhumanas y epifenoménicas. Para los relativistas, la emoción está asociada al problema de la traducción y de juicios validados socialmente, aunque existen algunos aspectos universales de la emoción. Tanto los relativistas como los universalistas coinciden en que potencialmen-

te los humanos pueden experimentar vidas emocionales similares, y lo que un observador externo ve como diferente está en la superficie (*ibidem*, 1986: 408). Para los universalistas las emociones son universales, para los relativistas son universales pero intraducibles; para los románticos son una forma positiva de la naturaleza humana y llenan de significado la vida; para los racionalistas son racionales, morales y valorativas. Existen varias discusiones, una de ellas se presenta entre la postura que entiende a las emociones como culturalmente construidas frente aquella que las ve como universales. Otra discusión se ha dado entre la propuesta que sostiene que una emoción organiza la sociedad entera contra la que argumenta que el sistema social genera numerosas emociones entre sus miembros (*ibidem*: 418-420). En la antropología, el énfasis se ha puesto en cómo la gente construye el sentido de los eventos vitales: para Lutz y White lo que necesita ser explorado son las formas particulares en que el significado cultural y la estructura social se relacionan con esas caracterizaciones generales (*ibidem*: 428).

En síntesis, las diversas teorías revisadas tanto por Calhoun y Solomon como por Lutz y White sirven para mostrar que los distintos enfoques forman parte de un universo en el que se ha intentado dar cuenta del funcionamiento emocional desde los distintos contextos en que fueron creadas. He querido hacer notar que las teorías sobre las emociones implican dos ámbitos de análisis: el individual y el social. Esto se puede apreciar si ubicamos las

teorías de la sensación, las fisiológicas y las relativistas como ejemplos que en principio competirían o se ubicarían dentro del ámbito individual. Estos enfoques se refieren a la forma en que la gente experimenta las emociones. Por su parte, las teorías cognoscitivas, conductuales, evaluativas, racionalistas y románticas pueden clasificarse dentro de las que centran su atención en el ámbito social. Las teorías en su conjunto develan la necesidad de visibilizar las relaciones existentes entre lo social e individual.

Podemos estimar que el estudio de las emociones no es reciente y que ha sido un objeto de interés de diversas perspectivas disciplinarias; sin embargo, considero que no se han agotado sus posibilidades de abordaje. Los autores se han interesado en la valiosa tarea de describir el funcionamiento en las distintas culturas, nos dotan de las reglas y de redes de conceptos que sirven para entender parte de la dimensión afectiva. Los estudios me permitieron constatar que lo emocional fenoménico ha sido lo más estudiado y ha permitido identificar la dificultad que todos hemos tenido para reconocer un dominio estructural que he denominado “la pieza clave”, la cual permite ver algo constitutivo que fundamenta el nivel de la experiencia emocional y está relacionada con la subjetividad (Calderón, 2012: 199-222).

LA DIMENSIÓN AFECTIVA

En la vida cotidiana todos entendemos a qué hacemos alusión cuando hablamos de lo afectivo; no obstante, los pro-

blemas inician cuando intentamos encontrar una definición precisa o única de los términos emoción, pasión, sentimiento y afecto, con los que comúnmente describimos los estados anímicos propios y ajenos, individuales y colectivos, privados y públicos. Con el fin de ejemplificar este problema, podríamos escoger al castellano como un espacio donde se han construido los campos semánticos de estos términos. El término emoción es definido como alteración del ánimo intensa y pasajera, agradable o penosa, que va acompañada de cierta conmoción somática. La palabra pasión significa “acción de padecer”, también es vista como estado pasivo en el sujeto, como lo contrario a la acción o bien como perturbación o afecto desordenado del ánimo. El vocablo sentimiento originalmente significó “oír”, pero más tarde incluyó otras percepciones como la táctil y la gustativa. Es definido también como un estado afectivo del ánimo producido por causas que lo impresionan vivamente. Finalmente, afecto tiene que ver con cada una de las pasiones del ánimo, como la ira, el odio, y especialmente el amor o el cariño (RAE, 2001).

Un ejemplo de la imposibilidad de llegar a acuerdos respecto de las concepciones es la definición de pasión. Para el Descartes de 1649 (2000) las pasiones del alma eran definidas como todas las especies de percepciones o conocimientos que se encuentran en los seres humanos. En la actualidad es diferente la manera en que entendemos las pasiones, y para muchos de nosotros son una forma de emoción que domina la personalidad y arrolla los

obstáculos morales y sociales (Abbagnano, 1987).

Las emociones cambian de nombre en el tiempo y ello permite percatarnos que ha habido emociones que desconocemos; un ejemplo es el *areté*. Desde antes de Platón existió el vocablo *areté*, por su importancia se intentó traducir de distintas maneras, quienes lo hicieron se dieron cuenta de que estaba compuesto por diversos sentimientos, lo acompañaban la virtud, el honor, la virilidad, la autoestima y la dignidad. No obstante todos estos términos juntos no describían con fidelidad el complejo de significados de *areté*, que era en su sentido más profundo, aquella condición del alma de un hombre sin la cual la vida no valía la pena. Años más tarde el término se transformó y fue relacionado también con la valentía del guerrero (Singer, 1992a: 31).

Estos ejemplos permiten ver que las definiciones de las emociones no son universales y que varían dependiendo de cada época y cultura. Sin embargo, las definiciones son útiles, nos proveen de materia para concluir que los significados son semejantes o comparten algo, aun cuando los términos (significantes) con que se denominan no son los mismos. Esto muestra que tanto los elementos como los significados de los universos simbólicos emocionales que hacen parte de lo que he denominado dimensión afectiva se transforman en el curso de la historia. Ello depende de las normas de cada cultura.

Lo importante para mi propuesta no ha sido construir definiciones únicas y precisas respecto de estos térmi-

nos, a pesar de que históricamente diversas disciplinas y reconocidos autores lo han intentado, no se ha podido esclarecer los tipos de fenómenos sociales o biológicos que conforman las emociones.³

DOMINIOS ESTRUCTURAL Y FENOMÉNICO

En este momento podemos ver que las emociones se encuentran entre lo biológico y lo social de los hombres. Este es el punto que explica la pertinencia de incluir en mi trabajo parte del conocimiento psicoanalítico-antropológico de Freud y del antropológico-psicoanalítico de Lévi-Strauss, quienes se interesaron por esta intersección y me han permitido crear una propuesta.

La teoría psicoanalítica me sirvió para pensar en una analogía entre el modelo del aparato psíquico (propuesto por Freud) y la dimensión afectiva; también para señalar que la dimensión afectiva constituye un punto de enlace entre el psiquismo, el individuo y la sociedad a partir del intercambio afectivo significativo (Calderón, 2012:

³ Aunque en este texto no abordaré los aportes de las neurociencias, es necesario reconocer el extraordinario avance que ellas han logrado durante la última década, guiadas por la necesidad de explicar el funcionamiento cerebral, lo que ha permitido identificar la importancia de las emociones en los procesos de razonamiento, cognitivos, evaluativos, y de memoria. Sin embargo, al mismo tiempo también existe el riesgo de que con su auge se reactúalicen las viejas perspectivas reduccionistas de lo emocional a horizontes biológicos, organicistas y somáticos que ya parecían superados. Véase una sugerente aproximación entre antropología simbólica y neurociencias en Castaingts (2011).

223-246). Es indispensable recordar que la dimensión afectiva posee dos dominios: uno estructural y otro funcional, en cuya intersección se constituye un campo social análogo al parentesco. Parto del supuesto de que el parentesco y la dimensión afectiva son estructuras universales. Al enfrentarnos a los problemas de definir los términos afecto, sentimiento, emoción y pasión podemos ver que a largo de la historia los campos semánticos han sufrido procesos de transformación y permutación (Calderón, 2012: 167-180). Pero también vemos que la dimensión afectiva, como estructura elemental, atraviesa la cultura en la que se intercambian símbolos. Como otros componentes culturales, una de las propiedades fundamentales de ella es la de la comunicación; el dominio estructural es homólogo a la lengua, y el dominio funcional, al habla, al discurso.

La dimensión afectiva debe ser vista como una estructura básica universal presente en todas las culturas, y me apoyo en el mismo argumento que Lévi-Strauss utiliza para explicar las dificultades de abordar la prohibición del incesto. Él afirma que las interpretaciones de la prohibición del incesto de sociólogos importantes comparten un vicio al intentar fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica. Así, el problema de la dimensión afectiva no consiste tanto en buscar qué consideraciones históricas, diferentes según los grupos, explican universos emocionales en una sociedad particular, sino en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en

todas las épocas, exista una reglamentación de dichos universos. Existen similitudes cuando vislumbramos las características del parentesco con las de la dimensión afectiva. Me parece que su condición estructural universal se corrobora porque hasta ahora no hay registros etnográficos de sociedades humanas sin parentesco o universos simbólicos emocionales. Tanto el parentesco como lo emocional implican regulaciones sociales; es decir, la presencia de lo normativo. En ambos casos lo universal es la regulación, lo particular son los diversos conjuntos de reglas culturales. Tanto parentesco como dimensión afectiva implican intercambios simbólicos. Ambos están cercanos al dominio de la naturaleza por lo que algunos los confunden con lo biológico o fisiológico (Calderón, 2012).

La dimensión afectiva debe ser entendida como la depositaria de los universos emocionales simbolizables que en el sentido común se conocen como emociones, pasiones, sentimientos, afectos, etc. Todos ellos son constituidos por repeticiones de vivencias significativas que son descritas, interpretadas, expresadas, compartidas, contagiadas, nombradas, comunicadas e intercambiadas con *los otros* sujetos. Las vivencias se tornan significativas y culturales. Las vivencias significativas se expresan y comunican en diversos campos semánticos donde se busca, analiza y define el sentido del lenguaje y de las acciones dependiendo de su contexto. Así la dimensión afectiva incluye una multitud de campos semánticos y estados que elaboramos, clasificamos y a los que les damos un

valor entre lo positivo y lo negativo. Es ese proceso de clasificación lo que puede ser diferente en las culturas.

REFLEXIONES METODOLÓGICAS EN EL ESTUDIO DE LA DIMENSIÓN AFECTIVA

Como resultado de mi experiencia en investigación y trabajo de campo antropológico surgió la necesidad de indagar respecto del lugar que ocupan los universos emocionales en las representaciones sociales, los imaginarios, las ideologías, las prácticas sociales, los procesos rituales, los sistemas míticos, en el sentido de la vida de los sujetos, de las familias de los grupos y de las sociedades, en síntesis, en la cultura. Cuando registré etnográficamente procesos de migración forzada en Chiapas, Guerrero, Hidalgo y Querétaro pude observar tanto sentimientos de euforia como estados anímicos de melancolía que eran las consecuencias del propio desplazamiento y la consecuente pérdida de bienes materiales y simbólicos experimentada por los sujetos, sus familias y las colectividades que han vivido tales eventos. En la Sierra Norte de Puebla, al analizar la pobreza extrema, he podido percatarme de que tal situación se acompaña de ciertos estados de tristeza y desesperanza que devinieron en alcoholismo y violencia. En las contiendas políticas por la Presidencia de la República, en varios estados del país, registré mediante encuestas los sentimientos de confianza y respeto, o de rencor y coraje, que suscitan en los sujetos las candidaturas. En todas estas experiencias

de investigación estaban presentes elementos constitutivos de la dimensión afectiva. Sin embargo, para mí eran difíciles de analizar; me cuestionaba si era ético que expusiera materiales registrados en mi diario de campo que me habían sido confiados porque no llevaba mi libreta, ni un cuestionario o una grabadora. Me preguntaba por qué los métodos antropológicos no decían cómo manejar el dolor o que debemos hacer con las esperanzas y las ilusiones que las personas me confiaban. Aunado a ello, en un pasado no muy remoto los sentimientos y las pasiones eran temas de estudio en México que se consideraban banales, triviales o frívolos, como si en la pobreza, el abandono social o la desesperanza política no fuera fundamental la dimensión subjetiva. En las diversas etnografías que realicé pude recopilar materiales sobre lo emocional que, así como en los ejemplos mencionados, sólo me permitieron proponer un análisis de las experiencias y fenómenos públicos. Un ejemplo de ello fue abordar la *pérdida* en procesos de migración forzada.⁴

⁴ Analicé las vivencias de los sujetos a partir de la construcción de la presa hidroeléctrica Zimapán, en Hidalgo y Querétaro, 1989-1994. La pérdida es un ejemplo de los universos simbólicos emocionales que se pueden observar en las sociedades que han sufrido procesos de desplazamientos involuntarios o reacomodos que implican cambios de residencia y hábitat. Definí a la pérdida como el daño, privación o despojo de bienes materiales y simbólicos al que es sometida una parte de la población en general y los individuos en particular debido a procesos de desplazamientos involuntarios. Pude identificar que la migración forzada de grupos humanos presenta como una de sus consecuencias un

Para avanzar en el estudio de la dimensión afectiva y la subjetividad es necesario a esta altura del trabajo la formulación de preguntas metodológicas y teóricas. ¿Es posible estudiar sólo una emoción de forma aislada en una cultura, o cualquier emoción sólo puede estudiarse en el contexto de un universo emocional? ¿Es posible estudiar transculturalmente una emoción? ¿Cómo realizar la etnología o la etnografía, incluyendo a la dimensión afectiva como punto central? ¿Cómo podemos habilitar a los antropólogos para recopilar esta delicada información al realizar trabajo de campo? ¿Será suficiente la autoridad etnográfica para estudiar los universos emocionales de los otros? ¿Puede el antropólogo ser profesional en su conocimiento y al mismo tiempo amigo o pariente de sus informantes? ¿O sólo mediante estos vínculos parentales y de afinidad es que podemos construir el conocimiento de la dimensión afectiva? ¿Deberíamos solicitar el permiso de los informantes para registrar sus universos emocionales, para analizarlos y hacerlos públicos? ¿Cuáles serían los principios éticos en antropología que deben guiar la construcción del conocimiento de la dimensión afectiva y de la subjetividad? ¿Debería plantearse la existencia de un límite ético en

proceso de pérdida en el que hay una transformación de valores, de redes sociales e identidad. La investigación sobre la pérdida me dejó ver que para ir más allá de la simple descripción de lo emocional, para explicar el cambio o la permanencia cultural, era necesario entender la subjetividad (Calderón, 1996; Nieto y Calderón, 2009).

las relaciones que establecemos en el trabajo de campo? ¿Cómo identificar sistemática y objetivamente los dilemas y conflictos éticos con los que se enfrenta el antropólogo al abordar la dimensión afectiva en su trabajo etnográfico? ¿Podemos entender lo subjetivo con las metodologías usadas tradicionalmente en antropología? ¿Cómo tratar de forma responsable el psiquismo y la subjetividad del otro? ¿Cómo podemos usar el conocimiento de la dimensión afectiva en favor de la sociedad? Resultaría muy ambicioso intentar responder cada una de las preguntas anteriores; sin embargo deseo compartir algunas reflexiones que me parecen importantes.

Es necesario, desde mi punto de vista, partir de la premisa de que la dimensión afectiva es y será universal porque su funcionamiento es posibilitado por la lucha contra la anomia, o la entropía. Las consecuencias de este punto de partida implican que ella hace viable no sólo la vida del sujeto particular sino de la vida en sociedad. Hasta ahora todas las reglas de los grupos sociales que se conocen y me atrevo a decir que las que se formularán en el futuro son y serán encaminadas a la defensa de la vida. Ésta resulta fundamental en la constitución de sujetos y, por ende, en la composición, descomposición y recomposición social. Si pensamos en el México contemporáneo podemos formular un ejemplo. Una investigación sobre la dimensión afectiva debería tener un impacto social porque, en potencia, debería permitir apreciar qué ámbitos —entre ellos el de la política pública, la educa-

ción, o la economía— pueden ser visualizados para explicar el anclaje subjetivo y profundo del comportamiento de los actores sociales.

Por ejemplo, podemos retomar la marcha por la paz como punto de partida para abordar el análisis de la violencia que se vive en varias partes del país. El clima violento ha permitido proponer como un problema político a la inseguridad; sin embargo, la ansiedad o la tranquilidad, la incertidumbre o la confianza, la paz y la serenidad que están relacionadas con el miedo o el valor, el odio o el perdón, son sólo parten de la cromática social, no son un tema en sí mismos a pesar de que dichos universos emocionales están constituidos por símbolos opuestos que conforman los sistemas que cohesionan o irrumpen en la experiencia de vida de los sujetos y las colectividades. En nuestros días resulta urgente entender y explicar los motivos de los altos niveles de violencia que vivimos en México (Azaola, 2012a). Siguiendo a Azaola, más allá de realizar conteos de las muertes, existe una necesidad de aumentar los escasos esfuerzos que se han hecho para comprender las causas económicas, políticas y los factores sociales específicos que han permitido los inaceptables niveles de violencia que se viven en México (Azaola, 2012b: 15 y 29). La autora mira a la violencia a través de los vínculos sociales que se tejen en las comunidades, y señala que esos tejidos posibilitan el aumento de los sujetos en actividades delictivas. Desde mi punto de vista, contribuir en el conocimiento de esos vínculos que se establecen en el nivel del tejido social

implica crear metodologías que permitan abordar los universos emocionales y la subjetividad. En nuestro país se ha explicado la violencia o el pertenecer al crimen organizado como resultado de la economía, de la ausencia de oportunidades laborales, o como producto de la desigualdad social; sin embargo, no se ha explicado por qué no todos los sujetos pobres, discriminados, con todo tipo de déficit en la balanza social, forman parte de la delincuencia organizada, y la mayoría de ellos permiten y sostienen, en el tejido social, la creación de trabajo honrado en sectores informales, o la permanencia del trabajo formal asalariado a pesar de sus bajos ingresos y precariedad laboral.

El proceso de constitución subjetiva y la dimensión afectiva permiten establecer los vínculos que dan cuenta y sentido de la realidad (Calderón, 2012). Estudiar la dimensión afectiva que se reproduce en las familias —con los universos emocionales— debería mostrar que es en ella donde —por medio del proceso de constitución subjetiva y de la educación— se logra la interiorización de la persona o la agencia, de los procesos de identificación, la asunción de la identidad y su consecuente actuación. Ello posibilita la pertenencia a la clase, la etnia, la raza o el género. Es ahí donde se aprende a ser un ciudadano, un sujeto de derecho, a ser honesto, honorable y tolerante, o por el contrario se aprende a discriminar, a pertenecer al crimen organizado, al narcotráfico y a vivir anómicamente en la sociedad. Los resultados de una investigación sobre la dimensión afectiva en la familia podrían aportar al

develar la importancia de lo emocional en la vida social. Los debates sobre políticas públicas se verían enriquecidos, ya que habría una mayor comprensión de fenómenos sociales como la identidad o la diferencia, la solidaridad o la violencia.

Para la generación de conocimiento antropológico con responsabilidad es urgente asumir un compromiso explícito con una antropología ética, no sólo de investigación científica. La dimensión ética es parte de los compromisos sociales que deben explicitarse en la elaboración de los marcos epistemológicos, metodológicos y teóricos de una investigación sobre la subjetividad y lo emocional. Resulta indispensable que tal metodología contenga compromisos éticos que protejan y resguarden tanto el psiquismo como la subjetividad de informantes y antropólogos.

La antropología de la dimensión afectiva debería, en un primer momento, ser capaz de dar cuenta del dominio estructural para empezar un nuevo tipo de etnografía, y que mediante la construcción metodológica adecuada incursione en los universos simbólicos emocionales que construyen tanto al imaginario social como a la realidad psíquica individual. En nuestros días existen serios problemas cuando intentamos abordar los elementos constitutivos de la dimensión afectiva desde un punto de vista subjetivo, particularmente cuando intentamos estudiarla mediante el trabajo de campo y los estudios comparativos, métodos básicos empleados en la antropología. Esta etnografía requiere de una metodología fundada sobre los principios de

bienestar, respeto, responsabilidad e integridad. Explicar tales universos no es tarea del sentido común ni podemos hacerlo analizando sólo las emociones sociales y públicas. Turner (1980) por su lado, reconoce en los rituales componentes afectivos; sin embargo, como piensa que se encuentran inclinados del lado de la naturaleza biológica del hombre, su estudio corresponde a las disciplinas que estudian los procesos naturales y fisiológicos. En ese mismo sentido, Lévi-Strauss (1983) había advertido que la formación que reciben los antropólogos no los habilitaba para dar cuenta de lo emocional. Durkheim señalaba que las emociones son refractarias al análisis porque son demasiado complejas, debido a que están reguladas por el grupo social y sus miembros generalmente están sujetos a ellas sin mucha posibilidad de analizar lo que de su propia persona se encuentra en las mismas (1996: 103).

Consideramos, parafraseando a George Devereux (1994), que nadie tiene derecho a conocer las emociones ajenas si desconoce las propias. Comparto con Devereux el supuesto de que el interés afectivo del hombre por sus objetos de estudio le impide ser objetivo con ellos (1994: 27). Siguiendo al autor, podemos proponer que el mayor obstáculo con el que nos topamos al estudiar los universos emocionales somos nosotros mismos, y éste se presenta cuando nuestro interés emocional por los sujetos de estudio perturba el proceso de conocimiento. Escogemos un universo emocional importante para nosotros, pero no nos damos cuenta, o no somos plenamente cons-

cientes, de todo lo que ese universo significa en términos de nuestra propia biografía emocional, lo cual nos causa ansiedad.⁵ Por lo anterior, debe haber un lugar y momento para deslindar la subjetividad del investigador respecto de la de su sujeto de estudio (*ibidem*: 30 y 31). Otras veces los materiales que recopilamos nos causan ansiedad debido a que no tomamos en cuenta que despiertan emociones en nosotros y algunas de ellas nos causan conflictos; no entender esos conflictos propicia distorsiones en el registro de los materiales (*ibidem*: 75). Es fundamental desde un punto de vista epistemológico que el investigador conozca, acepte y aproveche su propia subjetividad y los universos emocionales de los que hace parte, para que sea capaz de reconocer que su presencia trastorna y perturba el comportamiento de sus informantes. Si el investigador conoce estos trastornos y perturbaciones, puede utilizarlos de forma apropiada, y ello le permitirá un conocimiento más profundo de los universos emocionales. Propongo que sólo si entendemos lo valioso y delicado de nuestra propia afectividad —y somos capaces de ubicar y reconocer, de manera equivalente la de los otros—, entonces podremos aceptar que para abordar antropológicamente

⁵ La ansiedad no es la única emoción que experimentamos en el trabajo de campo. Jackson al evaluar su experiencia etnográfica, entre los kuranko de Sierra Leona, inspirado en Devereux identifica tres momentos de ansiedad: la de separación, la de liminalidad y la de retorno donde se interesa por “las emociones mezcladas, los pensamientos fragmentados, las imágenes alucinatorias que están asociadas con la ansiedad” (2010: 48).

la dimensión afectiva, es condición necesaria una metodología que incluya al investigador y a su subjetividad en un lugar central.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Parto del supuesto de que la dimensión afectiva posee dos dominios el estructural y el fenoménico (procesual funcional), y que existe una articulación que propicia una confusión entre estructura y función, dominios que desde mi punto de vista aunque articulados son distintos. Considero que una cosa es cómo se estructura el campo de la afectividad, y otra el significado que tienen los sentimientos, pasiones, etc. en la experiencia de los sujetos, es decir en sus universos simbólicos emocionales. Para fines analíticos consideré que se puede dar cuenta de la estructura y del funcionamiento de esos universos emocionales si pensamos en ellos con una lente antropológica-psicoanalítica que ponga en el centro a la subjetividad.

El pensamiento social del siglo pasado dio un giro interpretativo y lingüístico, que se acompañó de lo que se dio en llamar el retorno del sujeto; se pretendía poner en el centro al sujeto, al actor, al agente. La antropología no era ajena a esta preocupación epistémica —basta recordar a la escuela de cultura y personalidad, los estudios de etnopsicología y los de la socialización—; sin embargo, todas estas pretensiones se enfrentaban con la dificultad de asumir que los sujetos estaban constituidos de deseos, intenciones, actitudes y representaciones que no

eran de fácil acceso porque no se manifestaban de manera plenamente consciente en los sujetos de estudio. Me atrevo a sugerir que lo que realmente estaba ausente en todas las disciplinas era la subjetividad.⁶ De todas las aportaciones que han intentado abordarla, en este artículo resulta fundamental recordar la de Denise Jodelet. Ella, partiendo del retorno de la noción de sujeto en los estudios sociales, intenta explicar la relación entre el origen y las funciones de las representaciones sociales, para lo cual propone un esquema que incluye tres esferas: la *subjetiva*, la *intersubjetiva* y la *transubjetiva* (2007: 51).

Respecto de lo subjetivo señala que “sea lo que fuere, el tomar en cuenta el nivel subjetivo permite entender una función importante de las representaciones. Las representaciones, que son siempre de alguien, tienen una función expresiva. Su estudio permite acceder a los significados que los sujetos individuales o colectivos atribuyen a un objeto localizado en su entorno social o material, y examinar cómo tales significados están articulados a su sensibilidad, sus intereses, sus deseos y sus emociones, así como también al funcionamiento cognitivo” (*ibidem*: 52). Por

⁶ Tal ausencia se explica porque la subjetividad se había entendido desde la filosofía como el carácter de todos los fenómenos psíquicos en cuanto a fenómenos de la conciencia, con lo que se concluía que lo subjetivo pertenece al sujeto. Durante mucho tiempo se asumió que la subjetividad era lo opuesto a la objetividad. Así lo objetivo era visto como una propiedad real de los objetos mientras que lo subjetivo era una representación de la relación de las cosas con el sujeto que las pensaba (Abbagnano, 1987: 1097)

su parte “la intersubjetividad remite a situaciones que, en un contexto determinado, contribuyen a establecer representaciones elaboradas en la interacción entre sujetos, especialmente las elaboraciones negociadas y producidas en común a través de la comunicación verbal directa” (*idem*: 52). Finalmente, la transubjetividad se sitúa en relación con la intersubjetividad y con la subjetividad; “su escala abarca tanto a los individuos y los grupos, como a los contextos de interacción, las producciones discursivas y los intercambios verbales” (*ibidem*: 53).

Aunque formulada para otro fin, la propuesta de Jodelet resulta muy sugerente y compatible con la que propuse para la dimensión afectiva que puede ser vista a partir de tres niveles analíticos *de la subjetividad*: el intrasubjetivo, intersubjetivo y transubjetivo (Calderón, 2006). En mi propuesta lo subjetivo no es una esfera, como lo propone Jodelet, sino que es un nivel analítico que atraviesa e incluye a los otros tres. Propongo que existen en realidad tres niveles analíticos pertinentes para el estudio de los universos emocionales. El nivel *intrasubjetivo* se encuentra dentro del sujeto en su psiquismo, donde los signos de los universos emocionales resultan accesibles a su conocimiento y simbolización mediante dispositivos autorreflexivos. El nivel *intersubjetivo* es aquel en el que los procesos emocionales y las vivencias del sujeto adquieren significados, valencias positivas o negativas, los símbolos pueden ser intercambiados y compartidos con otro sujeto significativo. Y finalmente, el nivel *transubjetivo*

se ubica en el proceso donde el sujeto puede establecer otros intercambios emocionales en la sociedad.

La dimensión afectiva nos permite ver que lo subjetivo no sólo pertenece al sujeto y a los fenómenos psíquicos (como se pensó durante mucho tiempo en cuanto a fenómenos de su conciencia), se constituye como una estructura inconsciente en el universo emocional con el que el sujeto se hará funcional en la cultura. La subjetividad circula por los tres niveles donde se constituye, se reproduce y se transforma.

He querido proponer que subjetividad, pensamiento y dimensión afectiva se enmarcan dentro de procesos que se hacen y modifican a lo largo de la vida social e individual. La interacción que existe entre el psiquismo, el sujeto y la sociedad no sólo permite asomarnos a las experiencias emocionales sino que nos abre una posible explicación de su origen, su desarrollo y transformación.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola (1987), *Diccionario de filosofía*, México, FCE.
- ABU-LUGHOD, Lila (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- ____ (1990), “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women”, *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 1, febrero, pp. 41-55.
- ARISTÓTELES (1992), *Metafísica*, México, Porrúa.
- AZAOLA, Elena (2012a), “Entender la violencia”, *Desacatos*, núm. 40, septiembre-diciembre, pp. 7-10.

- ____ (2012 b), “La violencia de hoy, las violencias de siempre”, *Desacatos*, núm. 40, septiembre-diciembre, pp. 13-32.
- BOURDIEU, Pierre (dirección) *et al.* (2002), *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE.
- CALDERÓN Rivera, Edith (1996), “La dimensión de la pérdida. Un análisis antropológico de la población reubicada, por la construcción de la presa Zimapán”, tesis de licenciatura en Antropología, México, UAM-I.
- ____ (2006), “Hacia una antropología de la dimensión afectiva”, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-I.
- ____ (2012), *La afectividad en antropología: una estructura ausente*, México, CIESAS/UAM-I.
- CALHOUN, Chesire y Robert C. SOLOMON (1989), *¿Qué es una emoción?*, México, FCE.
- CASTAINGTS, Teillery, Juan (2011), *Antropología y neurociencia*, Barcelona, Anthropos/UAM-I.
- DAVIES, James y Dimitrina Spencer (2010), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press.
- DE AQUINO, Tomas (2004), *Tratado de la justicia*, México, Porrúa.
- DESCARTES, René (2000), *Las pasiones del alma y [Tres] Cartas sobre psicología afectiva*, México, Coyoacán.
- DESJARLAIS, Robert (1992), *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- DEVEREUX, George (1994), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI.
- DURKHEIM, Emile y Marcel MAUSS (1996), “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”, en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Madrid, Ariel.
- ELIAS, Norbert (1994), *El proceso de civilización*, México, FCE.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.
- FRAZER, James (1992), *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE.
- GREEN, Linda (1994), “Fear as a Way of Life”, *Cultural Anthropology*, vol. 9, núm. 2, pp. 227-256.
- HÉRITIER, Françoise (1996), *Masculino-femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.
- ____ (2002), *Masculin / Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob.
- HOBBS, Thomas (1987), *Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.
- JACKSON, Michel (2010), “From Anxiety to Method in Anthropological Fieldwork. An Appraisal of George Devereux’s Enduring Ideas”, en James DAVIES y Dimitrina SPENCER (eds.), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press.
- JODELET, Denise (2007), “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”, *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 3, núm. 5, septiembre.
- KANT, Immanuel (1980), *El poder de las facultades afectivas*, Aguilar, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1983), *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI.
- LUHMANN, Niklas (1985), *El amor como pasión*, Barcelona, Península.

- LUTZ, Catherine y Geoffrey M. WHITE (1986), "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, october, pp. 405-436.
- LUTZ, Catherine y Lila ABU-LUGHOD (eds.) (1990), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge-París, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MAGEO, Jeannette Marie (1996a), "Continuity and Shape Shifting: Samoan Spirits", en Jeannette MAGEO y Alan HOWARD (eds.), *Culture, History and Mind*, Nueva York, Routledge, pp. 29-54.
- ____ (1996b), "Samoa, on the Wilde Side: Male Transvestism, Oscar Wilde, and Liminality in Making Gender", *Ethos*, vol. 24, núm. 4, pp. 588-627.
- ____ (1996c), "Spirit Girls and Marines: Historicizing Possession and Historicized Ethnopsychiatry in Samoa", *American Ethnologist*, núm. 23, pp. 61-82.
- MEAD, Margaret (1990), *Sexo y temperamento*, México, Paidós.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1985), *Fenomenología de la percepción*, México, Origen/Planeta.
- MIDDLETON, Dewighth R. (1989), "Emotional Style: The Cultural Ordering of Emotions", *Ethos*, vol. 17, núm. 2, junio, pp. 187-201.
- MORGAN, Lewis H. (1971[1877]), *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso.
- NAVOKOV, Isabelle (1997), "Expel the Lover, Recover the Wife: Symbolic Analysis of a South Indian Exorcism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, núm. 2, junio, pp. 297-316.
- NIETO, Raúl y Edith CALDERÓN (2009), "Confines de la globalización", en Simona SCOTTI y María Eugenia OLAVARRÍA (coords.), *La natura e l'anima del mondo. Le frontiere della globalizzazione*, Firenze, Mauro Pagliai, pp. 127-138.
- PLATÓN (1973), *Diálogos*, México, Porrúa.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE) (2001), *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa-Calpe.
- ROSALDO, Michelle (1980), *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ____ (1984), "Toward an Anthropology of Self and Feeling", en Richard A. SHWEDER y Robert Alan LEVINE, *Culture-Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSALDO, Renato (1991), *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, CNCA-Grijalbo.
- RUTHERFORD, Danilyn (1998), "Love, Violence, and Foreign Wealth: Kinship and History in Biak, Irian Jaya", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 2, junio, pp. 255-281.
- SINGER, Irving (1992a), *La naturaleza del amor. De Platón a Lutero*, vol. 1, México, Siglo XXI.
- ____ (1992b), *La naturaleza del amor. Cortesano y romántico*, vol. 2, México, Siglo XXI.
- ____ (1992c), *La naturaleza del amor. El mundo moderno*, vol. 3, México, Siglo XXI.
- TURNER, Victor (1980 [1967]), *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- WHITEHOUSE, Harvey (1996), "Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, núm. 4, pp. 703-715.