



AFECTIVIDAD Y EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Alexandre Surrallés

Chargé de recherches. Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Centre National de la Recherche Scientifique - Collège de France. Dirección: Laboratoire d'Anthropologie Sociale. 52 rue du Cardinal-Lemoine - 75005 Paris. E-mail: alexandre.surralles@college-de-france.fr

Traducción del francés: M. Alicia Criado

Resumen

El interés que las ciencias humanas muestran por la afectividad conlleva no solo la apertura definitiva de un campo de la actividad social fundamental sino una reflexión sobre las formas de conocimiento en estas disciplinas. En efecto, a diferencia de otros campos de estudio que se han ido proponiendo a lo largo de la historia de nuestras disciplinas, plantear la afectividad como objeto de análisis tiene repercusiones sobre la forma de aproximarse al objeto, porque la existencia misma de una dimensión afectiva obliga a redefinir la dimensión cognitiva propia del acto de conocer. En este artículo planteo algunos elementos metodológicos que se derivan de estas ideas.

Palabras-clave

Epistemología, afectividad, antropología, cuerpo, percepción-cognición

Abstract

The relevance of affectivity in the human sciences implies not only the emergence of a new analytic field about an important aspect of social activity, but a reflection on the modalities of knowledge in these disciplines. In fact, to propose the affective dimension as an analytic object has consequences on how to approach knowledge, because the very existence of an affective dimension obliges to rethink the cognitive dimension inherent in the act of knowledge. In this paper I propose some methodological elements for reflection derived from these ideas.

Keywords

Epistemology, affectivity, anthropology, body, perception-cognition

En un sentido lato, la afectividad puede definirse como la cualidad sensitiva de la experiencia. Debe entonces ser considerada como una rama de la actividad del sujeto al mismo nivel que la cognición y que la pragmática. La afectividad ha sido utilizada a menudo como sinónima de la emotividad. Sin embargo, las emociones pueden ser consideradas como la inscripción en el cuerpo de experiencias sensitivas nombradas por la lengua con términos precisos. La afectividad ha sido

considerada tanto como una actividad propia de la vida social como un fenómeno anclado en la naturaleza de los organismos vivos. Según el enfoque, su definición varía en función de esos dos polos. En filosofía, existe una perspectiva común en la que la afectividad tiene por materia prima las sensaciones producidas por estímulos físicos externos que son recibidas por los órganos de los sentidos. Pero, a diferencia de la percepción que permite recibir las sensaciones procedentes del entorno externo al organismo, la afectividad remite a la relación sensorial que el sujeto tiene con él mismo, es decir, como experiencia personal de la relación con las cosas. Esta oposición traduce la voluntad de distinguir una diferenciación entre instinto animal y afectividad humana. En efecto, pensamos que el placer, el temor y el dolor son afectos que los animales sienten de la misma manera que el hombre. Ahora bien, puesto que la humanidad posee el lenguaje y la organización social, la afectividad humana se distingue del instinto animal, a pesar de que los dos comparten un origen orgánico común. Los afectos pueden, por tanto, ser percibidos como instintos asumidos por el lenguaje, mediatizados por el intelecto y la cultura y, por lo tanto, susceptibles de diferenciación cultural. En el polo opuesto de este enfoque, una perspectiva naturalista considera que la afectividad humana es completamente similar a la de los animales. El estudio de la expresión facial de las emociones en el hombre y el animal, que, desde Darwin, ha interesado mucho a los etólogos y a los psicólogos, aportaría la prueba de ello. Estas expresiones muestran que la afectividad se reduciría a un conjunto restringido de emociones fundamentales como la alegría, la sorpresa, la cólera, el miedo... que serían las mismas tanto en el animal como en el hombre cualquiera que sea la cultura a la que pertenezca. La expresión facial de las emociones es universal puesto que existe, a nivel de sistema nervioso, un programa que conecta las emociones específicas con determinados movimientos faciales. En este enfoque, solamente los acontecimientos que activan el programa, es decir las reglas de expresión de las emociones o, también, las condiciones sociales de su puesta en marcha, pueden variar en función de las culturas.

Naturaleza, cultura, afecto e intelecto

En la actualidad, la tendencia a querer superar el marco fijado por la dicotomía naturaleza / cultura se deja sentir cada vez más. A fuerza de no querer ya distinguir entre la percepción y la afectividad, la sensación y la cognición, o incluso, el sujeto que percibe y el entorno como entidades en contraste, ciertos trabajos recientes sobre la afectividad parecen favorecer una relación global del sujeto con el mundo en su voluntad de actuar, dejando entre paréntesis consideraciones sobre la dimensión natural o social de la cuestión. La evolución actual parece dar la razón a Espinosa cuando, en la *Ética*, escribe¹: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”.

¹ NOTA DE LA TRADUCTORA: para la siguiente cita, se ha empleado la traducción castellana de la obra de Espinosa de Vidal Peña (1980: 169).

La fenomenología de la percepción de M. Merleau-Ponty se encuentra en el origen de la renovación actual de los estudios sobre la afectividad en esta perspectiva. Al tomar en cuenta las aportaciones de la psicología de la Gestalt y los desarrollos del pensamiento fenomenológico de la época, este filósofo emprende a comienzos de los años treinta una investigación sobre la base de la idea de que el sentir no es pensar acerca del sentir: “El sentir que se siente, el ver que se ve, no es pensamiento de ver o sentir, sino visión, sentir, experiencia muda de un sentido mudo” (Merleau-Ponty, 1964: 303). Se apoya en los trabajos de psicología experimental, para mostrar que, en efecto, la percepción no es una operación intelectual, pues la “forma” aparece ya en el conocimiento sensible. Por lo tanto, no se puede aplicar a la percepción la distinción clásica de forma y materia y concebir el sujeto que percibe como una conciencia que interpreta, clasifica y codifica una materia sensible cuya ley ideal conoce. La materia se impone por su forma, lo cual quiere decir en último término que toda percepción tiene lugar en un determinado horizonte: el cuerpo propio. Según Merleau-Ponty, toda conciencia es conciencia perceptiva y toda racionalidad, todo valor y toda existencia presuponen un mundo fundamentalmente afectivo.

Estas ideas se han retomado de una manera u otra en otros campos. Como ejemplo, los trabajos del neurobiólogo A. Damasio que muestra cómo los mecanismos de la toma de decisión racional están anclados en la capacidad de sentir afectos. Así, todo el cuerpo del individuo es convocado en la actividad de éste en el mundo y no solamente el órgano del cerebro como convencionalmente se cree las neurociencias. Damasio piensa que: “es probable que la capacidad de expresar y experimentar emociones forme parte de los engranajes de la razón (...)”. Para este autor la emoción es “indispensable para la ejecución de los comportamientos racionales” (Damasio, 1995: 8-9). Considera que la percepción de las emociones depende de un sistema especial que se compone de numerosos elementos, sistema indisociable de la regulación biológica. En cuanto a la facultad de razonamiento, depende de sistemas neuronales específicos alguno de los cuales se encuentran implicados en la percepción de las emociones. Así, existe un eje que une, en un plano anatómico y funcional, la facultad de razonamiento a la percepción de las emociones y al cuerpo. Damasio insiste:

“es como si existiera una pasión que funda la razón, una pulsión que nace en la profundidad del cerebro, se desliza hacia los otros niveles del sistema nervioso, y se manifiesta por fin en la percepción de una emoción o en una influencia no consciente que orienta un proceso de toma de decisión. La razón, desde su forma práctica a su forma teórica, se desarrolla probablemente sobre la base de esta pulsión innata...” (Damasio, 1995: 308).

La psicología, tradicionalmente interesada por la afectividad, parece también querer dejar atrás la dicotomía entre naturaleza y cultura, incluso la del sujeto y del entorno, y situar la propia afectividad como primera instancia. Así, los trabajos de J.J. Gibson (1979) que, dentro de una tradición de pensamiento diferente, llega a conclusiones semejantes a las de Merleau-Ponty (Dreyfus, 1996), propone una teoría ecológica de la percepción visual en la que sitúa la afectividad como componente esencial de la existencia. En un entorno caracterizado por una relativa persistencia de objetos y de las sustancias, pero dinamizado por acontecimientos, las cosas son percibidas no de manera pasiva sino en función de la importancia que proporcionan al sujeto que percibe. La disponibilidad

(*affordance*, según una palabra inventada por Gibson a partir del verbo inglés *to afford*) de las cosas tal como se presentan a los actores en un entorno atraviesa la dicotomía sujeto-objeto, puesto que supone un fenómeno a la vez ecológico y comportamental, físico y psíquico. Una cuestión central de esta teoría es en efecto el rechazo de la dualidad cartesiana entre sensación e intelección. El conocimiento se encuentra para Gibson en la continuidad con la sensación a través de la percepción directa. El sentido aparece por lo tanto anclado en la afectividad.

Afectividad y ciencias sociales

En las ciencias sociales, la afectividad se ha tomado en consideración con muchas vacilaciones. Es como si el nacimiento de las disciplinas sociológicas en el siglo XIX se hubiese producido olvidando que toda la filosofía social de los siglos anteriores se había escrito en forma de tratados sobre las pasiones. A partir del siglo XVII, con las grandes composiciones donde clasificaban las diferentes pasiones, los filósofos de la Ilustración se esforzaban por comprender un mundo que se consideraba, en aquella época, dominado por una tensión afectiva. Los afectos eran un dispositivo de relación con los demás, la materia de base de lo social. En efecto, lejos de tratar las pasiones como características de sentimientos internos del sujeto, estos filósofos, en general, consideraban las emociones como fenómenos esencialmente sociales. Hobbes, por ejemplo, en *De la naturaleza humana*, nos ofrece una fórmula particularmente explícita: “[es] el placer o el disgusto que causan a los hombres las muestras de honor o deshonor que se les dan lo que constituye la naturaleza de las pasiones”. Ciertamente, las pasiones podían ser consideradas como movimientos de humores del cuerpo experimentados en la intimidad. Pero, para estos autores, las emociones no se reducían exclusivamente a sus manifestaciones somáticas. Éstas no eran sino los síntomas de una realidad que afectaba sobre todo a la vida en sociedad. Fuera lo que fuera, la concepción de los afectos como lazo entre el individuo y la colectividad de los tratados clásicos sobre las pasiones desaparece en el siglo XIX. Sólo la economía política sigue interesándose por las motivaciones afectivas del sujeto en el seno del contexto social en el que se expresan. En ese momento, la psicología se apodera de la dimensión individual de los afectos, que devienen interiores a la persona. Por su parte, la historia y la sociología de la época olvidan el sujeto pasional puesto que, a partir de entonces, es la propia sociedad que aparece como una entidad susceptible de una coloración de orden afectivo. Marx, por ejemplo, al evocar la Revolución de 1848, afirma que el estado de exaltación afectiva estaba asociado a los periodos revolucionarios. Estas pasiones intensas llevaban a los hombres a superarse, pudiendo, gracias al entusiasmo, participar en las acciones transformadoras de la realidad o, al contrario, retirándose de la lucha, debido al miedo, en pos de la defensa de sus intereses. Pero este autor excluye de su análisis los afectos subjetivos pues, según él, la dinámica de las estructuras sociales tiene un impulso autónomo de la voluntad humana (Ansart, 1983). Durkheim va más lejos al describir un estilo afectivo propio de las colectividades. Afirma, por ejemplo, que las sociedades con solidaridad mecánica tienen una coloración afectiva más densa, hecha de lazos colectivos más fuertes, que las sociedades con solidaridad orgánica en las que la interdependencia funcional de los roles de los individuos es suficiente para la cohesión social. Weber describe también una coloración

afectiva más intensa para las sociedades tradicionales en las que numerosos lazos unen a los individuos entregados a la euforia que despierta el jefe carismático, opuesto al desencanto del mundo moderno individualista en el que los afectos se vuelven de orden personal. Es sin duda este último autor el que, entre los fundadores de la sociología, comprende mejor la necesidad de abordar los afectos proponiendo un método y una actitud específica.

Entre las ciencias sociales, la antropología es la que ha tomado hoy, en gran parte, el relevo del estudio de la afectividad. Los trabajos de las antropólogas americanas M. Mead o R. Benedict sobre las relaciones entre cultura y personalidad en los años 1950 y de la etnología de los pueblos de Europa del sur en torno a nociones como “el honor” son buen precedente de ello. Sin embargo, muchas voces se han alzado para considerar a los afectos como algo perteneciente a otros campos de la ciencia como la psicología o la biología, como una categoría asistemática, o también como un objeto vago e indescriptible. A pesar de todo ello, las relaciones afectivas ocupan un lugar eminente, aunque camuflado, en la historia reciente de la antropología. Estas relaciones aparecen, por ejemplo, bajo el título de “sistema de las actitudes” en los estudios sobre el parentesco o “sentimiento de pertenencia” en los estudios sobre la identidad, expresiones empleadas por todos los antropólogos, que enmascaran, ciertamente, fenómenos complejos, pero de naturaleza afectiva. Más recientemente hemos asistido asimismo - en la antropología americana en particular-, a la aparición y ocaso de la llamada antropología de las emociones (ver por ejemplo Abu-Lughod 1988, Lutz 1988 o M. Rosaldo 1989). He tratado en otra parte mis diferencias respecto a esta antropología (Surrallés 2004) y sería inútil repetir estas consideraciones aquí. Señalaría simplemente que la antropología de las emociones, a pesar de su diversidad, considera como un hecho la existencia objetiva de un fenómeno llamado emoción, que se puede por lo tanto discriminar y nombrar, de forma que su estudio no requiere más metodología que los útiles convencionales de los que dispone la antropología. Ahora bien, como los antropólogos de las emociones admiten, no existe en la mayoría de lenguas un término parecido al de “emoción”; además, el campo de lo emocional no se puede tan fácilmente demarcar desde una óptica transcultural. Es posible, en consecuencia, que el uso del término emoción y la oposición implícita que establece con las actividades intelectivas, no sea otra cosa que un avatar del pensamiento dicotómico de la naturaleza y la cultura proyectado sobre realidades donde es difícil su aplicación.

Además este objetivismo hace que las emociones sean tratadas en general como términos (nombres o adjetivos) que el antropólogo extrae del contexto etnográfico para reintroducirlo después como guías metafóricas donde clasificar todo tipo de creencias y prácticas (Rosenberg 1990: 163-164). Además, el objetivismo de las emociones hace que estas sean tratadas de forma aislada del cuerpo que siente. En definitiva, la idea que las emociones es un glosario de nombres “esencias” continúa viva en la antropología de las emociones de forma que la afectividad en toda su complejidad escapa a esta perspectiva.

Antropología, cuerpo, afectos y percepción

La posibilidad de abordar la afectividad con lo que ello implica ha cambiado radicalmente con la introducción de la noción de cuerpo que permite colmar la fractura entre representaciones ideales y prácticas sociales que atravesaba la antropología de la posguerra. La etnografía de estas últimas décadas ha proporcionado en abundancia la demostración de lo bien fundado de enraizar lo social en lo somático. Sin embargo el cuerpo aparece en general como un medio estático de expresión del *socius*. Las sustancias, partes del cuerpo, órganos y movimientos corporales son reducidos al simple estatuto de componentes de la persona; el analista busca el sentido que estos elementos manifiestan en una cultura dada, es decir en una proyección exterior al cuerpo. El cuerpo se presenta por lo tanto como una entidad inerte y pasiva donde proyectar significados previamente conceptualizados por la cultura. La posibilidad de dar vida al cuerpo, es decir de habitarlo y darle sentido, pertenece a un sujeto de conocimiento separado del cuerpo. Esta perspectiva concuerda con una visión dual de la percepción: primero se percibe un flujo de estímulos sensorial caótico a través de la física de nuestro organismo y, solamente después, la cognición, a través de un sujeto cognitivo equipado de un sistema de categorías previas, dará sentido y orden a esta experiencia sensorial. Evidentemente, esta concepción de la percepción es un avatar de la dualidad naturaleza/cultura evocada antes, dicotomía que continua marcando el discurso antropológico puesto que fue inscrita en el corazón de la disciplina por la influyente mano del estructuralismo levistraussiano (Descola, 2004, 2005). Así, esta dicotomía de la antropología actual es en buena medida heredera de la doble articulación lingüística del signo según la cual hay una dimensión natural, la forma del signo, y su doble cultural, el contenido. Ahora bien, de la misma manera que la lingüística, que nació a comienzos de siglo como una disciplina que se encarga de hacer la tipología de los signos y de los sistemas de signos, evoluciona en la actualidad hacia una teoría del discurso anclada en un cuerpo afectivo, la antropología debería de tomar nota de esta evolución (Surrallés, 2005). Porque conlleva poner entre paréntesis la cuestión de las unidades mínimas de la significación (los signos), para sustituirla por la de los conjuntos significantes y de los actos que producen discurso. Los dos planos del lenguaje sustituyen así a las dos caras del signo en el enfoque de la comunicación actual. Estos dos planos son conformados por un cuerpo que percibe y toma posición en el mundo del sentido, que define, gracias a esta toma de posición, la frontera entre lo que será del ámbito de la expresión (el mundo exterior) y lo que será del ámbito del contenido (el mundo interior). Es también este cuerpo el que reúne estos dos planos en un mismo lenguaje. Lo sensible y lo inteligible se encuentran, pues, inevitablemente ligados en el acto que reúne los dos planos del lenguaje; la significación y su inteligibilidad resultan en consecuencia de una tensión entre estos dos planos. El análisis del discurso debe así poner de relieve la tensión que garantiza la solidaridad entre lo sensible (la intensidad, el afecto, etc.) y lo inteligible (la extensión, lo mensurable, la comprensión) y que hace posible la comunicación. Así es como el conjunto de los esquemas discursivos puede ser definido como variaciones de equilibrio entre esas dos dimensiones, variaciones que conducen ya sea a un aumento de la tensión afectiva, ya sea a una distensión cognitiva (Fontanille 1998). Señalemos que, si en la noción saussuriana clásica del signo la percepción y la afectividad no intervienen puesto que

se trata de una noción totalmente desencarnada, en los desarrollos recientes de la teoría de la significación éstas constituyen la condición misma de la comunicación.

La antropología está lejos de haber sacado todas las consecuencias de esta evolución como Lévi-Strauss lo había hecho de la lingüística estructural hace más de medio siglo. Queda efectivamente un largo camino por recorrer antes de que el cuerpo como herramienta analítica encuentre en antropología lo que le es propio: un cuerpo que sirva para sentir antes de que sirva para pensar. Sin embargo, el interés reciente por los afectos y su relación con el cuerpo podría hacer evolucionar este estado de cosas (Héritier y Xanthakou, 2004; Le Breton, 2004). Tomar en consideración la primacía de la percepción sobre la sensación y la cognición, que la antropología empieza a explorar, podría suponer un enfoque particularmente fértil en este sentido como veremos más adelante (Descola, 2005; Ingold, 2000; Surrallés, 2003b; Viveiros de Castro, 2004). Es posible igualmente preguntarse si la noción de incorporación (*embodiment* en inglés), en los trabajos de Csordas (1990) o Taussig (1993), y la influencia que ejercen hoy significa un paso decisivo en el sentido de concebir un cuerpo no como simple sustrato pasivo en donde los principios de la organización social se inscriben. Aun cuando la noción de incorporación se ha empleado desde enfoques muy diferentes, cuyos matices sería demasiado largo detallar aquí, tres aspectos generalmente asociados al uso de esta noción merecerían un desarrollo. En primer lugar, si el paradigma de la incorporación introduce un cuerpo que es fuente de experiencia sensible, olvida situar en el centro del paradigma la manera en que el cuerpo siente. Con el fin de distinguirse de un cuerpo comprendido como la materia inerte básica de lo social, olvida a menudo su anatomía expresiva; el cuerpo está vivo sólo porque se convierte en una entidad equivalente a la definición fenomenológica del sujeto: sin entrañas, sin sustancias, sin cansancios. En segundo lugar, si hablar de un cuerpo elaborado de manera performativa e inmerso en el mundo constituye un paso significativo, permanecemos en la descripción de disposiciones somatizadas que orientan la manera de actuar, a modo de una segunda naturaleza. Historia hecha naturaleza, como dice Bordieu (1980) para definir la noción de *habitus* estrechamente emparentada con la de incorporación. Taussig nos habla igualmente de la naturaleza que la cultura utiliza para crear una segunda naturaleza (Taussig, 1993: 13) con el fin de describir su concepción de *mimesis* que podríamos también relacionar, en este contexto, con las nociones precedentes. Pues bien, más allá de la incorporación de hábitos socialmente determinados de acción, la percepción nos lleva a un cuerpo receptor, performativo y reactivo a la situación que contribuye a configurar. El cuerpo no ofrece solamente posibilidades performativas incorporadas. El cuerpo que siente desencadena la acción en lo inmediato e interioriza permanentemente las circunstancias en las que se encuentra. En tercer lugar, la constelación de enfoques asociados a la noción de incorporación proyecta una luz nueva sobre fenómenos tales como el uso característico del cuerpo o sus extensiones simbólicas en la acción ritual, la expresión de los afectos codificada por las formas de evocación artística, la dimensión subjetiva de las formas de conocimiento o también la elaboración cultural de la vinculación sensorial. Sin embargo, permanece en la glosa de los fenómenos considerados como propios de la incorporación, si no propicios, sin intentar hacer evolucionar el aparato conceptual de la antropología,

con el fin de poder dar cuenta de toda instancia social, o también de redefinir lo social integrando los afectos y la percepción en la *episteme*.

Pre-cognición

Si la afectividad no constituye solamente una especie de “música de fondo” de la cognición que produce, ciertamente, tensiones y modulaciones, pero que será integrada como otro dispositivo más, no queda más que seguir el camino que parte del principio de que el ámbito de la sensación está en continuidad con el de la cognición. Esto acarrea consecuencias teóricas no despreciables, pues postular la irreductibilidad de lo sensorial exige la descripción de un cuerpo que sirva para sentir antes incluso de que sirva para pensar, pues el sentir es precisamente lo propio del cuerpo. Este proyecto exige por lo tanto describir la ontología de este cuerpo y los principios del desarrollo ontogenético que permite pensar en la aparición de un cuerpo estructurado. En consecuencia, hay que situarse en un nivel más profundo que el cognitivo, imaginando la existencia en el estadio anterior: el plano de la sensibilización. La sensibilización surge de la nada. Establece un ámbito sin significación, sin categorías, sin discontinuidades y muy evidentemente, sin sujeto ni objeto, pues la sensación es constitutiva; un ámbito pre-objetivo. Puesto que el mundo de la sensibilidad no es concebible sin el cuerpo, porque lo propio del cuerpo es efectivamente sentir, la percepción que tenemos de las sensaciones es la percepción que tenemos del cuerpo: nuestro organismo está en el fundamento de las representaciones del mundo y de nuestro “yo” que construimos permanentemente. La sensibilidad, por medio del marco instaurado por el cuerpo que siente, delimita en consecuencia el mundo tal como lo percibimos.

Así, el prototipo del sujeto cognitivo, el pre-sujeto, puede ser imaginado como un embrión en suspensión dentro del líquido amniótico. Los primeros indicios del sentir se manifiestan cuando este embrión roza otro cuerpo. En ese momento, este embrión se siente como cuerpo propio – el nacimiento del pre-sujeto- al mismo tiempo que siente el otro cuerpo. A poco que el contacto se sienta como recíproco, este cuerpo-otro se vuelve el de “otro uno-mismo” y de este simple contacto sensible nace la promesa de la intersubjetividad; por el contrario, si el contacto no se siente como recíproco, el cuerpo otro se convertirá en un objeto y el ámbito de lo pre-objetivo aparece: es el nacimiento del pre-objeto. Así, la *estesia*, es decir la aptitud para percibir sensaciones, se presentará bajo la forma de dos tipos de relaciones: una *estesia* pro-objetiva y una *estesia* pro-inter-subjetiva. La primera exige que el pre-sujeto se trascienda a si mismo plegando su inmanencia para captar el objeto; esta relación funda la exteroceptividad. La segunda *estesia* exige el repliegue sobre si mismo del pre-sujeto para poder así captar este “otro si mismo”; este repliegue constituye la interoceptividad. Una forma de dualismo vuelve a surgir (interoceptividad – exteroceptividad), pero éste se ve reducido y homogeneizado por la pre-subjetividad, término común de estas dos formas de *estesia*. Y la pre-subjetividad es el propio cuerpo que siente. El efecto homogeneizador del cuerpo supone que la interoceptividad no está dissociada de la exteroceptividad. Las nociones de “pliegue” y

de “repliegue” revelan que una es el reverso complementario de la otra: la interoceptividad es el otro en mí y la exteroceptividad el despliegue mío en otro.

Observemos que este esbozo de dualismo, el cual tiene su origen en la diferencia entre las dos primeras percepciones experimentadas por el cuerpo – la percepción de un cuerpo igual a sí mismo y la percepción de un cuerpo distinto- engendra la valencia de la identidad y de la diferencia y prefigura, en consecuencia, la primera instancia de categorización (Héritier 1996). Cuando estas categorías elementales se instituyen, la significación se insinúa ligeramente y el valor parece constituirse, siendo ésta la pre-condición del intercambio y por lo tanto, del porvenir de la estructura en su acepción clásica. Desde el punto de vista analítico, esta significación nunca se convertirá en un fenómeno acabado y permanecerá en estructuración perpetua. Porque si el universo de la sensibilidad es una pre-condición de la instauración de la significación, ésta queda siempre sensibilizada porque la cognición no escapa a la mediación del cuerpo y, por ende, de la sensibilidad; la cognición quedará así sensibilizada.

Estas ideas, muy abstractas y generales, deben desplegarse en aplicaciones particulares que permitan abordar los hechos sociales concretos. Una aplicación que puede resultar del ejercicio del pensamiento anterior es la noción que llamo de los *estados*: el estado de ánimo [*états d'âme*], que da cuenta de esta interoceptividad íntimamente mezclada con la exteroceptividad, el estado de cosas [*états de choses*], que describe el recorrido inverso: la exteroceptividad teñida de interoceptividad, los estados de hecho [*états de fait*], que describen las interacciones dinámicas entre los dos estados anteriores. Estos estados así definidos pueden explicar el significado de los hechos sociales en diferentes niveles analíticos. El campo de aplicación más amplio permite separar el conjunto del material etnográfico en tres grandes componentes. Primero hay que descubrir, en la teoría local de la percepción, el o los centros de la percepción, su inscripción en el cuerpo y, de un modo general, su relación con la idea de corporeidad en la noción de persona. Identificar estos centros perceptivos permite poner de manifiesto el umbral entre el plano de la interioridad y el de la exterioridad y describir, en consecuencia, las interacciones dinámicas entre el centro y estos planos. En efecto, esto nos permite acceder a las ideas sobre los estados internos por un lado –los *estados de ánimo*- y articular aquellas con la noción de objetividad y los modos de identificación y de relación con los demás por otra parte – *los estados de cosas*. Por fin, este trabajo abre el camino a la comprensión de la teoría de la acción en tanto que interacción dinámica entre estos estados – *los estados de hecho*.

Un ejemplo en el corazón

Algunos elementos de las ideas candoshi de la percepción, sociedad amerindia de la Alta Amazonia en la que he llevado a cabo mi trabajo de campo, van a permitirme ilustrar estas ideas (ver Surrallés, 2003a, 2003b). La noción clave de la teoría candoshi de la percepción es la noción de ‘corazón’, llamado *magish* en lengua autóctona. Los candoshi afirman sin ambigüedad que se ve con el corazón, incluso en sueños. Igualmente, el corazón es el órgano físico, así como el punto de

convergencia en la anatomía, de los distintos componentes de la persona. Como centro de la percepción, el corazón determina dos planos, como cualquier otro foco de un sistema sensible (un aparato fotográfico o el ojo humano, por ejemplo): un plano exterior en contacto con el mundo y un plano interior contenido en el cuerpo perceptivo. Las interacciones culturalmente establecidas, entre el centro perceptivo, en este caso el corazón, y estos planos diferenciados es lo que he llamado más arriba *los estados*.

Los estímulos que el corazón recibe del exterior resuenan en su interior y por ello se convierte en sede de las actividades subjetivas. El corazón es en efecto el lugar del “sentir”, pero también la sede de las actividades intelectuales, de la volición y de las cualidades del temperamento que no se distinguen como tales por parte de los *candoshi*. Los estados que el mundo suscita en el corazón, foco de la sensibilidad, son los estados de ánimo. Son numerosos y sistemáticamente expresados. He aquí algunos ejemplos de una lista de expresiones que hacen referencia a las actividades internas y que tienen el corazón como sustantivo:

-*magish kama*: su traducción literal es “corazón dulce”, porque *kama* también se utiliza en el contexto de los sabores. Estos términos se utilizan para expresar la sensación de tranquilidad. El sujeto no tiene ningún problema y todas sus relaciones sociales se suceden en armonía.

-*magish kisa*: literalmente “corazón alegre”, expresa la emoción o la sensación de alivio que sucede a un problema o una preocupación con alguien distinto.

- *magish vanasircha*: muy próximo al adjetivo *kama*, *vanasircha* tiene, sin embargo, una connotación más eufórica. Se refiere a la alegría de vivir, a la satisfacción, al bienestar; al contrario que *kisa*, esta alegría no es el resultado de un desenlace feliz.

-*magish shabatchich*: su traducción literal es “corazón curado”, pero expresa más bien una forma de alegría o de satisfacción ligada a una esperanza cumplida o a una relación de confianza con alguien.

-*magish mantsartarich*: su traducción literal es “corazón impuro” pues el adjetivo es un derivado de la raíz *mánts-* que remite a la noción de impureza. Significa estar o sentirse afligido ante un acontecimiento grave tal como el fallecimiento de un pariente próximo o el abandono del esposo o la esposa.

-*magish tsiyantárich*: literalmente “corazón furioso”, se utiliza en el sentido de estar o sentirse enfadado o irritado por alguien.

-*magish maipirich*: literalmente “corazón preocupado”, pero falta información más amplia para dar el sentido exacto de esta expresión. Esta es utilizada cuando se está angustiado debido a un problema que no se puede dominar y cuya solución está en las manos de una persona considerada poco competente o poco de fiar.

-*magish psikish*: “corazón que recuerda” algo que hay que tener en cuenta en una situación dada.

-*magish mámaarpámaam*: la traducción literal es « corazón que relampaguea” (de *mamaaro* que significa relámpago); es una metáfora para decir “corazón que se equivoca” o “se equivoca debido a”.

-*magish pshtokich*: la traducción literal es probablemente “corazón que entra”; esta expresión se utiliza para decir “corazón que comprende” y se aplica, por ejemplo a alguien que está atento, que aprende.

-*magóanamaama*: muy cercano de la expresión anterior, este verbo significa también “prender” o “comprender”.

-*magish kxáarakich*: la traducción literal está próxima de la expresión “corazón impedido”; el adjetivo deriva de *kxárámaama*, verbo que significa “impedir”. Esta fórmula expresa una decisión de rechazo.

-*magish táatkic*: la traducción literal es « corazón que se apoya o descansa”, para decir que se tiene confianza en una persona.

-*magish vayakich*: la traducción literal es “corazón guardado”; este término deriva de *vayáamaama* que significa “guardar”. La expresión se usa para hacer alusión a la confesión de una falta o de una mala actitud y a la corrección que la sigue.

-*magish tachitkich*: la traducción literal es “corazón que sigue” o “seguir con el corazón”; esta palabra procede de *táchítamaama*, verbo que significa “seguir”. Esta expresión se utiliza para expresar la determinación de asumir una responsabilidad, una tarea agrícola por ejemplo, incluso en contra de la opinión negativa algunos.

-*magish tominkich*: la traducción literal es “corazón cumplido”, pues el término procede de *tomínomaama*, que quiere decir precisamente “cumplir”. Se puede pedir a la esposa un cuenco de cerveza de mandioca y ella lo sirve inmediatamente porque tiene el “corazón cumplido”.

Más allá de los estados y las facultades internas que hace posibles, el corazón, en el centro del cuerpo, va hacia el mundo. Gracias a la continuidad sustancial que permite la noción *candoshi* de una corporeidad general a todos los fenómenos, el corazón y su cuerpo se precipitan en el entorno. Este es un espacio-tiempo llamado *tsaponish*, que sigue un itinerario eterno a través del cosmos. La luz solar que, todos los días, aparece en el horizonte, es la única compañera del globo terrestre, siendo la trayectoria del sol, *itsinsaro*, el eje principal de este mundo. Todas las entidades que pueblan este espacio-tiempo poseen igualmente una subjetividad; de ahí nace un “animismo” generalizado en el que los astros, los vegetales, los animales perciben el mundo como sujetos y según sus propias perspectivas relativas. Ahora bien, dentro de esta colectividad, solamente ciertos seres son capaces de hacer estallar este cosmos de prominencias estáticas y de imponerse al sujeto. Portadora de una intensidad existencial particularmente potente, la presencia de estas entidades desencadena en el que se encuentra con ellas un proceso de subjetivación, de interiorización del otro en sí, es decir una identificación. Estas presencias imponentes son en primer lugar los animales dentados y dotados de un corazón grande: los grandes predadores en particular, diferentes espíritus humanoides y, claro está, los seres humanos. Toda esta comunidad forma el espacio de lo social más allá de la humanidad, en el sentido corriente del término. El universo de las relaciones que se pueden establecer en este espacio de sociabilidad y que se muestra a la percepción del corazón es el estado de cosas.

Las posibilidades de la acción –los estados de hecho- están estrechamente asociados para la perspectiva *candoshi* a las interacciones posibles entre los estados de ánimo y el estado de cosas. Esto aparece de manera evidente en la acción ritual y muy particularmente en los rituales *magomaama*. Al margen de los espacios sociales y combinando los ayunos prolongados, la abstinencia sexual, la toma de alucinógenos y los cantos de imploración, estas prácticas tienen por objetivo establecer un primer contacto con una fuerza del entorno, del estado de cosas, que se manifiesta en una visión: jaguares, anacondas, estrellas fugaces, etc.... En la visión, estos elementos de la naturaleza se convierten en antepasados que sancionan el cumplimiento de las precondiciones de la acción, dando al visionario una bola incandescente para tragarla, luz en estado puro que viene a recordar que lo que se realiza en esta práctica ritual es lo sensorial. Esta bola de luz debería de alojarse en el corazón del practicante para reforzar el centro perceptivo y otorgarle capacidades de actuación renovadas, es decir capacidades superiores de percepción y acción. A partir de ese momento, el visionario podrá participar en la primera expedición guerrera que sus padres organicen u otra iniciativa importante, pues está habitado por la determinación necesaria para participar en tal empresa; lo afectivo nos proyecta hacia lo performativo, permite actuar, tiene por finalidad cambiar el mundo alterando el estado de cosas preestablecido. Al examinar todas las esferas de la vida concernida por estos ejercicios rituales, se puede concluir que existe una teoría general de la acción que afecta a todas las esferas de la vida. Así, el buen desarrollo de las prácticas terapéuticas, de la caza, de la horticultura, de las relaciones interpersonales se ve facilitado por *magomaama* que tiene una estructura análoga. Esta homogeneización que el *magomaama* concede es, en definitiva, debida al hecho de que aspira a hacer brotar del “sentir” la capacidad “de actuar”.

En forma de conclusión

En este texto he empezado por proponer una definición de la noción de afectividad y el lugar que esta ocupa en las ciencias humanas. He abordado después la dificultad de crear una epistemología que de cuenta de los afectos, en ciencias humanas en general y en antropología en particular, hecho que puede parecer paradójico teniendo en cuenta la importancia que la noción de cuerpo, como soporte del pensamiento y del orden social, ha tomado en nuestras disciplinas. Para superar este escollo se trataría entonces de describir un cuerpo capaz de procurar la continuidad entre sentir y conocer. La percepción podría ser el punto de encuentro entre el cuerpo, la afectividad y el conocimiento si superamos una visión desencarnada del acto de percibir como la fenomenología nos ha acostumbrado a concebir. He intentado así ofrecer algunos elementos que permitan esbozar la continuidad entre estas instancias: la imagen de la ontogénesis del cuerpo ilustra el recorrido que posibilita, a la manera de un proceso generativo, dar cuenta del continuo entre lo sensitivo y lo cognitivo, la percepción somatizada apareciendo como el punto de encuentro entre lo social y lo afectivo. He deducido de estos elementos teóricos las nociones analíticas de “Estado de ánimo”, “Estado de cosas” y “Estado de hecho” como instrumentos descriptivos de fenómenos sociales concretos a la luz de las ideas expuestas. El ejemplo etnográfico me ha permitido mostrar cómo la relación entre los Estado de ánimo –las percepciones sentidas por el cuerpo y expresadas por los estados que tienen lugar en el corazón, foco de la percepción- y el Estado de cosas -el entorno de las relaciones sociales efectivamente percibidas- desencadena la acción y condiciona por consiguiente una pragmática socialmente instituida: el Estado de hecho.

Sólo añadir, para terminar, que la modestia se impone sin embargo ante la empresa que representa el planteamiento de un programa que pretende establecer una continuidad entre el sentir y el pensar. De hecho, cuanto más se explora el campo de la afectividad en ciencias humanas, más complejo y extenso parece ser este ámbito. El problema mayor consiste en lo que este texto plantea en primera instancia: toda consideración sobre la afectividad como objeto analítico conlleva necesariamente un trabajo paralelo y continuado de afinamiento de los instrumentos convencionales heredados de unos paradigmas donde conocimiento, significación e intelección son nociones complementarias. Abordar el problema de la afectividad sería parecido a la exploración de una caverna. El espeleólogo no sabe el relieve, la configuración y composición de los espacios que se encontrara más en profundidad. Sin embargo, sólo cuenta con un equipo (cuerdas, iluminación, etc.) que le permite avanzar en fases de una longitud determinada. Por supuesto, no sabe qué es lo que la próxima fase le deparará y, lo más importante, cada progresión exige la utilización de unos equipos y una estrategia cuyas características, definidas en función de la naturaleza de los espacios, solo se deciden en la medida en que avance.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila (1988). *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press.

- Ansart, Pierre. (1983). *La gestion des passions politiques*. Lausanne: Ed. de L'Âge d'homme,
- Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de minuit.
- Csordas, Thomas J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1): 5-57.
- Damasio, Antonio (1995). *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Traducción de Marcel Blanc. Paris: Odile Jacob.
- Descola, Philippe (2004). Les deux natures de Lévi-Strauss. En *Claude Lévi-Strauss*, M. Izard (Ed.). Paris: Ed. de l'Herne.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Dreyfus, Hubert L. (1996). The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 4 (Spring 1996) Ver artículo en <http://ejap.louisiana.edu/EJAP/1996.spring/dreyfus.1996.spring.html>. Acceso el 1 de Noviembre de 2005.
- Espinosa, Baruch de (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Orbis.
- Fontanille, Jacques (1998). *Sémiotique du discours*. Limoges: Presses universitaires de Limoges.
- Gibson, James. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Héritier, Françoise y Xanthakou, Margarita, Eds. (2004). *Le corps et les affects*. Paris: Odile Jacob.
- Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Roudledge.
- Le Breton, David (2004). *Les passions ordinaires: anthropologie des émotions*. Paris: Payot.
- Lutz, Catherine (1988). *Unnatural Emotion: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. Maurice (1964). *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard.
- Rosaldo, Michelle (1980). *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenberg, Daniel V. (1990). Language in the discourse of the emotions. En *Language and the Politics of Emotions*. Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod, Eds. Cambridge: Cambridge University Press.

Surrallés, Alexandre (2003a). *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Centre national de la recherche scientifique et Maison des sciences de l'homme.

Surrallés, Alexandre (2003b). Face to face: Meaning, Feeling and Perception in Amazonian Welcoming Ceremonies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9: 775-791.

Surrallés, Alexandre (2004). Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects . En *Le corps et les affects*, Françoise Héritier y Margarita Xanthakou, Eds. Paris: Odile Jacob.

Surrallés, Alexandre (2005). Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã: Another Look at the 'Design Features' of Human Language. Comments on Daniel L. Everett's artic. *Current Anthropology*, 46(4): 635-646.

Taussig, Michael T. (1993). *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Alexandre. Surrallés y Pedro García Hierro, Eds. Copenhague: IWGIA.