

Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos

Anthropology and emotion: reflections on empirical fields, analytical perspectives and epistemological obstacles

Mariana Sirimarco*

* Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Buenos Aires, Argentina
maikenas@yahoo.com.ar
<https://orcid.org/0000-0003-3074-1435>

Ana Spivak L'Hoste**

** Centro de Investigaciones Sociales, Instituto de Desarrollo Económico y Social / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Buenos Aires, Argentina
anaspivak17@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7989-8305>

Resumen

Hace ya varios años que venimos haciendo trabajo de investigación y docencia en el cruce entre antropología y emoción, acompañando –en lo que concierne a esta última labor– la elaboración de tesis, coordinando mesas en eventos científicos y dictando seminarios específicos. Este trabajo busca reflexionar sobre los avatares de esta experiencia, prestando especial atención a las particularidades y dificultades que adquieren los primeros pasos en el estudio socio-antropológico de la emoción. ¿Cuáles son los obstáculos recurrentes con que nos topamos cuando comenzamos a trabajar en estos temas? ¿Qué nos dicen, estos obstáculos, de la construcción del campo mismo? Este trabajo intenta entonces abrir el debate epistemológico acerca del *cómo* de la investigación en el área como un modo de seguir afianzando la apuesta por la emocionalidad como categoría analítica.

Palabras clave: antropología; emoción; obstáculos; epistemología.

Abstract

We have been teaching and carrying out research in the field of anthropology and emotion for several years now, giving seminars, discussing dissertations and convening panels in academic meetings. This article intends to reflect on the vicissitudes of this experience, paying special attention to the particularities and difficulties that arise in the first steps we take in the socio-anthropological study of emotion. Which are the recurring obstacles we run into when we start studying these topics? How can these obstacles relate to the construction of the field? Thus, this article intends to open an epistemological debate about *how* we carry out research in the field, as a way of keep securing the commitment for emotionality as an analytic tool.

Keywords: anthropology; emotion; obstacles; epistemology.

Introducción

Hace poco más de una década escribimos nuestras tesis de doctorado acercándonos por primera vez al tema de las emociones (Sirimarco, 2006; Spivak L'Hoste, 2008). Es curioso que, aun sin saber lo que la otra estaba haciendo (una hacía el doctorado en Campinas, otra en Buenos Aires), ambas hicimos ese acercamiento de modo parecido. Nuestros temas de investigación –tradición, comunidad y política en una institución científica; formación policial– nos llevaron a prestarle puntual atención, en un capítulo de esas tesis, a la cuestión de los sentimientos. El interés nació, como casi siempre, de una observación, experiencia personal o pregunta formulada en el campo. En un caso, fue tomando forma en torno a la articulación entre emoción, usos del pasado y legitimación de un colectivo social en una ceremonia conmemorativa. En otro, en relación a cómo se construía un discurso emotivo institucionalmente legítimo en una agencia como la policial.

Impulsadas por esa curiosidad, comenzamos a pensar cómo abordar eso que por entonces se nos presentaba de un modo tan contundente como elusivo. No estábamos familiarizadas con análisis contruidos desde esa perspectiva (ni por nuestras lecturas individuales ni por nuestra común formación universitaria de grado en la carrera de antropología de la Universidad de Buenos Aires), pero la intuición de que la cuestión de los sentimientos también era pasible, de alguna forma, de ser estudiada desde las ciencias sociales nos llevó a embarcarnos en la búsqueda de materiales que pudieran servirnos de apoyo. En JSTOR¹ encontramos los textos que se convertirían en nuestro primer *corpus*: artículos clásicos de la llamada “antropología de las emociones”. Así bautizado por sus fundadores, este campo de estudios surgió mayormente en EE.UU. alrededor de los años 1980s discutiendo o complejizando las dicotomías que la sola mención de la emoción sugería hasta entonces en buena parte de la literatura que la había tratado desde diversas disciplinas (racional-irracional, público-privado, social-biológico, colectivo-individual), y cuestionando también su fundamento universal. Un campo de estudios que comenzaba a enfatizar particularmente

1 Sistema de archivo en línea de publicaciones académicas.

el carácter cultural de dicha emoción (Leavitt, 1996; Levy, 1983; Lyon, 1995; Lutz, 1982, 1986; Lutz; White, 1986; Myers, 1979; Reddy, 1997).

Al abrigo de las reflexiones que nos enmarcaron esas lecturas, escribimos esos capítulos de nuestras tesis. Si bien la emoción era un eje de análisis que sumaba a nuestras investigaciones sin ser el centro del planteo de cada trabajo doctoral, esos capítulos no pasaron desapercibidos a nuestros lectores. A una de nosotras alguien dijo que ese capítulo final, que visitaba la emoción de la investigadora, era desde ya pertinente, pero tal vez resultara un poco expuesto. A la otra, un lector de su tesis le advirtió que, si bien el enfoque y contenido del trabajo de investigación le habían resultado interesantes, no haría comentarios del capítulo de la emoción porque ésta no podía analizarse desde la antropología social.

De ese tiempo –mitad de los años 2000– a esta parte, el intento por hacerle un lugar al abordaje de las emociones en la investigación antropológica en general, y en Argentina (donde ambas ejercemos como investigadoras) en particular, ha crecido. Ha crecido también el esfuerzo por dotar de visibilidad a la temática. Esfuerzo al que nos hemos sumado profundizando, desde nuestro lugar, las labores de investigación y docencia en el cruce entre antropología y emoción. A la escritura de artículos y ponencias para congresos incorporamos pronto el dictado de seminarios específicos de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires para futuros antropólogos o estudiantes doctorales. Luego vino la coordinación de mesas de trabajo en eventos científicos nacionales o regionales, muchas veces en colaboración con colegas de otras geografías.

En unos y otros casos –congresos y seminarios–, los esfuerzos iniciales estuvieron puestos en hacer salir a los estudios de la emoción del coto que hasta ese entonces les parecía mayormente destinado, al menos en el ámbito local: el de la salud (sobre todo en el análisis de procesos de enfermedad y muerte), la pérdida, o las situaciones de evidente sufrimiento. Parecía como si la emoción sólo pudiera analizarse en los campos empíricos con más evidencia de lo “penoso” o lo “triste”, o que –por su impacto directo– hacían ineludible la empatía en ese sentido. Nuestra propuesta fue abrir el análisis de la emoción a dimensiones ligadas a ámbitos burocráticos e institucionales, proponiendo la emocionalidad como una herramienta válida en contextos hasta entonces abordados –al menos principalmente– desde su racionalidad. Bien pronto, y en confluencia

con distintas iniciativas,² el interés y la producción se habían ampliado lo suficiente como para permitirnos coordinar la elaboración de tesis, evaluar artículos o presentar dossiers temáticos en revistas científicas. El camino recorrido, lento pero constante, no era otro, finalmente, que el de dar a estas nuevas temáticas en la discusión socio-antropológica.

Como todo campo de discusión que comienza a conformarse, el de los estudios socio-antropológicos de la emoción lo hizo, localmente, al vaivén de reticencias e incertidumbres. Algunas de ellas, propias de todo inicio, han ido superándose con el tiempo. Por ejemplo, la disputa acerca de que lo emocional sea un insumo privativo de la esfera de lo íntimo, o de que éste sea ajeno al funcionamiento de lógicas sociales y políticas. Este avance, entre otros, permitió extender la pertinencia de su abordaje más allá de las ya mencionadas temáticas vinculadas a situaciones de sufrimiento o dolor, temáticas que dominaban la discusión hasta hace poco más de una década.

Ahora bien, la naturaleza misma de lo emotivo –qué es la emoción y, sobre todo, cómo se la aborda socialmente– no deja de presentar complejidades adicionales. Éstas, ligadas a cuestiones de índole metodológica y epistemológica, implican dificultades particulares con que nos topamos quienes comenzamos a producir conocimiento en torno a estas áreas. Estas dificultades pueden sintetizarse, básicamente, en una palabra: descriptivismo. Intentaremos mostrar a continuación en qué consiste este nudo problemático que hemos compartido entre nosotras –pero también con aquellos con quienes nos hemos encontrado en este recorrido (estudiantes de grado y posgrado, colegas recientes)–, pues creemos que se trata de tensiones que merecen atención, al hablarnos de obstáculos recurrentes y, por ello, de la construcción del campo mismo.

Lo que sigue a continuación intenta entonces abrir el debate acerca del *cómo* de la investigación en el área de los estudios socio-antropológicos de la emoción, como un modo de seguir afianzando la apuesta por pensar y movilizar a la emocionalidad como categoría analítica. Vale aclarar que estas reflexiones no intentan explorar la construcción de un campo del estudio de la emoción propiamente dicho, ni sus particularidades en Argentina. El propósito consiste,

2 Además de los investigadores individuales que abordan la temática, pueden mencionarse, para el ámbito local, el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (IIGG-UBA) y el Equipo de Antropología de la Subjetividad (ICA-UBA).

de hecho, en hacer uso de nuestra experiencia en docencia e investigación para poder señalar, desde allí, las dificultades que vemos que aparecen cuando uno se aproxima al estudio de las emociones, sea cual sea su academia de origen. Parafraseando a Geertz (1986), no se trata de estudiar aldeas, sino *en* aldeas. Es decir, de problematizar el análisis de la emoción en el campo de la antropología *en* la Argentina, no en el sentido de que la propuesta se restrinja a este escenario, sino en el sentido de que es en él donde construimos nuestros datos. Este texto debe entenderse, entonces, más como un mapa de ruta general para interesados que como un estudio diagnóstico de los estudios socio-antropológicos de la emoción en la academia argentina.

De obstáculos y desafíos

Hace un tiempo, en el contexto de un seminario en el área, nos tocó participar de una instancia de presentación de trabajos. Los expositores eran investigadores que hacían sus primeros avances en el estudio de las emociones. Los casos, variados e interesantes como eran, compartían sin embargo una misma característica: la de quedar atrapados en una mera organización descriptiva: *esta persona lloró, tal otra evidenció enojo, aquella fue una situación de alegría:*

Ni bien se enteró del incendio, la gente empezó a reunirse espontáneamente en la fábrica y en los alrededores. Lo que más había era pena. Las caras tristes. Todos se abrazaban y lloraban. Los chicos también. Me encontré con Marcela, que había sido parte de la cooperativa hace algunos años y a quien yo había entrevistado en mis primeros días del trabajo de campo. No puedo creer que tanto esfuerzo se haya desvanecido en unos minutos –me dijo casi temblando y con lágrimas en los ojos. Yo, que acompañé los cambios en la organización y en la fábrica durante estos últimos 5 años, que fui testigo y festejé muchos de los logros, que compartí con las familias mates, sueños y alegrías, tampoco lo podía creer. El nudo en la garganta frente a las lágrimas de Marcela cortó mis palabras. Lo único que pude hacer fue abrazarla.³

3 El presente extracto corresponde a la presentación oral hecha por un alumno del seminario. Algunos datos menores fueron cambiados, con su consentimiento, para evitar la asociación directa con su trabajo de campo.

Es común que los primeros pasos de una investigación transiten carriles descriptivos, mientras nos habituamos al contexto que estamos investigando y al material empírico que nos ofrece. Es nuestra impresión, sin embargo, que esta etapa que en otras áreas temáticas se supera más rápidamente, en el ámbito del estudio de las emociones puede ser más demorada. No se trata acá de aptitudes o características propias del investigador, sino de una particularidad que más bien hace parte inicial de la entrada al campo y que todos, en mayor o menos medida, hemos atravesado. Esta particularidad tiene que ver, creemos, con esa cualidad de la emoción de aparecer como *dada*.

¿A qué nos referimos con esto? Tal vez la forma más sencilla de explicarlo sea recurrir a una imagen banal: todos somos (tenemos) un cuerpo, todos tenemos (somos) sentimientos, todos nos expresamos a través de ellos. En tanto seres humanos con estas cualidades, es imposible que ambas instancias se hallen ausentes de ningún trabajo de campo. Pero la imposibilidad de esta ausencia refiere concretamente a su existencia empírica, y no necesariamente a su evidencia en tanto dato analítico. El cuerpo, por poner un ejemplo obvio pero entendible, estaba ya presente en todas las etnografías clásicas, pero –salvo contadísimas excepciones⁴ no fue hasta la década del 1980s que empezó a ser mayoritariamente tematizado. Es decir, fue convertido en una problemática de análisis y no en un dato obvio pero invisible (lo uno por lo otro) de nuestra naturaleza social.

Lo mismo puede decirse de las emociones. Así como las rutinas corporales existen desde siempre en el escenario de los trabajos de campo y los textos etnográficos, también la descripción de lágrimas y risas, la mención al enojo, la alegría o la pena eran constitutivas de esos materiales. La conjunción de absoluta disponibilidad y de absoluta cerrazón analítica no debe resultarnos paradójica: las emociones –como también el cuerpo en el cual de alguna manera se alojan– eran, en esos materiales, simplemente una evidencia, un objeto indiscutible por fuera del escrutinio social. En uno y otro caso, la fuerte impronta biológica y hasta psicológica con la que se *leían* estos registros (Leavitt, 1996; Lutz; White, 1986) velaba completamente la posibilidad de aprehenderlos como objetos de indagación antropológica.

4 Tal vez los ejemplos más paradigmáticos sean los de Hertz (1990), Mauss (1979b), Leach (1997) o Douglas (1988).

Creemos que algo de ese “naturalismo” sigue oficiando todavía de trampa epistemológica, haciendo que el simple hecho de identificar y enumerar sentimientos agote de por sí el estudio de las emociones. O haciendo que el análisis se agote, si no, en una descripción en gran medida producto de una mirada empática no necesariamente asumida y reflexionada como metodología. Pero describir no es analizar. Es, cuanto más, trazar las coordenadas empíricas sobre las que posar una problemática, una pregunta. Este entendimiento, que resulta evidente con otros objetos de análisis, se obtura sin embargo un poco cuando se trata del estudio de las emociones. Tal vez este *naturalismo* sea causa de ello. Tal vez la propia naturaleza dual de lo emotivo –el ser tanto social como biológico– lo vuelva un tanto más inasible para la investigación que otro objeto, oscureciendo los modos de acercársele analíticamente. O tal vez el hecho de haber sido, durante tanto tiempo, una materia tan disponible como invisible transforme ahora su accesibilidad en algo que sigue cegando, pero por demasiado refulgente. Hay algo en el abordaje de las emociones, cuando por primera vez nos acercamos al campo, que nos deslumbra, en el completo sentido de la palabra: nos fascina por ser algo que está al alcance de la mano pero que no habíamos contemplado, y quizás por el mismo motivo nos enceguece.

Pero no se trata acá de bucear en las múltiples causas de este suceso, sino de centrarse en pensar opciones para superarlo. Esto es, de trascender la vena descriptiva y de entender que esa emoción es, antes que un fenómeno a nombrar y caracterizar, una herramienta a poner en circulación en el contexto de la interacción social. Un insumo para conocer el mundo del otro. ¿Cómo hacer, entonces, para que el estudio de lo emotivo no quede encallado en esos obstáculos?

El primer desafío tal vez sea subrayar que el estudio socio-antropológico de las emociones no consiste en colocar lo analítico en la emoción en sí, sino en su campo de relación. Esta afirmación esconde una obviedad enorme, pero de todos modos necesaria de repetir: el objetivo no pasa por trabajar la emoción como tal, sino por trabajarla en función de una pregunta puntual, en el contexto de un referente empírico determinado. En el artículo “Quando as emoções dão forma às reivindicações”, Jussara Freire (2011) no pretende analizar el dolor de un colectivo de madres que perdieron a sus hijos víctimas de la violencia policial en barriadas pobres de Río de Janeiro, sino cómo ese dolor es usado en tanto gramática para el activismo político. En su texto “Engaging colonial

nostalgia”, William Bissell (2005) no busca teorizar acerca de la nostalgia, sino abordar los universos de sentidos a los cuales remite en su campo empírico y demostrar, al mismo tiempo, cómo ésta resulta un recurso provechoso para la disputa en la arena pública contemporánea en la Zanzíbar postcolonial.

Estos textos, entre otros, nos muestran entonces cómo la emoción puede aparecer trabajada poniendo en relación sus características y su posicionamiento contextual en función de un campo de interés mayor. La emoción, en estos casos, no se vuelve una pieza solitaria que vale por su sola enunciación, sino que se transforma en un engranaje que colabora en la dilucidación de una determinada pregunta en un determinado campo empírico. Tal vez seguir este camino –reparar los hilos de algunos textos etnográficos escogidos– nos permita recortar algunas pautas para comenzar a despejar el estudio de la emoción de sus obstáculos descriptivos. Este repaso supone más un recorrido por textos que por autores. En ese sentido, tal vez descuide las diferencias y matices que resultan de trayectorias académicas y trascendencias profesionales diversas, en pos de capitalizar argumentaciones y herramientas que nos permitan ahondar la propuesta de este trabajo.

Una primera aproximación a estos textos nos muestra, antes que nada, que el análisis de la emoción no puede emprenderse dissociado de prácticas o discursos. En una serie de textos hoy ya famosos, Michelle Rosaldo (1980, 1983, 1984) aborda el análisis de un grupo de cazadores y horticultores de Filipinas, los Ilongot, y una práctica en ellos recurrente hasta mediados del siglo XX: la caza de cabezas como modo de aliviar la ira. Es decir, la salida de un grupo de hombres de cacería con el objetivo –literal– de cortar una cabeza para alivianar los corazones cargados con el peso del insulto, la envidia, el dolor, el duelo:

Un hombre (nunca una mujer) elige ir a cazar, habla con un pariente y planea una incursión porque su corazón está “pesado”. Aunque tiene esperanzas de matar dentro de grupos o localidades particulares de parentesco, al asaltante no le preocupan las identidades personales de sus víctimas ni limita la violencia a oponentes de su edad o sexo. Dolidos por venganzas perdidas, envidiosos de decapitaciones pasadas, enojados ante un insulto y cediendo ante la venganza, él y sus acompañantes están preocupados, centralmente, en llevar a cabo su *liget* [ira]. Todos sienten un peso que está “concentrado” y se intensifica a medida que progresan, lenta y tranquilamente, a través de noches despiertos, de alimento

escaso y de tramos desconocidos del bosque, hacia una emboscada cuyo emplazamiento estará, de antemano, aislado.

Moviéndose con atormentado cuidado y con calma, hablan sólo en susurros y tocan flautas de junco para llevar sus corazones al límite. Luego, cerca del lugar de la emboscada, aporrean sus corazones para acentuar la *liget*; su visión se debilita y se estrecha en virtud de la futura víctima; sus ojos están rojos y en llamas. Luego de disparar, los incursionistas se apresurarán hacia sus víctimas heridas y muertas, acuchillándolas alocadamente con sus cuchillos. Los hombres que tomarán el crédito por las decapitaciones no necesitan matar ellos mismos, ni siquiera necesitan cortar las cabezas de las víctimas, sino simplemente sostener una cabeza al tiempo que es cortada y “arrojada” –el peso del que cada incursionador se desprenderá– al piso. Cuando esto se logra, gritan triunfalmente y otros arrojan la cabeza y gritan. Tensos, resueltos y cautelosos hasta ese momento, los ganadores alegres abandonan entonces tanto las cabezas cortadas como los cuerpos. Purgados de violencia, buscarán juncos floridos para portar como si fueran plumas que significaran liviandad, hojas de aroma dulce cuya esencia recuerdan las vidas que robaron. Cuando las encuentran, se apresuran a volver a sus hogares. (Rosaldo, 1980, p. 55-56, traducción nuestra).

¿Por qué un grupo amistoso y pacífico como los Ilongot –se pregunta Rosaldo– se involucra en un acto violento como el de la caza de cabezas? ¿Cómo concilian esta práctica con una vida cotidiana de generosidad y cooperación? ¿Por qué hacen lo que hacen? Entenderlo, dirá la autora, sólo es posible si antes comprendemos qué y cómo sienten. Comienza allí entonces un despliegue abundante de datos etnográficos, que ponen de manifiesto varias cosas. Entre ellas, las siguientes: que para los Ilongot, la emoción es experimentada en el cuerpo (la ira, *liget*, se aloja en el corazón y lo vuelve “pesado”) y que la emoción no es para ser expresada por medio de la palabra ni para ser sentida, sino para ser actuada (el peso del corazón necesita ser aliviado). La emoción, para los Ilogot, mueve a la acción, pues el sentimiento necesita ser respondido. El movimiento del corazón –subraya Rosaldo– no puede separarse en usos metafóricos y usos literales: el remedio para el corazón cargado con *liget* es el alivio mediante la caza de cabezas.

Hay entonces, en esta serie de textos, una enseñanza fundamental: que la emoción no puede comprenderse cabalmente con prescindencia de la práctica/

discurso en la que encarna. Esto es, con prescindencia de las cosas que se dicen o se hacen (o se dicen al hacer) para canalizar, potenciar o vehiculizar determinada emoción. ¿Qué dicen, esas prácticas o discursos, de ese sentimiento en concreto? ¿De qué hablan, a qué registro de la experiencia refieren? Como el caso de los Ilongot nos demuestra, no se trata tanto del análisis de la ira en abstracto (o de cualquier emoción dada), sino del análisis de cómo –y por qué y para qué– esa ira encarna en lógicas de acción particulares.

Para seguir anclados en este ejemplo: la caza de cabezas no puede entenderse sin entender cómo sienten y cómo caracterizan los Ilongots las emociones. Lo que equivale a decir, en sentido contrario, que ninguna emoción puede entenderse sin el modo particular en que se dirige hacia la acción. Desde ya, “entender cómo sienten los Ilongot” no tiene tanto que ver con la esencia de esa emoción, sino con cómo ésta nos da información para entender esa práctica específica, y para entender esa práctica en el mundo de la que forma parte.

Si un abordaje profundo de lo emocional desde una perspectiva socio-antropológica requiere verla en relación a las prácticas a las que alude, existe también un segundo movimiento, que se desprende si se quiere de éste anterior: que la emoción se encuentra siempre expresada por alguien. O aun: que esa expresión remite también a determinados actores, hacia los cuales (o contra los cuales) esa emoción se dirige.

En uno de los textos que hoy se consideran fundantes de los estudios socio-antropológicos de la emoción, Marcel Mauss (1979a) analiza ciertos rituales funerarios en sociedades australianas primitivas, con el objetivo de profundizar en los sentimientos asociados al duelo. El autor se focaliza en las expresiones orales de dicho ritual, en un intento por delimitar claramente la pertinencia de su análisis: en el abordaje etnográfico de los sentimientos, lo que interesa no es el sentir interno, propio de la subjetividad individual, sino su faceta expresiva, su capacidad de transmitir y comunicar socialmente. ¿En qué consisten esos rituales? Por una parte, en la presencia del cadáver disecado en el contexto del evento funerario, al que asiste todo el grupo. Por otra, en las expresiones orales con que se trama el ritual en sentido más amplio: danzas, cantos, conversaciones con el muerto, pero también lágrimas, llantos y gritos que expresan dolor, cólera y miedo.

Así, es en base a la palabra –gritada, cantada, hablada– que edifica Mauss su teorización: que la emoción no tiene un cariz solamente psicológico o

fisiológico, sino también social. Los sentimientos no pueden catalogarse sólo de individuales o de íntimos, de universales ni de dados por la anatomía humana. Los sentimientos son también materia de una expresión socialmente reglada. Para sostener esta tesis señala el autor tres hechos relevantes. Uno, que el grupo comienza a cantar, berrear o injuriar en medio de otras rutinas que está realizando, y luego vuelve a ellas como si nada hubiera pasado. Dos, que los gritos se lanzan en horarios marcados, durante un tiempo prefijado. Y tres, que si bien al ritual funerario asiste todo el grupo, estos cantos y gritos no son comunes a todos los parientes, sino a cierto segmento de ellos:

Lo que termina de demostrar la naturaleza puramente obligatoria de la manifestación del dolor, de la cólera o del miedo, es el hecho de que dicha manifestación no es común a todos los parientes. No sólo son individuos determinados los que lloran, gritan y cantan, sino que la mayoría de las veces ellos pertenecen, de derecho y de hecho, a un solo sexo. Al contrario de lo que sucede en los cultos religiosos, reservados en Australia, *stricto sensu*, a los hombres, los cultos funerarios son confiados casi enteramente a las mujeres.

Los autores son unánimes en este asunto y el hecho se encuentra atestiguado en toda Australia. Es inútil citar innumerables referencias de un hecho tan perfectamente descrito y certificado. Pero, aun entre las mujeres, no son todas las ligadas por relaciones de hecho –hijas, hermanas en descendencia masculina, etc.– las que representan este papel en el sentido pleno de la palabra, sino que lo representan mujeres indicadas por ciertas relaciones de derecho. Sabemos que se trata habitualmente de las madres (no podemos olvidar que estamos en un país de parentesco por grupo), de las hermanas y sobre todo de la viuda del difunto.

La mayoría de las veces los cantos, gritos y llantos acompañan las mortificaciones crueles que estas mujeres –o una o alguna de ellas– se infligen, precisamente para engañar al dolor y a los gritos.

Pero no son solamente las mujeres y determinadas mujeres las que gritan y cantan así, ellas también tienen que emitir un determinado número de gritos. Taplin nos cuenta que había entre los *narrinyerri* una “cantidad convencional de llantos y gritos”. No más que en nuestros propios usos funerarios. Y todo eso es al mismo tiempo social y obligatorio, pero, a pesar de todo, violento y natural: la búsqueda y la expresión del dolor andan juntas. (Mauss, 1979a, p. 329-330, traducción nuestra).

La evidencia de estos tres hechos –horarios, tiempos y actores prefijados– lleva entonces a Mauss a afirmar que la expresión de los sentimientos no es pura individualidad, ni es tampoco completamente espontánea. La emoción, por el contrario, es un lenguaje socialmente pautado, no sólo en sus tiempos y ocasiones, sino también en sus actores. Que en el caso analizado, por ejemplo, sean predominantemente determinadas parientes mujeres las encargadas de llevar a cabo estos rituales orales no sólo nos habla de la naturaleza fuertemente social (y política) de la expresión de la emoción, sino también de la conformación de su campo semántico. De hecho, en una nota al pie, Mauss señala que las mujeres son los agentes esenciales del ritual funerario debido a tres razones fundamentales (que acompaña con evidencia etnográfica): la mujer es un ser *minoris resistentiae*, encargada, así como los extranjeros, de los ritos dolorosos; la mujer es un ser más especialmente relacionado con las potencias malignas y considerada por ello peligrosa y en cierto modo responsable por la muerte del marido; al hombre/guerrero le está prohibido gritar, bajo ninguna causa, especialmente en caso de dolor.

Lo que el trabajo de Mauss nos pone de manifiesto es, entre varias otras cosas, que el abordaje socio-antropológico de las emociones no sólo puede acometerse en el contexto de tramas específicas de prácticas y discursos, sino en el contexto de redes tejidas por y para sujetos específicos. Sujetos que no sólo son los protagonistas de prácticas y discursos emotivos particulares, sino que revelan, por serlo, una variedad de implicancias: qué emociones puntuales se asocian a determinados actores, o qué asociaciones se despliegan entre la emoción y las “marcas identitarias” de dichos actores (sexo, género, edad, clase, etnia, ocupación, etc.), sólo por nombrar algunas pocas cuestiones.

Prácticas, sujetos, relaciones. Un tercer movimiento nos indica que las emociones, en tanto lenguaje y herramienta social, vehiculizan siempre modos determinados de relacionamiento. En un texto que intenta desarmar los dispositivos culturales con que se entienden, en Colombia y Brasil, los “crímenes pasionales”, Myriam Jimeno (2004) se acerca a la trama de significados culturales que van entretejiendo los sentidos y concepciones que desembocan luego en este tipo de homicidios y en su concepción en tanto crímenes que remiten a la vida íntima y a la psicología individual del agresor, en tanto la emoción violenta aparece como un estallido espontáneo, no premeditado, irracional; como un acto inexplicable ante el exceso de amor. Por el

contrario, la autora intenta demostrar cómo esta violencia funciona más bien en tanto instrumento de reafirmación, como un mecanismo de reparación no exento de racionalidad, y cómo estos “crímenes” responden en realidad a una determinada *configuración emotiva*. Es decir, a un conjunto cognitivo y emotivo donde entran en juego variables sociales e individuales, y donde interactúan pensamientos y sentimientos que se hallan desde ya asentados en la conciencia individual, pero que son de hecho compartidos y culturalmente contruidos:

La contradicción entre la ocurrencia del crimen como acto programado, aun en sus detalles, y como producto de una acción imprevisible, intempestiva, que estalla como producto de una intensa emoción, atraviesa las varias capas de sentido del crimen pasional. Esta contradicción está presente en las descripciones sobre las relaciones mismas de la pareja de Micaela y Pablo. Éstas son descritas en forma reiterada como “deterioradas, alejadas, tensas y marcadas por el aumento paulatino del conflicto”. Según los testimonios, él se había vuelto “muy posesivo, era dependiente, ella ya no aguantaba más”. Sin embargo, nos dicen, ninguno de los dos quería separarse y ella llegó a esa decisión después de mucho desacuerdo con él y de una larga lucha con ella misma, pues no quería “perder su matrimonio”. Se percibe entonces más que un estallido, un encadenamiento progresivo del conflicto ante el cual la pareja, cada uno de ellos, respondió de forma ambivalente. Es posible decir que la idea de que *la violencia estalla* permite operar asociaciones para resaltar su carácter de imprevisible e inevitable y en ese sentido acercarla a un *fatum*, a un *destino fatal*... esa idea permite amortiguar la evidencia sobre las relaciones de conflicto presentes en la relación de pareja, desestimar su crecimiento, y estimula el encarar con ambigüedad *los conflictos en que está inscrita la relación* [...].

En el expediente Pablo describió su estado emocional diciendo que él se sentía “desesperado, achantado” y también que tenía el sentimiento de haber sido “ofendido” ... Los estados emocionales finales de ella se describieron como de angustia y tristeza ... Los términos más usados para referirse a las emociones presentes en el hecho luctuoso fueron amor, celos, rabia, miedo al abandono ... Miedo al abandono y rabia por el desprecio familiar terminan de dibujar sus apreciaciones, de manera que miedo y rabia parecen anudados en un mismo tono emocional de la relación [...].

Esta tercera idea de “la violencia como acto de exceso de amor” es también la operadora de la “romantización” de este crimen como un sesgo claro de género, tal vez el más evidente... La representación es que la mujer fue amada hasta tal punto, que él prefirió matarla antes que perderla. Es pues un amor indeseable pero poético en su exceso. (Jimeno, 2004, p. 95-100, cursivas en el original).

Si leemos entre líneas las categorías y discursos con que se narran, socialmente, estos “crímenes pasionales”, asistimos no sólo a modos de sentir, sino a formas específicas de estructurar, a partir de ellos, modos de vinculación. La humillación, el dolor, los celos, el (exceso de) amor hablan de formas de *vivir* relaciones sociales; formas de entender y experimentar el amor, la pareja, y de entablar, por ende, relacionamientos específicos a partir de concepciones también específicas del género y las jerarquías sociales. Porque si bien se pretende que los discursos sobre las emociones sean la sola expresión de estados interiores, son éstas en realidad –como nos recuerdan Lutz y Abu-Lughod (1990)– la expresión de relaciones de poder.

Para asomarse a estos entramados sociales –de vínculos, de interacciones, de relaciones de poder– es que las emociones se vuelven herramientas analíticas de provecho. Tal vez pueda verse lo emotivo como una suerte de emergente: como aquella presencia que se excede a sí misma, que siempre permite hablar de algo más. Es desde esta perspectiva que sostenemos que, para ganar en espesura, el estudio socio-antropológico de las emociones nunca debería abordarse sin recordar que sentimientos y emociones aparecen siempre empotrados en un juego dinámico de vínculos y relacionamientos (y que son estos vínculos y relaciones los que socialmente interesan).

Estas relaciones pueden ser interpersonales, por supuesto, pero muchas veces son también modos de vincularse con instituciones y procesos históricos. El texto de William Bissell que comentábamos anteriormente ilustra justamente lo que intentamos decir. Durante su trabajo de campo en Zanzíbar a mediados de los años 1990s, el autor se vio asaltado por una aparente “aberración”: la creciente invocación nostálgica del pasado colonial, realizada aun por los descendientes de aquellos que habían batallado largo y tendido para sobreponerse a los efectos de la dominación y la explotación europea. La “aberración”, como el propio Bissell la llama, ofició así de excepcional pregunta de campo y le abrió las puertas no sólo a un entendimiento más cabal

de “lo nostálgico”, sino a algo aun más importante: a su comprensión relacional. A su comprensión en el contexto de tramas históricas y espaciales determinadas:

El período colonial en particular, y en menor medida la revolución, eran presentados bajo una luz altamente idealizada, como un tiempo en el que las cosas funcionaban, la ley era la ley y un chelín rendía mucho. Aunque algunos reconocían que el estado colonial había sido estricto o aun a veces duro, al menos tenía reglas –argumentaban– y a través de la efectividad de su planeamiento y de su administración, la ciudad había sido un espacio limpio y ordenado [...].

Los “frutos de la revolución”, como alguna vez fueron llamados, fueron día a día dejándose marchitar. Doctores privados abrieron clínicas especializadas, pero pocos zanzibareños podían permitirse sus servicios. Las medicinas abundaban en los estantes de las nuevas farmacias, pero a precios que las colocaban muy por encima del alcance de la mayoría. En el hospital público, la atención todavía era formalmente gratis, pero había pocas medicinas disponibles. Para obtener una operación, los pacientes debían suministrar sus propias suturas, guantes quirúrgicos y otros ítems esenciales. La educación también era nominalmente gratis, pero las escuelas carecían de escritorios o de sillas, por no hablar de materiales educativos. Los maestros, al igual que otros servidores sociales, se ausentaban a menudo de sus trabajos, buscando fuentes adicionales de ingreso a partir de segundos trabajos o de tutorías privadas. Los hoteles restaurados estaban alzándose a lo largo de Ciudad de Piedra, pero la mayoría de la infraestructura pública permanecía en un estado peligroso, con cortes crónicos de electricidad, drenajes que rebalsaban, calles que se inundaban y agua insuficiente [...].

Un maestro retirado que conocía sólo movió su cabeza con desaliento. Las cosas estaban tan mal, dijo, que el billete de cien chelines se estaba volviendo la unidad más baja de la moneda: “olvídate de las monedas de un chelín o de los centavos; se fueron para siempre. ¿Y qué consigues por cien chelines? No mucho. Dos jugos. Una rebanada de cassava. Algunas pocas tazas de café”. Lo que solía ser una suma sustancial era en ese momento sólo un poco de cambio. (Bissell, 2005, p. 222-238, traducción nuestra).

El texto de Bissell habla de la nostalgia. Pero no encalla el análisis en la sola mención de sus particularidades. Antes bien, lo impulsa a partir ella, al

ponerla al servicio de aquellas preguntas mayores que estaban allí desde el principio, disponibles para el que se aventurara más allá de la “aberración”. La nostalgia, si se quiere, fue para Bissell el tirón inicial que le permitió comenzar a desenrollar la madeja. Porque si su texto habla de la nostalgia, no habla de la nostalgia *per se*, sino de la nostalgia como herramienta que permite desplegar sensibilidades y valores del pasado en el contexto de luchas en el presente. Habla de la nostalgia como recurso creativo para la intervención en el juego político contemporáneo. Habla de la nostalgia como una operación semántica tendiente a administrar memorias, significados y relaciones sociales. O, lo que es lo mismo, habla del rol central de la emoción en el armado de las narrativas del pasado, la memoria y el presente. Pues si algo nos sugiere el análisis de Bissell, es que la emoción, cualquiera sea, no es un plus de información que viene a sumarse a un relato intelectualmente concebido, sino parte fundante de la estrategia política con que se teje su mensaje (Sirimarco, 2010a, 2017a).

En este intento por hacer que el estudio de lo emotivo no quede preso de abordajes descriptivos, pueden señalarse también otros recordatorios. Uno, sin dudas obvio, se desprende de los textos hasta acá reseñados. Nos referimos al análisis de la emoción como espacial y temporalmente situada; esto es, como un insumo que extrae y brinda valor respecto de sus contextos de uso: emplazamientos, momentos, períodos de recurrencia. Otro, obvio también, implica un recordatorio de corte distinto: el de la naturaleza dual de la emoción. Numerosos autores han aludido a ella, y numerosos especialistas han tratado de resolverla, al plantearla como una dicotomía (cfr. Leavitt, 1996; Lutz; White, 1986). ¿Pertenece la emoción al campo del significado cultural o al de la sensación física? Y en todo caso, ¿qué pasa con las expresiones “físicas” pero también sociales de esa grafía cultural que es lo emotivo?

Afanados por posicionarlas como legítimamente abordable por las ciencias sociales, muchas veces tendemos a descuidar el costado físicamente “material” que toda expresión de sentimiento conlleva, olvidando toda esa otra gama de registros sociales que quedan por fuera del ámbito monopolístico de los discursos orales y sus categorías. Porque si una riqueza entraña el estudio socio-antropológico de la emoción es su incapacidad de encajar fácilmente en las anteriores dicotomías. Incluso, aporta elementos para cuestionar más de una de ellas (Spivak L’Hoste, 2010). La apuesta, en todo caso,

es no renegar de esa complejidad sino abrazarla, abordando las experiencias emocionales no sólo en sus expresiones orales, sino también en sus manifestaciones corporales.

El texto de Freire que señaláramos anteriormente constituye un buen ejemplo de cómo construir un análisis que no descarte el registro completo en que se desarrolla la emoción. El texto aborda el caso de un movimiento de madres cuyos hijos fueron muertos víctimas de la violencia policial en Río de Janeiro y la triple reivindicación política que dicho movimiento persigue: introducir el tema de esas muertes dentro del espacio público, luchar porque se reconozca la responsabilidad del estado en ellas, luchar porque se reconozcan esas muertes en tanto asesinatos. El dolor de esas madres es, a lo largo de la investigación, el eje a partir del cual se crea comunidad y se construye lucha política:

En un ambiente de silencio grave, Paula inicia su relato lentamente y en voz baja. El ritmo de habla, la postura (manos cruzadas) y la expresión de su rostro son casi litúrgicos. El recurso ambienta la narrativa, contada innumerables veces, como en una ceremonia de luto, que nunca fue efectiva y “religiosamente” vivida, pues ella jamás enterró a su propio hijo [...].

Ella recuerda la muerte de uno de los jóvenes e inicia la narración de esa muerte sin terminarla. Un tercer personaje entra en su narración. El tono de voz es de indignación y sus manos se sacuden de forma cada vez más enérgica. De tanto en tanto, Paula entrecorta a Lúcia, como si quisiese ayudarla en la precisión de la narración. Paula también hace mímica durante algunas de las intervenciones de Lúcia, y ésta se pierde de vez en cuando con la suma de las informaciones diferentes que obtuvo a lo largo de la investigación. Paula interrumpe a Lúcia para contar una parte de la indagación que demostraría un acto de tortura. Para contar esa parte, Paula hace mímica de lo que sucedió con su hijo, como si fuese ella misma la torturada [...].

Enseguida, Ana, con una voz cada vez más temblorosa, describe el pavor de ir al Instituto Médico Legal para verificar si uno de los cuerpos encontrados era el de su hijo. Al recordar la ida al Instituto y el descubrimiento del cuerpos, comienza a llorar. Al recuerdo de la escena le sigue la repetición de la desesperación de “darse cuenta” de que el cuerpo era el de su propio hijo. Al oír su relato, otras madres se enjuagan las lágrimas. Una esconde su rostro con las manos. (Freire, 2011, p. 177-189, traducción nuestra).

Consuelos, hombros acariciados, reclamos a viva voz, silencios graves, dolores físicos y psíquicos, gestos que reponen torturas, ojos arrasados en lágrimas, llantos, voces que tiemblan. La emoción no sólo se dice por medio de la palabra. También atraviesa los cuerpos: se hace carne, se vive. La emoción físicamente expresada se pone así a disposición para subrayar lo dicho, o para refutarlo, o para ampliarlo, o simplemente para dar forma a aquello que no puede decirse con palabras. Los gestos de la emoción, nos alienta a ver Freire, no son simples elementos retóricos, un plus destinado a conmover, algo añadido al discurso. Son grafías particulares con que *hablar* en el universo público. No comunican *como* palabras: comunican *antes o más allá* de ellas.

Y en este modo en que comunican puede esconderse, tal vez, otro obstáculo. Decíamos anteriormente que la empatía puede volverse una práctica etnográfica irreflexiva. Este asunto, complejo de por sí, adquiere en el estudio de las emociones un debate particular. A lo largo de los diversos grupos humanos, el cuerpo físico y sus expresiones materiales son un dato mundialmente compartido. Es fácil que ello resulte, a veces, en una traslación impropia de sentido, donde lo universal del evento material se corre a su interpretación, dando lugar a descripciones ingenuas de las emociones de los otros, por entender que una persona que llora en Argentina y otra que llora en Bali están expresando el mismo sentimiento. De la universalidad de los cuerpos no se sigue linealmente la universalidad de las experiencias emotivas y quienes así lo entienden no están sino recurriendo a la empatía como un modo irreflexivo de conocimiento: yo sé lo que el otro siente cuando llora, porque sé lo que yo siento al hacerlo.

Esta precaución metodológica, sobre la que la antropología ha reflexionado largamente, puede volverse sin embargo más opaca cuando se trata de estudiar la emoción en nuestras propias sociedades. No necesariamente porque asumamos que, por pertenecer a un mismo grupo, estamos socializados en el mismo registro emotivo, sino porque el análisis socio-antropológico de la emoción aparece como particularmente proclive a desencadenar sentimientos y resonancias emotivas en el investigador (Leavitt, 1996). El problema no es la existencia inevitable de esos sentimientos, sino el tomarlos como una suerte de metodología encubierta. Esto es, tomar la empatía que sentimos al sentir que “comprendemos” lo que ese otro está sintiendo como un dato concreto e incuestionable de la realidad. Proceder de este modo tiene, creemos, un riesgo: el de construir lo emotivo como *dado*, como aquello que sólo requiere de una

presentación descriptiva para convertirse en objeto de análisis. Porque como bien señala Leavitt (1996), cualquier atisbo de sentimiento empático no debiera hacernos creer que hemos alcanzado la comprensión, sino alertarnos de que allí comienza la búsqueda.

Una breve conclusión

A lo largo de nuestra experiencia en el estudio de la emoción, mayormente como docentes pero también como coordinadoras de grupos de trabajo en congresos, hemos asistido a muchas investigaciones que se inician en la temática. Y al hacerlo hemos comprobado que de los varios obstáculos que pueden aparecer en estas primeras etapas, el “descriptivismo” es quizás el más recurrente. ¿Por qué, este encapsulamiento en la enumeración y descripción de sentimientos, se vuelve, creemos, un problema inherente al análisis de la emoción? Las argumentaciones del apartado anterior han intentado despejar esta pregunta, acercando explicaciones –tentativas y parciales– y brindando asimismo modelos posibles de análisis para la superación del problema.

Si tales pautas se han centrado en el discernimiento de los *qué, quién(es), cómo, cuándo, dónde, o para qué* de un determinado campo empírico de análisis, es porque creemos que es la profundización en torno a estos puntos la que puede colaborar en la superación de esta trampa descriptiva. Decíamos anteriormente que describir no es analizar. Describir, en todo caso, se parece más a la toma de una fotografía: a la captura de un espacio cerrado, aislado, estático. Describir, en cierto punto, es lo contrario a la construcción del dato etnográfico: si lo primero es el dibujo de una ambientación, lo segundo es el tejido de una argumentación. En el primer caso de seguro hay un tema; en el segundo, lo que hay es una problemática que guía la investigación (Sirimarco, 2017b).

Porque construir una investigación antropológica es oficiar un recorte, no sólo espacial o temporal, sino principalmente analítico. Esto es, elaborar una estrategia epistemológica, una pregunta y una operación de investigación en función de ella. Es así como el trabajo de campo –que resulta en un corpus de datos enorme– se traduce finalmente en una investigación particular, y es así también como ésta se acomoda en función de ese interrogante que se construye como núcleo de la investigación. Este interrogante –la famosa *pregunta*

antropológica— no es entonces sólo el recorte adecuado de una zona de especificidad analítica. Es también, a raíz de ello, el marco bajo el cual logran reunirse, de modo concordante, los diversos nudos de una investigación. En este sentido, esta *pregunta antropológica* no implica nunca un simple “qué” descriptivo, sino un “cómo” problematizador: un “cómo” que nace de un punto de tensión del campo (Sirimarco, 2017b). Y que puede ayudar a desentrañar, cuando su relevancia lo indica, también el estudio de la emoción.

Creemos que el abordaje descriptivo de la emoción, muchas veces, no es más que la falla en la elaboración de esta pregunta problematizadora, y en su articulación con el campo empírico donde la observamos (o la intuimos, o la sentimos, o la anticipamos). Una falla que claramente excede el estudio de la emoción, y que radica en gran medida en la confusión que se da entre concebir la “recolección” de datos como una actividad monótona y automática (donde el “dato” resulta dado, como una manzana que espera *a priori* en el “campo” a que el investigador llegue para tomarla) y entender que el dato etnográfico es en realidad el producto de la interacción de varios factores. El “dato” no es algo el investigador busque o recoja, sino un insumo que se produce en el campo y fuera de él. Es decir, que se *trabaja*. Y es en el contexto de este *trabajo* —en la problematización de los qué, los quién(es), los cómo, los cuándo, los dónde o los para qué— que la descripción de la emoción se supera, los datos se contextualizan y el tema se transforma en una pregunta de análisis (Sirimarco, 2010b, 2017b).

Y es también ahí, para volver al eje de este texto, donde la emoción termina de empotrarse en una trama mayor de significado. Donde deja de ser un detalle de color o un simple dato de la realidad para volverse una herramienta analítica. La distancia entre uno y otra —entre la descripción y el análisis— es, si se quiere, semejante a aquella que plantea Belcher (2010) para el abogado y el detective: mientras este último recopila datos, junta información, acumula evidencia, el primero defiende un caso. Es decir, teje argumentaciones, elabora pistas, construye nexos y conclusiones. Elabora un curso de acción en función de una tesis o de una pregunta.⁵

5 Estas consideraciones epistemológicas son válidas, desde ya, para cualquier campo de análisis, pues hacen al sentido mismo de la investigación antropológica. Que las subrayemos especialmente para el estudio de las emociones tiene que ver con lo argumentado a lo largo de este trabajo.

Proceder al modo del detective conlleva el riesgo de perderse en descripciones. Creemos que el estudio socio-antropológico de las emociones tiene las herramientas suficientes como para escapar a esta limitación y construirse en base a trabajos como los aquí presentados, capaces de hacer de lo emotivo un instrumento complejo para el abordaje de mundos sociales. Este recorrido es importante no sólo para la validación y consolidación del campo, sino para evitar convertirlo, asimismo, en un espacio exotizado, donde el objeto se vislumbra tan inusual que para analizarlo pareciera bastar con nombrarlo. En el caso del estudio de las emociones, las reticencias e incertidumbres del principio corren el riesgo de transformarse, hoy, en esa mera rareza que se exhibe a sí misma. El desafío pasa, creemos, por demostrar todo lo que ese estudio tiene para decir.

Referencias

BELCHER, W. L. *Cómo escribir un artículo académico en 12 semanas: guía para publicar con éxito*. México: Flacso, 2010.

BISSELL, W. C. Engaging colonial nostalgia. *Cultural Anthropology*, v. 20, n. 2, p. 215-248, 2005.

DOUGLAS, M. *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza, 1988.

FREIRE, J. Quando as emoções dão forma às reivindicações. In: COELHO, M. C.; BARCELLOS, C. *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contracapa: Faperj, 2011. p. 169-195.

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1986.

HERTZ, R. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza, 1990.

JIMENO, M. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

LEACH, E. R. Cabello mágico. *Alteridades*, v. 13, n. 7, p. 147-164, 1997.

LEAVITT, J. Meaning and feeling in the anthropology of emotions. *American Ethnologist*, v. 23, n. 3, p. 514-539, 1996.

LEVY, R. Introduction: self and emotion. *Ethos*, v. 11, n. 3, p. 128-134, 1983.

LUTZ, C. The domain of emotion words on Ifaluk. *American Ethnologist*, v. 9, n. 1, p. 113-128, 1982.

LUTZ, C. Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category. *Cultural Anthropology*, v. 1, n. 3, p. 287-309, 1986.

LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (ed.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LUTZ, C.; WHITE, G. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, n. 15, p. 405-436, 1986.

LYON, M. Missing emotion: the limitations of cultural constructionism in the study of emotion. *Cultural Anthropology*, v. 10, n. 2, p. 244-263, 1995.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Mauss*. São Paulo: Ática, 1979a. p. 325-335.

MAUSS, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1979b.

MYERS, F. Emotions and the self: a theory of personhood and political order among Pintupi Aborigines. *Ethos*, v. 7, n. 4, p. 343-370, 1979.

REDDY, W. Against constructionism. The historical ethnography of emotions. *Current Anthropology*, v. 3, p. 327-351, 1997.

ROSALDO, M. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

ROSALDO, M. The shame of headhunters and the autonomy of self. *Ethos*, v. 11, n. 3, p. 135-151, 1983.

ROSALDO, M. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R. A.; LEVINE, R. A. (ed.). *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.

SIRIMARCO, M. *Corporalidades: producción (y replicación) del cuerpo legítimo en el proceso de construcción del sujeto policial*. 2006. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2006.

SIRIMARCO, M. Memorias policiales. Narrativas de emotividad. *Publicar*, año 8, n. 9, p. 127-143, 2010a.

SIRIMARCO, M. Introducción. In: SIRIMARCO, M. *Estudiar la policía: la mirada de las ciencias sociales sobre la institución policial*. Buenos Aires: Teseo, 2010b. p. 9-25.

SIRIMARCO, M. El 'vigilante de la esquina'. El rol de la nostalgia en la construcción de relatos policiales argentinos. *Antropologia Portuguesa*, v. 34, p. 29-49, 2017a.

SIRIMARCO, M. *La investigación etnográfica como texto: algunas consideraciones en torno a la construcción del dato y la pregunta antropológica*. 2017b. Mimeo.

SPIVAK L'HOSTE, A. *Tradição, comunidade, emoção e política: uma etnografia do cinquentenário do Instituto Balseiro*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

SPIVAK L'HOSTE, A. *El Balseiro: memoria y emotividad en una institución científica argentina*. La Plata: Al Margen, 2010.

Recebido: 22/05/2018 Aceito: 05/02/2019 | Received: 5/22/2018 Accepted: 2/5/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.