

LA RAÓ, L'EMOCIÓ I LA DINÀMICA DE L'OCCIDENT

Alexandre Surrallés i Calonge

Laboratoire d'Anthropologie Sociale

En la seva cèlebre obra *Über den Prozess der Zivilisation*,¹ el sociòleg Norbert Elias ens descriu com l'Occident es genera des del renaixement gràcies a una dinàmica formada per diversos processos interrelacionats com l'evolució tècnica, l'afinament de les regles dels bons costums, el desenvolupament del coneixement científic i l'adveniment de l'estat per citar les que aquest autor considera com a més importants. El vessant subjectiu d'aquest procés es la progressiva implantació de la raó en la vida social, que tradueix un canvi que afecta el conjunt de l'economia psíquica. La raó és per a Elias l'hàbit de tenir en compte les conseqüències dels nostres actes, hàbit que la divisió progressiva de les funcions socials pròpia d'Occident, postula i cultiva. La "racionalització" avança en la mesura que es reprimeixen l'acció i l'expressió individual o col·lectiva d'aquelles pulsions que perjudicarien el bon desenvolupament de la vida social. Per a Elias, d'alguna manera, Occident es genera en detriment de les emocions.

No és el lloc per discutir aquí aquesta tesi. Si que podríem dir que si més no, la proposta d' Elias es encertada pel que fa a l'interès dels pensadors occidentals per les emocions: el pensament occidental es desenvolupa aquest últims segles intentant desfer-se de les emocions. Si les passions de l'ànima constituïen una de les preocupacions de especulació primera dels filòsofs

* Voldria agrair a Gredna Landolt i Josep Puertas els comentaris que m'han fet sobre l'article. Voldria donar les gràcies igualment al Ministeri espanyol d'educació i cultura pel suport financer que m'ha permès realitzar aquesta recerca.

1. Traduït al castellà amb el títol *El proceso de civilización* editat pel Fondo de Cultura Económica.

moderns fins ben entrat el segle XVIII, com veurem més endavant, aquest afany per comprendre aquest aspecte de la natura humana es va dissipant progressivament. Durant el segle XIX, el romanticisme segella amb un epitafi estètic la fi de tota temptativa d'acostar-se a les passions des d'un punt de vista analític. L'antropologia no escapa a aquesta tendència, que ha estat general des del naixement de les ciències humanes fins avui en dia.

Les emocions no han estat en efecte tractades veritablement al llarg de la història de l'antropologia. Ben al contrari, aquesta disciplina ha estat sempre molt parca a l'hora d'abordar aspectes relacionats amb allò que es podria anomenar la cultura emocional dels pobles que ha estudiat. Les reflexions teòriques relacionades amb aquest tema han estat igualment més aviat escasses. Amb l'excepció dels treballs realitzats a Amèrica del Nord sobre les relacions entre cultura i personalitat durant els anys cinquanta i de l'etnologia dels pobles de l'Europa meridional a l'entorn de nocions com ara l' "honor" (treballs que malgrat tot s'han ocupat tangencialment de l'emotivitat), ningú no s'ha interessat veritablement per les emocions en tota la seva complexitat. Els antropòlegs les han considerades generalment com una categoria asistemàtica, un objecte indescriptible o una matèria de la psicologia. Malgrat tot, es poden trobar camuflades sota conceptes de l'argot antropològic que són fonamentals, sense produir cap mena d'inquietud. Les relacions afectives apareixen, per citar-ne dos exemples, sota la rúbrica de "sistemes d'actituds" en els estudis de parentiu de la mà de Radcliffe-Brown o bé de "sentiment de pertinença", en els treballs sobre identitat; conceptes que encobreixen fenòmens d'una complexitat indubtable.

No és fins a la dècada dels vuitanta que les emocions es converteixen progressivament en objecte d'interès per a un grup d'investigadors que treballen fonamentalment als Estats Units. Lentament, han començat a despertar l'atenció de la comunitat científica, suscitant curiositat, de vegades desconfiança i altres vegades escepticisme. Mentre l'antropologia de les emocions es desenvolupa sense preocupar-se de definir amb precisió el seu objecte d'estudi, els antropòlegs en general es pregunten què és una emoció, de la mateixa manera que ho fan els filòsofs i els psicòlegs (veieu Calhoun & Salomon 1996).

El desconcert que produeix el món dels afectes és en realitat força paradoxal ja que els orígens de l'antropologia es confonen amb l'interès que l'estudi de les passions ha suscitat en el pensament modern a què fèiem esment en la introducció. A partir del segle XVII, mitjançant les grans classificacions taxonòmiques de les passions, els filòsofs intentaven comprendre un món que en aquell moment apareix com a oposat al de la raó. Què representava l'emotivitat per a aquests clàssics? Les emocions eren concebudes com un dispositiu de relació amb els altres. Lluny de tractar els termes de les emocions com a referits als sentiments interiors de l'individu, molts filòsofs i particularment Hobbes, consideraven les emocions com a fenòmens essencialment socials. Les passions podien ser considerades com a moviments dels humors experimentats en la intimitat. De la mateixa manera, però, que no es pot confondre la malaltia amb els seus símptomes, no es poden reduir les emocions a la sola manifestació somàtica. Per altra banda, Descartes formula una alternativa a aquesta teoria social de les emocions i proposa la tesi fisiològica i intimista que predomina en les diferents disciplines del nostre segle, tant naturals com socials, preocupades per aquest tema. Per a Descartes les passions són fenòmens psíquics relacionats amb l'ànima, però arrelats en la fisiologia del cos i representen en conseqüència un fet purament físic. No ens volem estendre en l'estudi dels textos clàssics sobre les passions. Retinguem d'aquesta herència filosòfica només dues idees: la primera, l'oposició entre una teoria social relativista i una teoria natural intimista, una oposició que es reproduirà en l'antropologia actual de les emocions; la segona, totes les doctrines modernes interessades en l'estudi de les passions, especialment la de Descartes, estableixen una distinció entre la percepció de les emocions i altres esferes del psiquisme, concretament les facultats del raciocini, una distinció que l'antropologia de les emocions heretarà.

El desinterès que l'antropologia ha mostrat tradicionalment per les emocions pot explicar-se en part per l'absència d'una reflexió prèvia sobre la pertinença de la noció d'emoció com a útil analític. L'antropologia de les emocions que es desenvolupa actualment, considera l'emotivitat com un fenomen objectiu i l'existència i la qualitat de la qual no es discuteixen, fins i tot en el context d'una investigació intercultural. Tanmateix, saber si les emocions

existeixen i quina forma prenen en una societat o en una altra exigeix una definició prèvia a la noció d'emoció (Crapanzano 1994: 110). La literatura etnològica recolza únicament, com veurem tot seguit, en les definicions que ens ofereix el discurs popular i el diccionari, una cosa semblant a un estat de consciència complex, generalment brusc i momentani, acompanyat d'afeccions fisiològiques. Les investigacions actuals desenvolupades als Estats Units es basen una definició vaga com l'esmentada, una definició fonamentada sobre l'experiència que hom posseeix en tant que subjecte passional: atès que tots experimentem emocions, no és necessari definir-les. Una lectura ràpida d'aquests estudis permet distingir dues grans tendències.

La primera tendència considera les diferents emocions com a universals i anteriors a la cultura. Aquests treballs d'antropologia psicològica identifiquen els universals emotius (alegria, sorpresa, por, còlera,...) a partir de les expressions corporals, que són considerades molt sovint d'origen biològic, en què la cultura intervé solament en la diferenciació dels desactivadors i en la prescripció de les regles de manifestació. Convé assenyalar que per una curiosa paradoxa, el catàleg de les emocions universals no és mai el mateix per als diferents autors.

Les investigacions de Paul Ekman (1980a, 1980b) són les més famoses d'aquesta tendència. Aquest autor intenta mostrar la universalitat de les emocions a partir de l'expressió facial, com ja ho va fer el 1870, Charles Darwin en la seva cèlebre obra *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Els treballs d'Ekman consisteixen a presentar fotografies d'expressions facials de individus de llocs molt diferents del món. La conclusió a la qual arriba després de l'anàlisi estadística dels resultats és que una mímica facial interpretada de manera que reflecteixi una emoció particular per la majoria de membres de certa cultura, és identificada de la mateixa manera per part de la majoria de individus d'altres cultures. Ekman afirma igualment que existeix un alt grau de coincidència entre subjectes d'una mateixa cultura. L'autor realitza fins i tot una enquesta en un grup "aïllat", els Fore de Nova Guinea, per tal de refutar l'objecció segons la qual els individus estudiats podrien haver après a atribuir una significació comuna a l'expressió facial de les emocions gràcies als mitjans de comunicació de masses. L'autor

arriba a la conclusió que l'expressió facial de les emocions és universal i que existeix a nivell del sistema nerviós un programa que connecta les emocions específiques a moviments musculars facials. Per a Ekman, només els esdeveniments que activen el programa, és a dir les regles de l'expressió de les emocions o les condicions socials que desencadenen una emoció o una altra, poden variar en funció de les cultures. Des del punt de vista antropològic aquesta aproximació és paradoxal perquè proposa un catàleg d'emocions suposades, quan aquest catàleg hauria de constituir el veritable objecte d'investigació. En refusar d'aquesta manera la possibilitat d'aprofundir en les relacions entre l'afecte i el context sociocultural, la proposta d'Ekman sostreu a l'etnografia tot el seu interès.

La segona tendència és molt més rica que la universalista a la qual ens hem referit anteriorment. Si la tendència universalista s'interessa per l'expressió de les emocions, aquesta s'interessa pel discurs sobre les emocions, considerades en conseqüència com un fenomen eminentment cultural; és la tendència culturalista. Malgrat la diversitat d'enfocaments que la componen, el diferents autors estarien d'acord en afirmar que les emocions no posseeixen una altra realitat que la manera per la qual una cultura les concep. Aquesta orientació es forja en la més pura tradició culturalista americana, de la mà de C. Geertz (1973) que havia fet algunes aportacions sobre l'emotivitat a partir de la noció de la persona a Bali. L'excel·lent etnografia de M. Rosaldo (1980) sobre els Ilongot de Filipines i el número especial de la revista *Ethos* dedicat a la reflexió sobre la relació entre l'emotivitat i la noció de la persona, introduïda per R. Levy (1983), susciten l'interès per les emocions que constatem actualment. El naixement oficial de l'antropologia social de les emocions pròpiament dita se situa el 1986 quan C. Lutz i G. M. White publiquen l'article *The Anthropology of Emotions*. El treball més conegut d'aquesta orientació és precisament el de C. Lutz (1988) sobre els Ifaluk. En la seva etnografia sobre l'emotivitat d'aquesta població assentada en un atol·ló de la Micronèsia, C. Lutz afirma partir d'una concepció no essencialista de l'emoció. Les emocions són elements fonamentals en les relacions interpersonals que es fan servir per caracteritzar, justificar i persuadir altri: les emocions són en conseqüència socials i culturals, no naturals. Parlar d'emocions

és parlar de la societat i més particularment de poder i de política. El problema consisteix tanmateix a traduir aquests productes “intensament significatius” que són les emocions d’una cultura, la Ifaluk, a la cultura de l’antropòleg, segons Lutz. El mètode parteix de l’anàlisi sistemàtica del lèxic i consisteix a establir un paral·lelisme entre els termes emocionals dels Ifaluk amb els de la cultura angloamericana, la seva inscripció en la noció de persona i la seva significació el seu significat en cada una d’aquestes societats. L’autora descriu d’aquesta manera alguns conceptes emocionals i la relació amb la creació i l’organització dels fets de la vida quotidiana. Analitza, per exemple, el terme *fago* dins dels diferents contextos socials amb els quals té relació i el tradueix finalment per conjunt semàntic configurat per tres termes anglesos: compassió (*compassion*), amor (*love*) i malenconia (*sadness*). A partir d’una reflexió prèvia sobre els contextos socials en els quals aquests tres termes s’inscriuen en la cultura americana, Lutz afirma que *fago* té una estreta relació amb les condicions materials de vida que imposa l’ecologia de l’atol·ló; el concepte de *fago* està associat al fet de compartir els aliments, a l’adopció, a l’ajuda mútua, a la solidaritat entre germans i les actituds davant l’autoritat i el sistema de salut pública. Després de l’examen dels diferents termes emocionals ifaluk, C. Lutz conclou que no es poden aïllar les emocions del context social i més concretament del sistema moral que una cultura genera. Performatives, les emocions emanen de la societat al mateix temps que la forgen.

Ara bé, C. Lutz i altres antropòlegs que se situen en aquesta perspectiva que podem qualificar de relativista, no poden evitar la utilització de la mateixa noció d’emoció. Malgrat els esforços deconstructivistes, el terme es manté així mateix. És utilitzat amb altres categories del mateix gènere (passió, sentiment, temperament,...) com una noció central malgrat que aquestes investigacions coincideixen a afirmar que cap terme general existeix en la majoria de les llengües de les cultures estudiades per a anomenar el conjunt de les emocions. Aquest problema produeix una deriva *ad infinitum* de la teoria constructivista de les emocions. D. Rosemberg (1990) critica la manera que M. Rosaldo (1980) ha “extret” del context d’ús els termes de la llengua ilongot que s’apliquen a certes emocions, termes qui li serveixen per

a organitzar els diferents continguts etnogràfics. Lutz intenta superar aquesta objecció mostrant com els termes indígenes són utilitzats en contextos d'interacció social precisos. Es podria objectar que la llengua ifaluk estudiada per Lutz, no tendeix a la nominalització, com ho fan per exemple les llengües indoeuropees, fet que no permet establir tan fàcilment la relació entre un terme i una realitat psicològica o social, fins i tot entesa com a interaccional. Faria falta anar més enllà encara i "analitzar les converses concretes per descobrir els focus d'interès indígenes en el lèxic i la sintaxi" com proposa Rosemberg en l'article citat. Podem preguntar-nos com ho fa Crapanzano (1994) si existeixen discursos no emocionals o bé quines precaucions caldria tenir encara per determinar aquests "focus" sense caure en consideracions etnocèntriques. Es podria postular igualment com ho fa Geertz (1973) que la manera per la qual l'etnòleg conceptua una emoció, forma part de l'emoció. Podríem continuar així fins a l'infinit, fet que revela la dificultat metodològica a la qual s'enfronta tot corrent relativista: la incommensurabilitat intercultural.

Tanmateix ni el corrent que hem anomenat universalista ni la culturalista posseeixen una definició de la noció d'emoció que els permeti distingir entre emotivitat i emocions culturalment donades. Més encara, cap de les dues aproximacions teòriques pensa que sigui necessari plantejar-se la pertinença de la mateixa categoria d'"emoció" com a concepte analític malgrat l'ambigüïtat que l'envolta. Reprenguem la distinció entre raó i emoció que hem anomenat anteriorment a propòsit de la filosofia moderna de les emocions. Aquesta dicotomia ha estat assumida sense debat per l'antropologia de les emocions com si constituís una divisió objectiva de la psicologia dels humans. Les emocions, però, com a oposades a la raó i separades d'altres activitats subjectives, apareixen en l'època moderna a Occident. Aleshores es podria pensar que l'antropologia de les emocions s'ha constituït a partir d'un producte cultural i històricament determinat, utilitzat tal qual com a instrument analític, sense una anàlisi crítica del seu estatut teòric. Aquesta qüestió és important perquè concerneix una disciplina que sembla posseir un bon instrument per reconsiderar la pertinença de nocions teòriques: la comparació intercultural. Fins i tot és més greu que ciències considerades menys sensibles a la crítica conceptual, com la neurologia, assenyalen que aquesta

divisió del psiquisme entre raó i emoció no tenen cap fonament objectiu ni, per descomptat, biològic. En efecte, certs neuròlegs insisteixen en el caràcter arbitrari d'aquesta distinció des del punt de vista del sistema neurocerebral humà. A. Damasio (1995) ens ofereix una sèrie de conclusions molt convinctes, que són el resultat de molts anys de feina d'un vast equip de neuròlegs. Aquest autor afirma que la capacitat de sentir emocions forma part dels mecanismes de la raó. Tant a nivell anatòmic com funcional, existiria un eix que vincularia íntimament les facultats de raciocini amb la percepció de les emocions i tot, en conjunt, al cos.

Per altra banda, una lectura ràpida de l'etnografia de qualsevol àrea cultural ens mostra que en moltes societats els fenòmens subjectius són considerats com un espai homogeni o en tot cas són organitzats de manera diferent que per a la diferenciació entre raó i emoció. Examinem la monografia de M. Rosaldo sobre els Ilongot de Filipines, referència fonamental de l'antropologia de les emocions. L'autora mostra, diríem que a pesar de l'antropologia de les emocions, que aquest poble no estableix cap diferència conceptual entre raó i emoció —passió i coneixement en els termes de Rosaldo—. *Rina*, designa el cor per als Ilongot, òrgan físic a l'hora que principi de l'acció i de la consciència, locus de la voluntat i de la vitalitat. El cor és el lloc on el pensament i el sentiment de benestar físic entren en relació; el vincle en què els processos naturals i socials del desenvolupament del ser es conjuguen. El camp semàntic de la noció de cor engloba conceptes associats a la vida, l'ànima, l'ímpetu, el pensament i el coneixement (1980: 36). El cor, però, és també l'assentament de les emocions, en particular del sentiment anomenat *liget*, que es pot traduir com a ràbia, energia o passió (1980: 29). En situar les emocions i el coneixement en el cor, els ilongot demostren que no fan la distinció entre els afectes i la cognició. Si ells no la fan, l'antropologia de les emocions hauria d'explicar-nos com es permet establir-la. Perquè aquest fenomen no és exclusiu de les Filipines. Sembla que és un fenomen força estès.

En tot cas es troba clarament expressat en les més distintes i distants societats amazòniques. Per exemple, els Candoshi, població on he desenvolupat el

meu treball de camp etnogràfic,² consideren que només al cor es situen els diferents estats i facultats que nosaltres anomenaríem psíquiques, incloent-hi a més altres processos d'ordre més somàtic. Aquest fet fonamental de la etnopsicologia candoshi s'expressa en la gran quantitat d'expressions els subjecte de les quals és el cor, *magish*. Aquestes expressions fan referència a tots els aspectes de l'activitat interior de manera que una distinció es fa conceptualment impossible. Situant en el cor estats tan diferents com les emocions, les facultats intel·lectuals, els estats psicossomàtics i el temperament, els Candoshi no estableixen aquestes distincions.

De la mateixa manera succeeix amb l'ètnia que limita al nord amb els Candoshi: els Achuar, segons Ph. Descola. El pensament, les emocions i la intencionalitat es troben situades també al cor *ininti*. Aquest terme és l'arrel d'una gran constel·lació de paraules com *aneajai*: que significa nostàlgia; *anearjai*: estic atent; *anent*, un tipus de cant màgic amb propietats performatives sobre la psicologia dels altres i per a propiciar la caça; *inintaimpraja*: recordar-se; *inintaimsajai*: pensar, etc. (Descola 1993: 219-220).

També a l'Amazònia, però molt més a l'est, a la frontera amb el Brasil i Veneçuela, a les altes terres interfluvials que formen l'Orinoco i l'Amazones, els Yanomami descrits per Bruce Albert (1985: 141) presenten una mateixa homogeneïtzació dels estats interiors a partir del terme *bei bihi*. Aquest terme designa la cara en sentit literal, encara millor, l'expressió de la cara. És utilitzat, segons Albert, metafòricament per a referir-se tant al pensament conscient com al principi de les emocions. Tots els verbs yanomami que descriuen estats psíquics tenen com a arrel *bihi*. Per exemple, *bihi kuu*, pensar; *bihi mahuru*, perdre la consciència; *bihi sharibru*, recordar-se de; *bihi hētēmu*, dubtar; *bihi wayu*, encolerir-se; *bihi wani*, sentir nostàlgia; *bihi biyēkēo*, estar preocupat o ansiós.

2. Autodenominat *kandoazi* o *kandoaz* (també és conegut amb el terme *murato*) el grup ètnic Candoshi es troba establert sobre els afluents del Pastaza i a l'entorn del llac Musa Karusha —conegut també per Rimachi— al nord de l'Amazònia peruana. Amb una població a l'entorn de 2000 persones, els Candoshi formen amb els Shapra el conjunt ètnic Jívaro-Candoa. Aquest grup ha estat objecte de diferents treballs: Amadio 1985; Amadio & d'Emilio 1983; Surrallés i Calonge 1992, 1998.

Aquesta breu presentació d'algunes nocions sobre els estats interiors de diferents societats sembla confirmar la sospita plantejada a la introducció: la noció d'emoció no apareix com un fenomen discernible per part de moltes cultures i tampoc, en conseqüència, la dicotomia establerta per la cultura occidental entre les facultats del raonament i la percepció de l'emoció. Aquest fet ens fa preguntar si l'anàlisi crítica de la distinció entre la raó i l'emoció i altres categories del psiquisme, que acceptem com a realitats objectives sense debatre-les, no hauria de constituir en realitat la preocupació primera de l'anomenada antropologia de les emocions, amb la finalitat de constituir una metodologia heurísticament convincent. La voluntat de conservar la noció d'emoció com a concepte analític i el debat estèril entre relativistes i universalistes que suscita, és un obstacle per comprendre la lògica de la diversitat que articula l'organització dels fenòmens subjectius a través de les diferents cultures. El legítim interès per desvelar la intel·ligibilitat de les formes de l'emotivitat i de la subjectivitat en general, en el si de les més diverses cristallitzacions socials, ha de passar en primer lloc per la comprensió de les teories indígenes sobre els estats i les facultats interiors, amb la finalitat d'evitar en tot allò que sigui possible els riscos de distorsionar la interpretació d'un món, per si mateix força inefable, per la projecció de categories analítiques esbiaixades. L'empresa no és fàcil perquè el temps en què l'antropologia considerava les societats dites "primitives" en què la racionalitat no apareixia definida com a irracionals, sumides en un pensament prelògic que els impedia distingir entre allò vertader i allò desitjable, per sort ha passat. Ha passat també l'època en què conceptes com creença o metàfora servien per explicar les expressions del anomenat "pensament salvatge". Aquesta empresa exigeix en l'actualitat una crítica de la racionalitat i els seus auxiliars epistemològics com la diferència categòrica, la inferència ontològica, la noció de sistema, etc., és a dir la concepció d'un marc teòric que permeti acostar la sensació i la cognició, per poder explicar la variabilitat cultural de la concepció dels estats interns en què la racionalitat ocupi un lloc entre altres formes existents i no el lloc de l'omnisciència. Perquè retornant a l'obra de Elias, allò que aquell autor no va voler considerar són els efectes de la "racionalització" sobre la seva pròpia manera de percebre i explicar els

fenòmens socials. D'una manera general, l'autor no sembla tenir en compte la distorsió que la perspectiva racionalista pugui portar sobre les facultats de comprensió en les ciències humanes, ciències que són no obstant filles predilectes del procés de racionalització. Perquè Elias és explícit, la racionalització no és l'obra d'un conjunt de personatges isolats que elaboren un nou *Organon* per comprendre amb una nova lògica la realitat. Per a Elias la "raó" apareix en el moment en què el sistema de cohabitació social canvia, és la conseqüència sobre el comportament d'una evolució sociohistòrica. La racionalitat s'imposa als homes fent-los canviar la seva consciència i la seva cultura emocional. És així com les ciències estarien passivament sotmeses a uns instruments intel·lectuals d'anàlisi relatius a un moment històric i cultural. Si l'antropologia conserva l'aspiració de comprendre la diversitat de l'experiència humana, no hauria de tenir en compte els efectes de la "racionalització" sobre la seva metodologia, sobretot si vol estudiar a partir d'ara les emocions pròpies i la dels altres?

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, B. (1985) *Temps de sang temps de cendres: Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*, Nanterre, Thèse de doctorat: Université de Paris-X.
- AMADIO, M. (1985) "Los Murato : una síntesis histórica", *Amazonia peruana*, 6 (12): 117-131.
- AMADIO, M. & L. D'EMILIO (1983) "La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas", *Amazonia peruana*, 5(9): 23-36.
- CALHOUN, C. & R. C. SOLOMON (1996) *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México: Fondo de cultura económica.
- CRAPANZO, V. (1994) "Réflexions sur une anthropologie des émotions", *Terrain*, 22: 109-117.
- DAMASIO, A. (1995) *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris: Odile Jacob.

- DESCOLA, P. (1993) *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris: Plon.
- EKMAN, P. (1980a) *The Face of Man. Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village*, New York: Garland STPM Press.
- (1980b) “L'expression des émotions”, *La recherche*, 117: 1408-1415.
- GEERTZ, C. (1973) *The interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- LEVY, R. I. (1983) “Introduction : Self and Emotion”, *Ethos*, (11) 3: 128-133.
- LUTZ, C. (1988) *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll. Their Challenge to Western Theory*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- LUTZ, C. & G. M. WHITE (1986) “The anthropology of emotions”, *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436.
- ROSALDO, M. Z. (1980) *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge: University Press.
- ROSENBERG, D. (1980) “Language in the discourse of emotions” in C. Lutz & L. Abu-Lughod, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge: University Press.
- SURRALLÉS I CALONGE, A. (1992) “A propos de l'ethnographie des Candoshi et des Shapra”, *Journal de la Société des Americanistes*, 78 (2): 47-58.
- (1998) *Au coeur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne*, Paris, Thèse de doctorat : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.