

Antropología del miedo

Anthropology of fear

Fina Antón Hurtado

Universidad de Murcia, España.
fmanton@um.es

Recibido: 12-9-2015
Aceptado: 29-10-2015



Resumen

El tema de las emociones se ha tratado de manera tangencial en la antropología social. Sin embargo, resulta incuestionable la gestión cultural que se hace de ellas y su intervención en el sentido que otorgamos a la vida. Este artículo se inicia con una reflexión sobre la influencia que los paradigmas positivista, evolucionista y racionalista han tenido en el estudio de las emociones, para proseguir con una aproximación a la antropología de las emociones analizando las contribuciones que nuestra disciplina ha facilitado y puede seguir aportando. Termina esta investigación analizando antropológicamente el sentimiento del miedo como universal cultural.

Palabras clave: creencias, cultura, emociones, miedo, mitos y ritos.

Abstract

The topic related to emotions has been approached by the studies of Social Anthropology. However the cultural input resulting from the emotions and their effect on the meaning of life is undeniable. This article starts with an analysis on the influence that positivist, evolutionist and rationalist criteria have had on the study of emotions. Then it continues with an approach to the anthropological studies of emotions analyzing its contribution and conclusions to this topic. The investigation ends up with an anthropological analysis of the feeling of fear as a cultural universal.

Key words: Believes, Culture, Emotions, Fears, Myths and Rituals.

Sumario

1. Introducción | 2. Antropología y emociones | 3. Emoción y contexto sociocultural | 4. El miedo como emoción | 5. Conclusiones | Referencias bibliográficas

Cómo citar este artículo

Antón Hurtado, F. (2015): "Antropología del miedo", *methaodos. revista de ciencias sociales*, 3 (2): 262-275.
<http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v3i2.90>

1. Introducción

La antropología social estudia la vida de las personas con categorías culturales. En su trabajo de campo el antropólogo constata la importancia que tienen las emociones en la conducta de la gente. Es un tema que exige de la antropología una constante revisión del modelo del que parte para profundizar y avanzar en el conocimiento de esta dimensión tan esencial para miembros de cualquier sociedad. Pero si repasamos la literatura reciente sobre este tema podemos ver que se ha implantado la visión que proviene de las ciencias experimentales o también llamadas ciencias "duras". Es cierto que se reconoce la relevancia de la metodología cualitativa y de las ciencias humanas y sociales, pero en realidad, se prescinde de ellas porque se considera que sus resultados no contribuyen al desarrollo del saber. La fundamentación teórica asumida al amparo del positivismo inhabilita a las ciencias sociales para explicar los sentimientos y las emociones que están presentes en toda actividad humana. Ello está teniendo consecuencias negativas en las ideas que sobre esta cuestión se hacen los miembros de las sociedades llamadas "complejas". Lo emocional es una dimensión de la persona que la antropología social en cuanto saber holístico no puede dejar de estudiar. Lo hace desde una visión integral de la experiencia humana: el cuerpo y el espíritu, el sentimiento y la razón, el hombre y la mujer, el adulto y el niño y, sobre todo, combinar la unidad de lo universal con la diversidad de las situaciones sociales y culturales. Este enfoque sociocultural es especialmente fecundo en un momento de incertidumbre y miedo como el actual.

A pesar de las apariencias, la emoción ha sido una preocupación central "oculta" del racionalismo occidental, porque ¿cómo justificar sus efectos?, ¿cómo construir un individuo desencarnado que, sin embargo, "desgraciadamente", siente y padece? El escaso tratamiento de este tema y el carácter racionalista de la cultura eurocéntrica dio pie, a partir de las contribuciones de Ekman y Goleman (2009), a primar la importancia de lo emocional frente a lo cognitivo. Existen múltiples investigaciones de carácter experimental que intentan profundizar en esta dimensión de la mente humana. En este contexto cabe preguntarse: ¿cómo, desde la antropología social vamos a alcanzar el objetivo disciplinar de "comprender al otro" si nuestro enfoque es distorsionador y mutila su integridad? O ¿cómo vamos a dilucidar el problema de la unidad humana, en general y de la unidad psíquica en particular, si no reparamos en la universalidad de las emociones? O ¿cómo afrontamos la diversidad humana, si no consideramos que lo emocional está incorporado en las prácticas culturales y los sistemas simbólicos que las sustentan y promueven (Hutchins y Hazlehurst, 1995)? Entiendo que una Antropología de las emociones se hace de todo punto necesaria.

2. Antropología y emociones

La investigación antropológica de las emociones, debe aplicar la exigencia epistemológica de ser un saber global, y abordar al ser humano partiendo de una visión unitaria del mismo en la que las dos dimensiones de la mente consciente se afectan mutuamente: las emociones y los afectos (inteligencia emocional) y el pensamiento analítico (inteligencia racional), lo que debe hacerse desde una aproximación holística (Lévi-Strauss, 2011: 37). La antropología social se ha interesado en dilucidar cómo nuestra especie ha imbricado naturaleza y cultura y a través de las emociones comprobamos que tienen una base neurofisiológica (Damasio, 2011) pero de ninguna manera la han cosificado para prescindir de la dimensión sociocultural en la que el universo emocional se constituye y adquiere sentido para el sujeto (Ramírez Goicoechea, 2001: 181). Las emociones son la matriz sobre la que se mueve la vida social, son tipos básicos de conductas relacionales sobre las que se da la comunicación necesaria para crear los diversos mundos culturales (Fericgla, 2012: 2). "El hombre está afectivamente en el mundo y la existencia es un hilo continuo de sentimientos más o menos vivos o difusos, cambiantes, que se contradicen con el correr del tiempo y las circunstancias" (Le Breton, 1999: 103). Su estudio debe plantearse desde una perspectiva ecosistémica, es decir, de la relación persona-medio. En este enfoque la tensión que se establece entre el sujeto y su medio físico y sociocultural constituye la base fundante de la emoción. Su modo de estar y ser en este medio crea un "circuito completo o campo de acción", configurado por una tensión creadora o tono personal, desde la que interpreta y valora su situación real y sus posibilidades de acción. La interacción entre persona y medio ha sido denominada el "circuito de la mismidad" (Álvarez Munárriz, 1997: 400; Milton, 2005: 197). A esa tensión o tono es a lo que llamamos sentimiento o emoción.

A pesar de la relevancia que el estudio de las emociones supone para nuestra disciplina, pocos han sido los/las antropólogos/as que se han ocupado de ellas. De todas maneras es obligado constatar que los creadores de nuestra disciplina no prescindieron de esta temática. Así Boas (filósofo, matemático y astrónomo) encabezó una corriente dentro de la antropología social que criticó el evolucionismo y dio lugar a diferentes tendencias como: “el relativismo cultural, el particularismo histórico, la escuela norteamericana, la escuela de cultura y personalidad y el culturalismo”. Entre los discípulos que continuaron sus ideas debemos destacar la figura de Ruth Benedict que podemos considerar como la precursora de la antropología de las emociones. En su obra *El crisantemo y la espada* (1974) distingue entre pueblos con culturas de vergüenza, como son los griegos clásicos y la mayoría de los pueblos indígenas americanos, y los de culturas de la culpa a las que pertenecen aquellas sociedades dominadas por el cristianismo. Una cultura híbrida a la que se refiere Peristiany (1968) como representativa de la zona mediterránea es la cultura del honor, en la que se combina el sentimiento de culpa, inculcado por el cristianismo, con el de vergüenza heredado de los árabes, para los que la reprobación de unos hechos, no está en los hechos mismos, sino en que salgan a la luz y se hagan públicos. Margaret Mead también se interesa por analizar las emociones a través de sus investigaciones sobre la sexualidad en Samoa, influida por las teorías psicoanalíticas de Freud, que conoce aunque no comparte en su totalidad. Gregory Bateson mediante su análisis de los factores cognitivos de la cultura propone una antropología de las emociones que puede consultarse en sus libros *Pasos hacia una ecología de la mente* (1991) y *Una unidad sagrada* (1993). Otros autores más recientes, como C. Geertz, J. Bruner y su escuela, Ginsburg y Harrington, Maturana y Varela, por citar algunos autores, se han interesado por las emociones desde la antropología cognitiva y no específicamente desde el análisis de la gestión cultural que se hace de las mismas. Han configurado un patrimonio teórico del cual no podemos prescindir. Los sentimientos son las manifestaciones de la gestión cultural de las emociones, la razón es en muchas ocasiones emocional, la “razón sensible” en palabras de Maffesoli (1997), y no se trata de una actividad puramente mental sino global pues implica a todo el cuerpo del sujeto en acción (Fericgla, 2012; De Pina-Cabral, 2003: 98; Mairal Buil, 2003: 136).

En el campo de las ciencias positivas las emociones son mecanismos biológicos instintivos que se sustentan en procesos neuroquímicos y neurofisiológicos. Desde un punto de vista estructural son actividades que dan color a nuestra vida y nos ayudan a afrontar las dos tareas fundamentales de la existencia: buscar el placer y evitar el dolor. Recientes investigaciones en neurobiología han demostrado que éstas no son totalmente innatas, sino que están determinadas por nuestra experiencia previa emocional y con la asociación de ciertas emociones a determinados contextos (Kandel, 2013: 356). En este enfoque se considera un gran avance el descubrimiento por el equipo dirigido por Rizzolatti de las neuronas-espejo. Se propone que en ellas se halla localizada la base de las emociones (Ramachandran, 2011). Desde un punto de vista filogenético se supone que la mente del ser humano actual se explica en gran medida por la confluencia de dos factores: el emocional, por ser la mente de un mamífero, y el social, por ser la de un primate (Arsuaga y Martín-Loeches, 2013: 278).

La base en la que se sustentan estas propuestas se hallan en el paradigma evolucionista. En efecto, hasta mediados del siglo XIX se pensaba que las emociones eran expresiones personales y privadas cuya función era enriquecer y “colorear” nuestra vida mental. Pero fue Charles Darwin en su libro *La expresión de la emociones en los animales y en el hombre*, publicado en 1872, quien desvela la función evolutiva de las emociones a través de su capacidad para propiciar la comunicación social, especialmente a la hora de la selección de la pareja, lo que supone garantizar la supervivencia de la especie. Darwin propone seis componentes universales que articulan las emociones, tomando como emociones principales, la alegría, que estimula la aproximación (con su manifestación cultural según la intensidad y el contexto, que va desde el éxtasis a la serenidad), y el miedo, que supone la evitación (recorrida desde el pavor al temor). Entre ambas emociones fundamentales, sitúa la sorpresa (que va del asombro a la distracción), el asco (de la aversión al aburrimiento), la tristeza (de la desolación a la melancolía), y la ira (de la furia al fastidio). Estas emociones básicas son combinables y así podremos tener el sobrecogimiento como resultado de la mezcla de miedo y sorpresa, la sumisión como la unión de miedo y confianza, el amor como expresión de confianza y dicha.

Las emociones, en tanto que propiciadoras de la comunicación social constituyen la red sobre la que se conforma la vida social, porque, como constató Darwin, los seres humanos, en tanto que animales sociales, necesitamos comunicar nuestro estado emocional a los demás, lo que llevamos a cabo,

inicialmente, a través de la expresión facial. Tras la lectura de esta obra, Freud amplía la funcionalidad de las emociones y considera que influyen en la capacidad de actuación racional de los seres humanos, hasta tal punto, que la conciencia había evolucionado porque los organismos dotados de ella podían “sentir” las emociones y lejos de entorpecer nuestras decisiones, las favorecen y nos ayudan a evitar el peligro y a aproximarnos a posibles fuentes de placer. Para Levinas (1993b) el rostro y especialmente la mirada es el principio de la conciencia emotiva, y la identidad sólo puede construirse a partir de la mirada del otro. La vigencia de esta afirmación es constatable en la crisis de identidad que sufren muchos usuarios de las nuevas formas de comunicación virtual, que condensan la interacción con otros cibernautas en la escritura sin poder apreciar la mirada del otro. Dado que todos los rostros humanos tienen los mismos órganos, dos ojos, una nariz y una boca, los aspectos sensoriales y motores de la comunicación de las emociones son universales, son una expresión de la naturaleza que confirma la unidad de la especie. “Hoy hay pruebas de que distintas culturas han añadido matices a estas expresiones comunes que los foráneos deben aprender a reconocer para entender plenamente las emociones expresadas” (Kandel, 2013: 359), de lo que podemos deducir que en la expresión de las emociones también influye el proceso de socialización en el que estamos inmersos los seres humanos y que tiene como resultado la variedad de sentimientos derivados de esas emociones, cuya expresión depende de la cultura en la que se manifieste. Esta actividad relacional que se observa en la mente humana nos obliga a considerar a la persona como “un agente creativo dentro de un campo total de relaciones cuyas transformaciones describen un proceso evolutivo” (Ingold, 1991; cf. Maturana y Varela, 1992). Se hace por tanto necesaria la consideración de la persona como una unidad bio-socio-cultural. Como decía Leslie White:

Un hacha tiene un componente subjetivo, no tendría significado sin un concepto y una actitud. Por otra parte, un concepto o actitud no tendría significado sin la expresión abierta en la conducta o en el habla (que es una forma de conducta). Todo elemento cultural, todo rasgo cultural, por tanto, tiene un aspecto subjetivo y uno objetivo (1959: 236).

Resulta muy interesante destacar la importancia que White confiere al habla, porque como dice Luria “La enorme ventaja es que su mundo [el de las personas] se duplica”. En ausencia de palabras, los seres humanos tendrían que ocuparse sólo de aquellas cosas que pueden percibir y manipular directamente. Con la ayuda del lenguaje, pueden ocuparse de unas cosas que no han percibido siquiera indirectamente y de otras que eran parte de la experiencia de generaciones anteriores. Lo emocional forma parte de las relaciones objetuales mediadas socialmente (Bates, 1979), de lo que puede inferirse que existe una estrecha relación entre la emoción, la cognición (en especial la memoria) y la implicación con la realidad a través de la simbolización (Devereux, 1979) que se adquiere en el transcurso del entrenamiento cultural presente en todo proceso de enculturación en el que nos vemos inmersos.

La expresión sociocultural de las emociones, a través de posturas, gestos, entonaciones y otros elementos ilocucionarios del discurso, tiene su proyección cuando se pretende regular o activar la experiencia emocional en otros, porque comunica intenciones, motivaciones, deseos. A esa relación emocional con el otro, le llama Hoffman (1981) empatía o emoción vicaria, el ponerse en el lugar del otro. El “don de la empatía” del que habla Carmelo Lisón (1998) como actitud fundamental para la investigación antropológica. Conectan con las perspectivas bioculturales del modelo ecosistémico que se remonta a G. H. Mead (2008) y culmina en las aportaciones de las ciencias de la complejidad. En este enfoque son claves las ideas de organismo, entorno y emergencia y tiene como concepto unificador la categoría de “sistema complejo adaptativo”. Tomando como base este concepto podemos decir que en cuanto seres psicobiofísicos que somos tenemos la capacidad para crear y configurar una identidad personal compleja y relacional a la vez que robusta, consciente y creativa (Álvarez Munárriz, 2011: 410-426).

3. Emoción y contexto sociocultural

La forma de expresar las emociones depende en gran medida del proceso de socialización recibido, de tal forma que los niños se van integrando en las actividades y los mundos comprensivos de los adultos (Lutz, 1983) a través de la educación de las emociones que reciben en sus entornos familiares y socio-culturales. Pero, con la educación de las emociones, no sólo se consigue reforzar los procesos cognitivos que fijan la experiencia a partir de la memoria, si no que, como plantea la teoría del vínculo (Bowlby, 1969, 1973;

Ainsworth et al., 1974) el afecto que despliegan los padres hacia sus hijos/as, supone para los bebés una plataforma de seguridad emocional que les permite desarrollar en mayor medida su curiosidad y capacidades exploratorias (Antón Hurtado, 2013a).

Este proceso de aprendizaje de las emociones tiene una gestión cultural y una adscripción a la estructura social que determina los perfiles y las conductas emocionales. Así en la cultura occidental se ha establecido una oposición entre razón productiva atribuida al norte (Escandinavia, Alemania, Austria, Países Bajos, Gran Bretaña, Estados Unidos y Canadá) y cálida emoción (España, Portugal, Italia, Grecia, Centro y Sudamérica), para referirse al sur, y no exento de cierto desprecio hacia estas poblaciones que son consideradas por los del norte como poco productivas, desordenadas y de sangre caliente. En Europa, esta oposición se ha exacerbado con la crisis actual, siendo expresada públicamente por importantes dirigentes políticos.

En nombre de una antropología social y activista, como se requiere en estos tiempos, asumo el eslogan popular de "el sur también existe", en el que se reivindica los valores de un sur emocional, rural, cálido y artístico frente a un norte industrial, urbano, racional y frío. Si tenemos en cuenta las últimas investigaciones en el campo de las neurociencias, las ciencias de la complejidad y del comportamiento, la primacía otorgada a la razón ha supuesto una reducción intencionada de la riqueza de la humanidad para conseguir un mayor control social de la misma. La emoción ha resultado una estrategia adaptativa mucho más eficaz para nuestra especie, aunque su control resulta mucho más complicado, por eso, desde las élites del poder se ha enmascarado, devaluado e incluso anulado. Un ejemplo que sustenta la afirmación anterior, sería la cultura del *very nice* tan arraigada en los Estados Unidos y en cierta clase social, económicamente pudiente, de nuestro país, que consiste en reprimir las emociones verdaderas y estar todo el día "con una sonrisa vacía en la boca" o la famosa y reconocible "sonrisa Profiden" que supone una identificación social y de estatus económico. Respecto a la adscripción social de las conductas emocionales podemos observar cómo el control y la forma de expresar las emociones se transmite de padres a hijos según la clase social a la que pertenezca cada familia (Burger y Miller, 1999) y la estructura de la propia unidad doméstica (Seymour, 1983).

Al igual que Lévi-Strauss habla de eficacia simbólica (1977), Barbalet (1998) habla de una eficacia social de las emociones, en la que, a mi entender se trasciende lo individual, para de forma sinérgica, enriquecer lo social. Unos hechos que ponen de manifiesto las diferencias entre las sociedades del norte, frías y pragmáticas y las del sur, cálidas y emocionales, fue la gestión de los atentados del 11 de septiembre de 2002 en Nueva York y del 11 de marzo de 2004 en Madrid. En estos últimos

La nación se solidarizó con las víctimas. Fue una reacción mucho más "sensible" que la de los americanos después del 11 de septiembre. Ellos expresaron miedo y reaccionaron de manera individualizada, cada cual portaba la foto de su familiar o amigo fallecido. Aquí, en cambio, todos sintieron que una bomba contra cualquiera era una bomba contra ellos mismos, una bomba contra cualquiera de "nosotros". Ese "nosotros" ampliado que se transforma en una empatía egoísta que es la base de la "esperanza egoísta común", una peculiar clase de ética de mínimos. (Vásquez Rocca, 2008b: 127).

La comunicación a través de una pantalla ya sea de televisión, del portátil, de la tablet o de móvil, supone una reducción de las emociones, porque se reduce la información contextual y sobre, todo y lo que es más importante, la emocional, ya que la comunicación visual y sonora supone la anulación de otras sensaciones que refuerzan la relación entre las personas. El mundo audiovisual en el que vivimos centra nuestra experiencia sensorial en dos sentidos, la vista y el oído, especialmente el primero. El avance tecnológico está generando una pérdida de la expresividad emocional.

Como sostiene James (1997) a través de narraciones, expresiones y metáforas compartimos emociones y sentimientos que refuerzan la identidad colectiva del grupo y arraiga a sus miembros. Si esto lo relacionamos con lo dicho por Whorf (1971) que "el lenguaje no sólo es un instrumento de comunicación, sino que también determina nuestros modos de percibir, conforma nuestras ideas y modela el aparato cognitivo de los seres humanos". A lenguajes diferentes corresponden interpretaciones diferentes de la realidad y, en consecuencia, cosmovisiones diferentes, podemos deducir con nitidez la intencionalidad de nuestros políticos de no llamar a las cosas por su nombre, y la violación del significado de conceptos imposibles como "un despido en diferido", o la resistencia a expresar la palabra "rescate" y sustituirla por la expresión mucho más lejana para la sociedad como es "una línea de crédito flexible". Se

pretende a través de la ininteligibilidad de los términos que utilizan desactivar las emociones que suscitarían si hablaran haciendo uso de los términos que refieren a la realidad.

Las sociedades complejas en las que transitamos son el resultado de la asunción sin reservas de los paradigmas racionalista y positivista. A partir del primero reducimos las emociones, lo que conlleva una reducción de la complejidad de lo humano, y con menos factores que analizar, resulta mucho más fácil objetivar y cuantificar, aunque eso suponga deshumanizar. Como dice M^a Jesús Buxó: "lo cierto es que progresivamente las emociones, los sentimientos, la sensualidad o las sensaciones corporales y las ideas razonables o irrazonables se han ido separando" (2003:28). Estos paradigmas dieron al Estado las herramientas para controlar a los ciudadanos y desarticular las redes emocionales que organizaban la vida social. Una manifestación de esta tensión la podemos observar en este momento en España a través de la Plataforma de Afectados por las Hipotecas (PAH) y su programa Stop Desahucios. Debo decir en este punto que a través de uno de mis doctorandos tuve conocimiento de la paralización de un desalojo que se iba a llevar a cabo en Murcia y participé en el mismo. Las sensaciones que se sienten en esos momentos son inenarrables, hay que sentirlas, hay que vivirlas. El abanico es amplio e identificador y va desde el calor del brazo o la mano a la que te agarras, al olor que se genera en situaciones de tensión, pasando por el latido del corazón, hasta ese sabor amargo que segregan las papilas gustativas en situaciones de alta tensión emocional y un cúmulo de emociones compartidas y expresadas a través de gritos, sollozos y lágrimas que consiguen reforzar al grupo. Un grupo en el que no todos se conocen, pero sí reconocen la emoción que los identifica. Se trata, como diría Denzin (1984) de la coincidencia de un sujeto que siente con otros sujetos que también sienten. Considero que estos movimientos sociales que tienen como nexo de unión la defensa empática de los derechos de los ciudadanos están irrigando los canales emocionales de la vida social que han sido vampirizados por el Estado. En la misma línea situaría los *escraches*.

Frente a la representación de los ciudadanos que suponen los cargos políticos, los participantes en los "escraches" no se ven representados y reivindican su presencia haciéndose visibles, rompiendo el círculo mágico y poniendo rostro al voto que el político gestiona, pero no representa. Se rompe lo que Bourdieu (1982:101) llama la "alquimia de la representación" basada en la circularidad en la cual "el representante conforma al grupo que le conforma a él". En los "escraches" hay, por tanto, una intención de emocionar, de conmover, de humanizar, a fin de cuentas, al representante político, que se percibe como un servidor del Estado en contra de la sociedad que lo legitima y sustenta, pero de la que reniega, se aísla y se aleja como ponen de manifiesto, desde hace ya varios años, las encuestas tanto a nivel nacional como europeo. Los movimientos sociales catalizan esa "efervescencia" emocional colectiva de la que hablaba Víctor Turner (1988) y genera una *comunitas* vinculada a procesos de renovación social como a la que asistimos en estos momentos en la sociedad española.

4. El miedo como emoción.

Dentro de los seis componentes universales que articulan las emociones de las que habla Darwin, encontramos al miedo, que supone la evitación (recorrida desde el pavor al temor), y que se conforma como un universal cultural con adaptación individual. Reguillo dice que el miedo es "una experiencia individual que requiere, no obstante, la confirmación o negación de una comunidad de sentido" (2006: 28).

El miedo a la muerte ha acompañado a nuestra especie desde sus orígenes y se encarna en cada uno de nosotros. Como expone Bauman: "el miedo original es el miedo a la muerte, es un temor innato y endémico que todos los seres humanos compartimos, por lo que parece, con el resto de animales, debido al instinto de supervivencia programado en el transcurso de la evolución en todas las especies animales" (2007: 46). Además de este miedo, podemos rastrear desde las primeras expresiones culturales que nos han dejado nuestros antepasados, la presencia del miedo a las fuerzas de la naturaleza, a lo sobrenatural, al otro, al diferente.

Son numerosos los vestigios que tenemos de cómo nuestra especie ha intentado exorcizar esta emoción y lo ha hecho a través del relato, el rito y la representación. A través del relato, sea mítico o racional, se consigue reorganizar los hechos y educar las emociones. Los mitos ordenaban la realidad, la hacían inteligible ya que aportaban una explicación de la misma y justificaban un orden del mundo a partir de la transmisión de unos valores. El relato en la situación actual de crisis se ha vuelto ininteligible y falto de credibilidad, por eso ya no resulta explicativo ni logra justificar un orden impuesto y que genera

malestar y rechazo en la población. Las explicaciones que se ofrecen son confusas, contradicen los hechos, refuerzan la incompreensión, y como consecuencia aumentan la incertidumbre y el miedo. El relato racional ha abandonado el ámbito colectivo para buscar refugio en lo personal.

Nuestra propia capacidad cognitiva y su expresión a través del lenguaje nos obliga a expresar lo vivido, lo sentido o lo creído en un orden y lo que socialmente es más relevante, nos permite superar la soledad, porque satisface la necesidad de ser escuchados o leídos y de identificarnos con una comunidad que tiene para el individuo, como diría Freud, una función catártica, de ahí el gran éxito del que gozan en la actualidad páginas como Facebook, Twitter o Twenti. Los relatos contemporáneos han perdido la funcionalidad primigenia del mito, en tanto que explicativos y justificadores de un orden social, para reforzar la transmisión emocional de vivencias que cohesionan a las personas al margen de la identificación social. Los relatos actuales refuerzan las comunidades emocionales en una sociedad atomizada y divulgan el sentimiento del miedo presente en múltiples situaciones sin ofrecer la posibilidad de canalizarlo para superarlo y poder reaccionar modificando la realidad. Se comparten miedos personales y particulares, pero sin trascenderlos y generar un relato aglutinador de emociones, hechos y expectativas que permita estimular a una población paralizada. Es más, el compartir experiencias vitales a través de las redes sociales es un espejismo, porque un "perfil" no puede suplantar a una persona y porque la presencia física es necesaria en las relaciones interpersonales. De ahí que haya que reconocer su utilidad para la convocatoria de movilizaciones, pero que haya que trascenderla cuando se trate de reorganizar la realidad. En palabras de Vásquez Rocca: "el solipsismo de la navegación por la Web es un curioso gesto autista que va buscando contactos humanos para suplir la carencia de encuentros personales" (2008b: 125).

Considero totalmente operativa la definición del hombre como *homo ritualis* ofrecida por Carmelo Lisón (2012), que incorporaría la definición racionalista, del hombre como animal racional y la de Cassirer, de hombre como animal simbólico, porque "el ritual sería una realidad semántica con un código simbólico superpuesto a una realidad empírica". Asumo la definición de rito propuesta por este autor, según la cual "el rito es un universal cultural presente en todas las culturas y en su complejidad refracta dimensiones plurales de lo humano que le otorgan un carácter misterioso y de difícil comprensión (Lisón Tolosana, 2012: 22). La analogía que según este autor, se establece en los procesos rituales, se pretende "por una parte, ordenar desde un ángulo cognitivo-simbólico el universo entero y, por otra, al pasar el contenido a registro mágico-ritual, persuadir, convencer, lograr efecto" (Lisón Tolosana, 2012: 28). Además, el rito transmite información sobre los participantes, expresa valores, reafirma y mantiene las relaciones de los miembros de la comunidad y restaura el equilibrio tras situaciones de crisis, porque la participación en el mismo condensa emoción. "La conciencia de que esta colectividad existe y la conciencia de formar parte de ella contribuyen a la emoción que suscita y, eventualmente, a la confianza que conlleva" (Augé, 2004: 98)

Martine Segalen constata la proliferación de una serie de "actividades colectivas de fuerte intensidad emocional, que unen al tiempo que dividen e instituyen, [...] llenan el espacio contemporáneo de signos rituales, ofrecen válvulas para las rígidas exigencias cotidianas" (2005: 75). Las manifestaciones en la calle enarbolan los símbolos del antagonismo. La crisis ha propiciado la toma de las calles no sólo a través de las manifestaciones, y los escarches, que suponen una ocupación momentánea del espacio público, sino que con el Movimiento 15-M se instalaron en las plazas suponiendo un revulsivo de concienciación de la población civil y estableciendo unos rituales de consenso en los que "exigen una *presencia física* de los protagonistas; igualmente están *localizados*, se descomponen en una multiplicidad de secuencias, combinan *palabras y símbolos no verbales*: gestos, manipulación de objetos de valor simbólico, todo ello en una puesta en escena que integra el conjunto acción/discurso según un ordenamiento convencional" (Abélès, 2007).

Por lo que a la representación, en tanto que imagen se refiere, es constatable la importancia que todas las culturas le han conferido, unas haciendo alusión a elementos astrales, otras a representaciones zoomorfas y por último, aquellas culturas que eligen como soporte simbólico de sus emociones a figuras antropomorfas, que como iconos de una forma de ser y pensar, catalizan las emociones y los sentimientos de aquellos que se identifican con ellas. La representación, desde el punto de vista cognitivo, supone la objetivación de la realidad física o emocional. Históricamente en nuestra cultura se ha representado con claridad aquellas situaciones causantes de miedo real o simbólico, desde la vieja con la guadaña, que simbolizaba a la muerte, pasando por el "tío del saco" que atemorizaba a los niños, hasta criaturas monstruosas, cuya visión era fuente de miedo.

En la atmósfera de miedo actual percibimos el peligro en todas partes, nos esforzamos por objetivar el o los causantes del miedo difuso que nos atenaza, pero no logramos identificarlo claramente, a lo máximo que llegamos es a construir un relato sobre “los hombres de negro” cuya representación está mediada por la película *Blackmen*, que serían hombres con trajes negros, sin rostro, pero esta carencia de identidad tendría como causa la distinción entre “clase dominante” y “clase dirigente” que propone Tortosa:

La distinción entre los grupos sociales situados en lo más alto de la escala social y con poder para mejor satisfacer sus intereses personales y de grupo, por un lado, y, por otro, los ocupantes de las estructuras organizativas partidistas que logran un poder político en determinadas coyunturas concretas y bien localizadas (2010: 21).

A los primeros habría que atribuirles el sentimiento de miedo que todos sufrimos, y de ellos sólo tenemos una representación estereotipada, generalmente anónima e inaccesible, por tanto difícil de exorcizar. En relación con la “clase dirigente”, al menos en la Europa del Sur, está teniendo una crisis de representación, en su acepción de reconocimiento de autoridad por parte de aquellos a los que representa, como se puede constatar en las consignas que se corean en las manifestaciones y en los “escraches” que se produjeron en España antes de la aprobación de la Ley 1/2013, de 14 de mayo “De medidas para reforzar la protección a los deudores hipotecarios, reestructuración de deuda y alquiler social”. Esta crisis de representación está alimentada por los propios actores políticos, cuando en lugar de comparecer personalmente en las ruedas de prensa, lo hace a través de una pantalla de plasma o por medio de un comunicado. Este contacto instrumental del que se sirve, disgrega la complejidad del ser humano y como dice Verdú: “rehuye la franquicia del cara a cara” (1999: 161). “Sin representación política, la sociedad contemporánea se desliza entre miedos y terrores, incertidumbre y nostalgia, silencios ocultos y confinamiento privado” (Salazar Pérez, 2011: 28).

El miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto. Miedo es el nombre que damos a nuestra incertidumbre, a nuestra ignorancia con respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer (a lo que puede y no puede hacerse) para detenerla en seco, o para combatirla, si pararla es algo que está ya más allá de nuestro alcance (Bauman, 2007: 193).

Comparto totalmente el análisis del miedo realizado por este autor. Cuando el miedo podía visualizarse a través de imágenes reales o imaginarias las personas y las culturas habían establecido una serie de estrategias para exorcizarlo y canalizar su poder. El miedo “no se refería únicamente a una reacción de inhibición sino también a una destreza cultural con la que se aprende a monitorear el entorno para identificar y manejar las representaciones culturales del peligro” (Salcedo, 2009: 100). La reacción estaba natural o culturalmente pautada. La pérdida de la imagen a la que adscribir el sentimiento, su ocultamiento y dispersión ha reforzado el potencial amenazador del miedo. Como diría el protagonista de la película *El sexto sentido* “está por todas partes”, con la gran diferencia de que el protagonista percibía su presencia, y en la actualidad la amenaza del miedo no se percibe, se intuye. Esta distinción entre percibir e intuir resulta muy fructífera desde el punto de vista cognitivo, porque mientras que la primera refiere a una relación directa con los sentidos, y de estos con la realidad física o imaginaria, la intuición está más próxima al entorno emocional que determina nuestra forma de actuar de manera inconsciente. Decía Ada Colau en una entrevista radiofónica el 15 de mayo de 2013, que el Programa Stop Desahucios había empezado a tener éxito cuando la gente se había despojado del miedo y la vergüenza y se había organizado para ir a las entidades bancarias a exigir justicia.

El miedo del siglo XXI es paralizante porque no sabemos dónde está, ni cuando nos puede afectar, pero intuimos que está porque vemos su rastro de víctimas. Cuando no se puede precisar dónde está el peligro nos embarga un sentimiento de vulnerabilidad generado por la percepción de inseguridad y en un ambiente inseguro, el individuo se siente expuesto como “un piloto revestido de un caparazón (de piel y ropa) blando que lo deja indefenso” (Goffman, 1979: 142). El desarrollo científico, tecnológico e institucional reducía la incertidumbre y acotaba el ámbito del miedo, pero la situación actual es que se ha generado un miedo, no sólo ante lo incierto, sino también ante lo novedoso. Los avances en Biotecnología y en las Tecnologías de la Información y la Comunicación emiten señales ambiguas en las que se mezclan esperanza y miedo, pero que, en cualquier caso, su significado no ha sido codificado a través de la

experiencia. Los resultados de las investigaciones en estos ámbitos son cada vez más difíciles de descodificar y la celeridad con la que se suceden, sitúan al individuo ante el déficit cognitivo (Millar y Wynne, 1988; Levidow, 1992) o lo que es lo mismo, mucha información, pero poca comprensión, a lo que habría que añadir la cuestionable veracidad de la información a la que podemos acceder, porque todos somos conscientes de la manipulación de la misma (Thacker, 2010), lo que genera una sensación de vulnerabilidad, inseguridad y desconfianza que cristaliza en el sentimiento de miedo.

Las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), por su parte, parecen ampliar la pérdida de expresividad emocional que se inició con el teléfono como medio de comunicación y que supuso la ausencia de toda una serie de informaciones sobre el estado emocional del otro que se transmitían a través de la gesticulación facial y de las manos. La ausencia de esta información visual supuso un reaprendizaje para expresarnos por este medio y reconocer el estado emocional del interlocutor. Hemos aprendido a reconocer la expresión de las emociones sin la presencia del otro a través del tono de la voz, la intensidad, la gama de frecuencias usadas y el tempo con que se habla (Dustin et al., 2003). A pesar de todo, seguimos moviendo los brazos y gesticulando cuando hablamos por teléfono, como si tuviéramos al interlocutor delante. En esta línea habría que situar la necesidad de incorporar los *emoticonos* en las conversaciones que se establecen en entornos virtuales para contextualizar emocionalmente la escritura. En relación con el miedo, estas tecnologías se están convirtiendo en actualizadoras de quimeras que tienen como objetivo el control y la anulación del otro. El miedo a facilitar datos económicos a través de Internet sigue estando presente y esto a pesar de los numerosos programas de seguridad que se instalan en nuestros terminales, pero que son *hakeados* frecuentemente. También resulta interesante constatar con la facilidad con la que se suben a la red fotografías sobre las que el propietario de las mismas pierde el control, que pasa a estar en manos de los gestores de las plataformas y de individuos a veces y sin escrúpulos que pueden imponer relaciones coercitivas y chantajistas a sus propietarios. Antropológicamente es fascinante, porque parece que estamos mutando hacia una especie "asocial" en el sentido griego. Ya no somos seres eminentemente sociales, cuya personalidad individual se construye en la relación con los otros que nos configuran como individuos y como comunidad, sino *perfiles* e imágenes que no responden a la totalidad de la persona. La tecnología digital con sus posibilidades telemáticas aumenta el individualismo. Los medios de comunicación también participan en la globalización del miedo y lo refuerzan a través de narraciones sobrecogedoras (Reguillo, 2000) y de la desterritorialización del acontecimiento, lo que supone una inaprehensibilidad en la percepción del miedo. Como dice Ulrich Beck: "el capitalismo global amenaza la cultura de la libertad democrática al radicalizar las desigualdades sociales y al revocar los principios de la seguridad y la justicia social" (2002: 40).

La usurpación del Estado por parte del mercado es fuente de incertidumbre y miedo, que junto con la desregulación, la flexibilidad y la competitividad sumergen a los individuos en sensaciones de aislamiento y desamparo que nos hacen más vulnerables (Bauman, 2003a). El aislamiento prolongado conlleva la pérdida de la seguridad personal y la reducción de las capacidades afectivas (Antón Hurtado y Ercolani, 2013), que provoca en la sociedad, lo que Salazar Pérez (2011: 32) llama "autismo social" que se manifiesta en la falta de interés por el otro, que nos sitúa en un "sálvese quien pueda" y que anula toda posibilidad de ejecutar alguna acción colectiva. El alto grado de competitividad que se ha implantado tanto en la vida social, como el ámbito laboral, el deportivo, el universitario, en el consumo, etc. "se corresponde con la agresividad del talante empresarial que domina nuestras sociedades" (Vásquez Rocca, 2008b: 125).

La gestión de la crisis actual por parte de los poderes económicos y políticos están fracturando la sociedad hasta atomizarla, insularizarla e insensibilizarla para anular cualquier posibilidad de reacción empática colectiva. Se aplica el principio romano de "divide y vencerás" y esto se puede ver actualmente en España respecto a la aprobación de gran parte de la población de las medidas de recortes que el gobierno del PP está infringiendo a los funcionarios públicos, que son los verdaderos garantes de los derechos de los ciudadanos y que su reducción o su penalización, supone una devaluación de los derechos de los ciudadanos y un aumento de la discrecionalidad de las decisiones de los políticos. Esta satanización de los empleados públicos ha sido orquestada por los políticos conservadores divulgando una serie de estereotipos calumniadores y silenciando los logros conseguidos por estos profesionales con el claro objetivo de privatizar sus servicios y hacerlos rentables para los entornos empresariales e inaccesibles para una parte importante de la población. En la misma línea podríamos situar la devaluación que los gobernantes ofrecen a la población de los desempleados (parados), que son considerados "desechos

humanos" en términos de Bauman (2003b), porque son "gente superflua, excluida, fuera de juego", que para el sistema económico resulta innecesaria, porque cuanto menos trabajadores haya, mejor funciona la economía y mayores son los márgenes de beneficios de los empresarios. También podríamos citar al ministro de finanzas japonés, Taro Aso, que según recogen los medios de comunicación el 22 de enero de 2013 pide a los ancianos "que se" den prisa en morir para evitar un gasto innecesario para el país, aumentando la carga tributaria de los trabajadores jóvenes. O el informe presentado por el *Deutsche Bank* en enero de 2012 en el que se apuesta por la muerte de ancianos (*El Mundo*, 7/01/2012) porque no resulta rentable el aumento de la esperanza de vida de la población.

El sentimiento de miedo permanente se ha instalado entre los habitantes de la aldea global. Como dice Giddens (2000: 38) los seres humanos siempre hemos estado expuestos a riesgos naturales tradicionales, las catástrofes medioambientales, por ejemplo, pero los actuales son "riesgos manufacturados" asociados a las nuevas tecnologías y al terrorismo, que fomentan la inestabilidad de la vida contemporánea y el nerviosismo característico de la civilización occidental contemporánea. Como apunta Beck (2003:16) el mundo moderno "incrementa al ritmo de su desarrollo tecnológico la diferencia entre dos mundos: el del lenguaje de los riesgos cuantificables, en cuyo ámbito pensamos y actuamos y el de la inseguridad no cuantificable, que también estamos creando". Las culturas anteriores a la modernidad tenían el concepto de miedo, pero no el de riesgo, porque éste "sólo alcanza su uso extendido en una sociedad orientada hacia el futuro" (Giddens, 2000: 35) y cuando los gobiernos neoliberales redireccionan la mirada y las vidas de los seres humanos inculcando en sus subjetividades la inexistencia del futuro, con el mantra por todos conocido, de "no hay alternativa", la famosa TINA: *There Is No Alternative* de Thatcher es una estrategia para encapsular el presente y reducir el futuro.

El miedo es la médula en la estrategia que guía el escenario amedrentador que siembra riesgos en la subjetividad de los colectivos humanos. El objetivo es desordenar los estados de ánimo y mapas mentales en las personas hasta perturbar las coordenadas que dan estabilidad a la vida cotidiana, induciéndolos a situaciones de angustia, temor y de sensación de estar en peligro hasta colocarlos al borde de la angustia colectiva (Salazar Pérez, 2011: 32) que tiene su expresión en el miedo a estar en las calles, en los espacios públicos, en las protestas, como me cuentan mis informantes cuando dicen "yo iría, pero como están las cosas, me da miedo" y esto es visible, en España desde las actuaciones policiales en las manifestaciones de los últimos años y con la entrada en vigor de la "Ley mordaza" (Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana), se ha reducido la presencia de niños/as y me comentan muchas madres y padres "me da miedo llevarlos, por si hay que salir corriendo, como en la época de los grises".

El miedo paraliza, desactiva, reduce la capacidad de resistencia y de vigilancia crítica de la población y así lo entendieron Deleuze y Parnet cuando consideran que "los poderes tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos" y por eso están interesados en "administrar y organizar pequeños terrores íntimos" (1997: 71). "Por su efecto paralizante sobre los individuos, el miedo es un controlador social bastante eficiente. Bajo su influjo, los individuos tienden menos a actuar y más a permanecer en estado de alerta, a la espera de los acontecimientos" (Ordóñez, 2006: 100). Un informante me decía "cada viernes es un viernes de dolores" en referencia al día en que se celebra el Consejo de Ministros en España y del que siempre se esperan "recortes". Este sufrimiento paralizante causado por el miedo es una expresión del "circuito de mismidad", del que ya hemos hablado en este artículo, y que supone la interacción entre persona y medio. Las personas en esta situación pierden la capacidad de organizar las ideas, se atrofia la fortaleza cognitiva, se pierden habilidades para la resolución de problemas, se reducen las estrategias en la búsqueda de alternativas y sucumbe a un estado traumático en el que se percibe como víctima perseguida y espiada y se incrementan los suicidios. Por lo que al medio se refiere asistimos a un debilitamiento de los lazos familiares debido al miedo a establecer relaciones duraderas, una fragmentación de los espacios de relación cotidiana, fundamentada en la inseguridad y una valoración de las relaciones interpersonales con criterios financieros basados en costes y beneficios. El medio en el que nos desenvolvemos refuerza el aislamiento de las personas que se afanan en asumir proyectos de vida unipersonales, renunciando al enriquecimiento personal que supone la interacción con los demás y las sinergias que de dicha interacción se desprenden por eso comparto el aforismo de Gonzalo Arango cuando dice que el "miedo amontona, no une" (citado por Ordóñez, 2006: 101)

5. Conclusiones

A pesar de la marginación interesada a la que han estado sometidas las emociones en las investigaciones de las sociedades complejas no se ha logrado eclipsar su importancia en la actividad mental de los seres humanos, como demuestran investigaciones recientes, a las que me he referido en el artículo, acerca de la importancia que la inteligencia emocional tiene sobre la racional, llegando a ser más adaptativa la primera que la segunda puesto que ofrece respuestas rápidas para evitar peligros y a través de la eficacia social de la misma, genera entornos de bienestar. Se ha podido comprobar la relación que se establece entre emoción, cognición y su arraigo cultural a través de la simbolización.

El miedo como evitación está presente tanto en los humanos como en los animales, la diferencia radica en que sólo los primeros realizan una gestión cultural del mismo transformando la emoción en sentimiento, e incorporando así la interpretación cultural. Nuestra especie ha intentado exorcizar esta emoción a través del mito y el rito y el reto de las sociedades complejas en la actualidad es liberarlo del secuestro al que lo han sometido los poderes económicos y políticos que nos gobiernan.

No me resigno a perder la esperanza y apelo a filósofos del siglo XVII como Descartes en su *Tratado de las pasiones*, LVIII y Spinoza con *Ética*, III, "Definiciones de los afectos", XII-XIII que establecían una relación recíproca entre los sentimientos de miedo y esperanza, de tal forma, que no hay miedo sin esperanza, ni viceversa. El miedo va siempre unido a la esperanza de que lo que se teme, no ocurra y la esperanza va unida al miedo de que aquello que se espera no llegue. Si como dice Gil Calvo (2003) el miedo es contagioso, quiero pensar que la esperanza también y a pesar del entorno, las estrategias de solidaridad informal que están germinando tras la siembra emocional hecha por el 15-M en el terreno abonado de las culturas cálidas y emocionales del sur, den el fruto de un nosotros que nos humanice e identifique frente a la frialdad asesina que se nos impone. Reivindico el "Sí se puede" de Stop-Desahucios y aunque no quieran, habrá que organizarse y actuar, o al menos intentarlo, lo que supondrá la gratificación emocional de sentirse digno y empatizar.

Referencias bibliográficas

- Abélès, M. (2007): "La antropología política, nuevos objetivos, nuevos objetos". Disponible en web: http://antropologia_online.blogspot.com.es/2007/10/la_antropologa_politica_nuevos_objetivos.html
- Ainsworth, M. D., Bell, S. M. y Stayton, D. J. (1974): "Infant-mother attachment and social development: socialisation as a product of reciprocal responsiveness to signals", en Richards, M. P. Ed.: *The integration of a child into a social world*. 99-135. Cambridge: CUP.
- Álvarez Munárriz, L. (1997): "Empatía y simpatía", en Moreno, M. Dir.: *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. 395-402. Madrid: San Pablo.
- (2011): "La compleja identidad personal", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVI (2). <http://dx.doi.org/10.3989/rdtp.2011.15>
- Antón Hurtado, J. M. (2012): "Antropología del Sinsentido", *Revista de Antropología Experimental*, 12 (27): 349-371. Disponible en web: <http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2012/27anton12.pdf>
- Antón Hurtado, F. (2013): "Aproximación antropológica a la seguridad en las sociedades complejas", *Universitas*, XI (19).
- Antón Hurtado, F. y Ercolani, G. (2013): "Introduction: Anthropology and Security Studies", en *Anthropology and Security Studies*. USA: Universidad de Murcia, Nottingham Trent University and College of William and Mary (USA).
- Arsuaga, J. L. y Martín-Loeches, M. (2013): *El sello indeleble. Pasado presente y futuro del ser humano*. Barcelona: Debate.
- Augé, M. (2004): *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*. Barcelona: Gedisa
- Barbalet, J. M. (1998): *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macro-Sociological Approach*. Cambridge: CUP.
- Bateson, G. (1991 [1972]): *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Planeta.
- (1993 [1991]): *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (2003a): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI
- (2003b): *Modernidad líquida*. México: FCE

- (2007): *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2003): *Sobre el terrorismo y la guerra*. Barcelona: Paidós.
- Benedict, R. (1974 [1946]): *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza.
- Boas, F. (1992 [1911]): *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires: Almagesto.
- Bourdieu, P. (1982): *Ce que parler veut dire*. París: Fayard.
- Bowlby, R. (1969): *Attachment and Loss*. Vol. 1, Attachment. Londres: Hogarth Press.
- Buxó i Rey, M. J. (2003): "Delicadeza y extravagancia en las pasiones: paisajes de la emoción en las fronteras culturales de Nuevo México", en Lisón Tolosana, C. Ed.: *Antropología: horizontes emotivos: 27-55*. Granada: Universidad de Granada.
- Dalai Lama, Ekman, P. y Goleman, D. (2009): *Sabiduría emocional*. Barcelona: Kairós.
- Darwin, C. (1998 [1872]): *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza.
- De Pina Cabral, J. (2003): "La ficción como exutorio", en Lisón Tolosana, C. Ed.: *Antropología: horizontes emotivos: 97-105*. Granada: Universidad de Granada.
- Damasio, A. (2011): *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. London: Vintage Books.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1997): *Diálogos*. Valencia: PreTextos.
- Denzin, N. K. (1984): *On Understanding Emotion*. San Francisco: Jossey Bass.
- Devereux, G. (1979): "Fantasy and symbol as dimensions of reality", en Hook, R. H. Ed.: *Fantasy and Symbol: 19-32*. New York: Academic Press.
- Durkheim, E. (1992 [1912]): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Durkheim, E. y Mauss, M. (1963): "Primitive Classification", en Needham, R. Ed. London: Cohen & West.
- Dustin, A., Pardini, M. A., John, E., Lochman, P., Paul J. y Frick, P. (2003): "Callous/Unemotional traits and social-cognitive processes in adjudicated youths", *J. Am. Acad. Child Adolesc. Psychiatry*, 42: 3. <http://dx.doi.org/10.1097/00004583-200303000-00018>
- Fericgla, J. M. (2012): "Cultura y emociones. Manifiesto por una Antropología de las emociones". Disponible en web: <http://web.usal.es/~meilan/LA%20RISA%20CD/mundorisa/risauniversal/Antropologia.htm>
- Fernández Juárez, G. y Pedrosa, J. M. (2008): *Antropologías del miedo*. Madrid: Calambur.
- Freud, S. (1972a [1915]): "Lo inconsciente", en *Obras completas, vol. VI*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1972b [1915]): "Compendio del psicoanálisis", en *Obras completas, vol. IX*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Canclini, N. (2010): *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*, Buenos Aires y Madrid: Katz.
- Giddens, A. (2000): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Gil Calvo, E. (2003): *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*. Madrid: Alianza.
- Goffman, I. (1979): *Relaciones en público. Microestudios de orden público*. Madrid: Alianza.
- Kandel, E. R. (2013): *La era del inconsciente*. Barcelona: Paidós.
- Hoffman, M. L. (1981): "Perspectives on the difference between understanding people and understanding things: the role of affect", en Flavell, J. H., y Ross, L.: *Social Cognitive Development*. 67-81. Cambridge: CUP.
- Ingold, T. (1991): "Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution", *Cultural Dynamics*, 4: 355-378. <http://dx.doi.org/10.1177/092137409100400307>
- James, W. (1997): "The names of fear: memory, history and ethnography of feeling among Urdukrefugees", *Journal of the Roy. Anthropol. Inst.*, 3 (1): 115-131.
- Le Breton, D. (1999): *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Doux (2012): "Rethinking the Emotional Brain", *Neuron Perspective*, 73: 653-676. <http://dx.doi.org/10.1016/j.neuron.2012.02.004>
- Lévi-Strauss, C. (1977 [1958]): "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural*. 168-182. Buenos Aires: Eudeba.
- (2011): *L'anthropologie face aux problèmes du monde modern*. Paris: Seuil.
- Levidow, L. y Tait, J. (1992): "Which public understanding of biotechnology?", *Biotechnology Education*, 3: 102-106.
- Levinas, E. (1993a [1974]): *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid, Caparrós.
- (1993b [1987]): *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pretextos.
- Lindesmith (2006): *Psicología Social*. Madrid: CIS-Siglo XXI.

- Lisón Tolosana, C. (1998): "Antropología", en Lisón Tolosana, C. Ed.: *Antropología: Horizontes teóricos*. Granada: Comares.
- (2003): *Antropología: horizontes emotivos*. Granada: Universidad de Granada.
- (2012): "Rito, funciones y significado", *Música oral del Sur: Música hispana y ritual*, 9: 22-28.
- Luria, A. (1984): *Conciencia y lenguaje*. Madrid: Visor Libros.
- Lutz, C. (1983): "Parental Goals, Ethnopsychology and the Development of Emotional Meaning", *Ethos*, 11 (4): 246-262. <http://dx.doi.org/10.1525/eth.1983.11.4.02a00040>
- Maffesoli, M. (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Mairal Buil, G. (2003): "Discursos de riesgo y agonía", en Lisón Tolosana, C. Ed.: *Antropología: horizontes emotivos*. 131-141. Granada: Universidad de Granada.
- Maturana, H. R., y Varela, F. J. (1980): *Autopoiesis and cognition: the recognition of the living*. Dordrecht: Reidel.
- Mauss, M. (1991 [1968]): *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mead, G. H. (2008 [1931]): *Filosofía del presente*. Madrid: CIS.
- Milton, K. (2005): "Emotion (or life, the universe, everything)", *The Australian Journal of Anthropology*, 16 (2). <http://dx.doi.org/10.1111/j.1835-9310.2005.tb00034.x>
- Millar, R. y Wynne, B. (1988): "Public understanding of science from contents to process", *International Journal Science Education*, 10: 373-384. <http://dx.doi.org/10.1080/0950069880100406>
- Ordóñez, L. (2006): "La globalización del miedo", *Revista de Estudios Sociales*, 25: 95-103.
- Peristiany, J. G. Comp. (1968): *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor.
- Ramachandran, V. S. (2011): *The tell-tale brain*. London: William Heinemann.
- Ramírez Goicoechea, E. (2001): "Antropología "compleja" de las emociones humanas", *Isegoría*, 25: 177-200.
- Reguillo, R. (2000): "Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo", *Revista de Estudios Sociales*, 5: 63-72.
- (2006): "Los miedos contemporáneos: sus laberintos, sus monstruos y sus conjuros", en Pereira, J. M. y Villadiego, M. Eds.: *Entre miedos y goces. Comunicación, vida pública y ciudadanías*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Salazar Pérez, R. (2011): "Los miedos ocultos en la sociedad del siglo XXI", *Theomai*, 23: 24-34.
- Salcedo, A. (2009): "La cultura del miedo: la violencia en la ciudad". Disponible en web: http://etnografica.files.wordpress.com/2009/02/la_cultura_del_miedo_la.pdf
- Sánchez, R. (2012): "Deutsche Bank permite a sus clientes apostar por la muerte de los ancianos", *El Mundo*, 07-02-12. Disponible en web: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/02/07/economia/1328604385.html>
- Segalen, M. (2005): *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Thacker, T. (2010): *Joseph Goebbels: vida y muerte*. Barcelona: Ariel.
- Tortosa, J. M. (2010): "Estado y Estado de Bienestar: coyuntura y perspectivas de futuro", *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 51: 7-23. <http://dx.doi.org/10.14198/OBETS2010.5.1.02>
- Tourain, A. (2011): "Plus personne en contrôle personne", *Revue de deux mondes*, Janvier.
- Turner, Víctor (1988 [1969]): *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Vásquez Rocca, A. (2008a): "Peter Sloterdijk: espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 17. Disponible en web: http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf
- (2008b): "Individualismo, modernidad líquida y terrorismo hipermoderno: de Bauman a Sloterdijk", *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, V (17): 122-130.
- White, L. (1959): "The concept of Culture", *American Anthropologist*, 61: 227-251. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1959.61.2.02a00040>
- Whorf, B. L. (1971): *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral Editores.

Breve CV de la autora

Fina Antón Hurtado es profesora titular en el área de Antropología Social del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Ha publicado extensivamente en revistas científicas nacionales e internacionales como *Sociedad y Utopía*, *Bitarte*, *Gazeta de Antropología*, *Sociétés*, *Revue de Sciences Sociales de la France de l'Est* o *Rivoltare il tempo*. Entre sus libros se puede citar: *De la Virgen de la Arrixaca a la Virgen de la Fuensanta*, *Conciencia e identidad en la Comunidad de Murcia* o *Anthropology and Security Studies*. Sus investigaciones actuales se centran en la antropología criminal y antropología y seguridad.