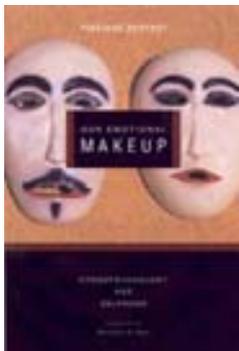


## Recensión Crítica



### **Our Emotional Makeup: Ethnopsychology and Selfhood**

Editorial: Other Press, New York

Año: 2004

Autora: Vinciane Despret

Traducción: Marjolijn de Jager.

326 páginas.

### **El cultivo de las emociones en diferentes tradiciones: Antropología de la ciencia, William James y Etnopsicología en la obra de Vinciane Despret.**

Tomás Sánchez-Criado

Departamento de Psicología Básica, Universidad Autónoma de Madrid

Dirección de contacto: c/o Florentino Blanco. Despacho 1 (edificio nuevo). Facultad de Psicología. Universidad Autónoma de Madrid 28049 Madrid, España

Correo electrónico: [tomas.criado@uam.es](mailto:tomas.criado@uam.es).

Esta recensión crítica está dedicada a la última obra de la filósofa y psicóloga belga Vinciane Despret, previamente publicada en francés en 1999 bajo el título *Ces émotions qui nous fabriquent: ethnopsychologie de l'authenticité* (Esas emociones que nos fabrican: etnopsicología de la autenticidad) y ligeramente modificada, en título y contenidos, para su traducción al inglés.

La profesora Despret ha destacado por sus trabajos de reflexión y análisis teórico, histórico y cultural de las ciencias del comportamiento, siendo muy sugestivas sus investigaciones sobre la etología o psicología animal (ver, por ejemplo, Despret, 1996). Concretamente, uno de sus intereses ha sido el rastrear la génesis y la función de los modelos teóricos de lo animal, analizando numerosos problemas teórico-metodológicos, como las formas de elaborar la traducción del comportamiento animal según los modelos y técnicas de la ciencia occidental, generalmente tendentes a considerar al animal como receptáculo pasivo de instintos y emisor de conductas reactivas (obsérvense los debates clásicos sobre los niveles de determinación de la conducta)<sup>1</sup>.

Por otro lado, nuestra autora se ha dedicado a reflexionar sobre la importancia (tanto para el estudio de los animales como para el de los hombres) que estos modelos etológicos han tenido

---

<sup>1</sup> Ver el trabajo de Rosa (2000) sobre el debate explicación-comprensión en psicología.

en la definición histórica de las ciencias del comportamiento, siendo empleados en muchas ocasiones como modelos normativos para la propia definición 'por abajo' del hombre occidental (más evidente en el caso de la primatología, centrada en la búsqueda de 'nuestros ancestros'), verdadera piedra de toque de las ideas sobre los *pueblos primitivos* en muchas teorías antropológicas<sup>2</sup>.

El reto, en esta ocasión, es una interesantísima investigación sobre lo que Despret, retomando las ideas del filósofo William James, denomina 'el cultivo de las emociones'. La obra se divide en seis capítulos. En ellos se transita por dos temáticas: 1) el análisis de las distintas *versiones* (concepto clave) de las emociones (la emoción como reacción pasiva, como irracionalidad y pérdida de control, como expresión de una instancia íntima auténtica, como parte de una estructura social, como evaluación del mundo) en los discursos teóricos y métodos de las ciencias humanas, principalmente la psicología, y su relación de co-afectación mutua con el resto de prácticas de cultivo de las emociones en Occidente; y por 2) consideraciones sobre las obras más influyentes de la etnopsicología, que han problematizado el interés por investigar y traer desde lugares lejanos 'las emociones de otras culturas', con el objetivo de que esta corriente sirva para pensar en la forma en la que construimos y fabricamos nuestra relación con las emociones y de hacer posible, en un mismo trazo, pensar en las formas de dar acceso a las cosmologías y redes de prácticas ajenas a las nuestras.

Del texto destaca su aparente sencillez, la seriedad en el trato a todas las corrientes incluidas y la detallada selección de contenidos. La escritura, fluida y cuidada, plagada de detalles y recursos narrativos más propios del régimen discursivo supuesto a la novela, se maneja como una 'filosofía de la sugerencia'. El estilo es menos vertiginoso, metafórico y deliciosamente técnico que el de un Gilles Deleuze<sup>3</sup> o, incluso, que el de los compañeros de batallas de nuestra autora, Isabelle Stengers y Bruno Latour. Despret, por su parte, nos atrapa con la idea de investigar y experimentar sobre nuestra propia construcción y ecología de 'lo emocional', constituyendo un ensayo sobre formas de dar cabida y acceso a nuevos mundos con la fabricación de puentes entre a) las cosmologías, los significados y usos 'corrientes' de las emociones y b) usos, prácticas y cosmologías (nuevos o transformados por la traducción) propuestos, en ocasiones 'susurrados', vagamente intuitivos en una lectura tremendamente interesante para el lector como *propedéutica*. De ahí seguramente el énfasis en un uso 'llano' del lenguaje: la sencillez, como régimen normativo de lo común en un momento dado, se hace trabajar sobre los mundos ya creados para intentar fabricar accesos a nuevos mundos, a nuevas formas de entrar en relación con el mundo y los otros. Es decir, esa forma de escritura se emplea, a mi juicio, como forma de ir asistiendo al cambio de nuestras formas de conocer y relacionarnos con nosotros mismos (procesos a veces inseparables).

<sup>2</sup> En las obras de Haraway (1989), Strum y Fedigan (2000), Descola y Palsson (2001) pueden encontrar debates interesantes sobre algunas cuestiones relacionadas.

<sup>3</sup> Ver Deleuze y Guattari (2004).

El único problema que presenta el libro es una cuestión de la edición inglesa, en la que se detectan referencias inconclusas (que sí aparecen en la versión francesa). Comparando una versión y otra, se hace evidente que este texto ha variado más de lo que cabría esperar de una mera traducción, si bien es cierto que la lectura se ha hecho aún mas fluida. Sin embargo, se detectan algunos fallos, los cuales esperamos se subsanen en futuras ediciones.

Puesto que quizá algunas cuestiones de contenido pueden hacer la tesis del libro muy compleja (¡y a la vez muy interesante!) para algunos lectores de antropología y psicología, en lo que nos resta intentaremos introducir, aclarar mínimamente y, dentro de nuestras posibilidades, 'asistir el cambio' siguiendo dos puntos. Más que tender a la exhaustividad y construir un artículo de fondo sobre el tema (para lo que remitimos a los lectores a las diversas lecturas propuestas), intentaremos hacer ver su relevancia y conectar el proyecto presentado en el libro con otros proyectos afines.

*a) El papel mutuamente constitutivo y constituyente de la ciencia occidental y la fabricación de versiones de las emociones: Psicología y Subjetividad Disciplinada.*

Para comprender las tesis de esta obra es necesario advertir la existencia de dos líneas de investigación íntimamente ligadas a su curso. Como hemos comentado antes, uno de los objetivos de la obra es observar las relaciones entre la práctica científica y el cultivo de las emociones en diferentes tradiciones (partiendo de la nuestra y del problema de integrar otras). Sin duda, en este proyecto es crucial el estudio de la Antropología de la Ciencia y los Estudios de la Ciencia, uno de cuyos representantes más destacados es el también filósofo y antropólogo Bruno Latour (ver Latour, 1993, 2001). Por otro lado, al tratarse de un estudio sobre las relaciones de mutua afectación entre la práctica de la psicología y las formas que ha ido tomando el hacer(se) de las personas en Occidente, el proyecto se asemeja en algo al espíritu del filósofo Michel Foucault (ver Foucault, 1984, 1988) y al de algunos representantes de la nueva crítica psicológica (Rose, 1998; Blanco, 2002) centrada en una Genealogía, una historia de los cambios y los artefactos implicados en la regulación de regímenes o formaciones de la(s) Subjetividad(es) que elaboraremos más adelante.

La propia autora define su particular forma de hacer los Estudios de la Ciencia bajo la interesante noción de *versión*:

[...] De cara a dotarme de un acceso a esto [el cultivo de las emociones en nuestra tradición], he elegido cartografiar nuestras prácticas definiendo lo que produjeron en términos de *versiones*. Cuando empecé, escogí este término por dos razones: primero porque parecía que, mejor que ningún otro, podía dar cuenta de la múltiple coexistencia de formas de conocimiento, definiciones contradictorias y controversias. [...] el término 'versión' [...] presenta las mismas características que el término 'alternativa' [...] (Despret, 2004: 22-23; traducción mía).

Lo interesante de esta definición es que nos permite reconectar una actividad con el resto de su cultura, como vemos a continuación:

[...] Si nuestro conocimiento de las pasiones realmente es un producto de nuestro patrimonio [heritage] y si podemos mostrar cómo nuestras prácticas producen las nociones de nuestra tradición, este conocimiento y esas prácticas son al mismo tiempo un vehículo de este patrimonio. Nuestro conocimiento ciertamente mantiene nuestros conceptos, pero también los modifica (Despret, 2004:16; traducción mía).

Y, en concreto, debemos entender sus razones para investigar específicamente a nuestras ciencias:

De entre estas formas de conocimiento [las artes y las ciencias], me centraré en nuestras ciencias. No hay nada neutro en la forma en la que conciben las formas adecuadas de definir e interrogar las emociones, los sistemas que crean, la manera de dirigirse a nosotros de cara a conocernos y a hacernos saber, y sus consecuencias nunca serán desdeñables o dejarán indiferente. Las formas de conocimiento que producen nos afectan, transforman e inventan y nosotros podemos inventarnos junto con ellas: somos sus productos y podemos ser su vehículo. Es una cuestión de pensar en cómo las ciencias nos interrogan, qué sugerencias nos hacen –o, para ser más precisos, qué sugerencias nos son ofrecidas –, de pensar las maneras de subir a la palestra en contraste con un conocimiento que, no olvidemos, es producido sobre nosotros, nos define o, incluso, nos transforma (Despret, 2004: 20; traducción mía).

Como quizá el lector haya intuido, es necesario plantear un pequeño alto en el camino para hacer una breve excursión ‘metafísica’ (prometemos que será tan breve como sea posible). Desde sus orígenes allá por los lejanos años 1970, el interés de la Antropología de la Ciencia no ha sido realizar una defensa a ultranza de los métodos de la ciencia (al menos no de la ciencia tal y como era definida por la Epistemología iluminista), sino intentar encontrar criterios para evitar la Gran División que constituye a todo Occidente (tanto en sus teorías filosóficas y sus ciencias como en sus nociones y prácticas cotidianas): la distinción Naturaleza-Cultura, Hombre-Animal, Razón-Poder/Pasión y, sobre todo, la relación Occidente-Razón Pura que es analizada como razón práctica<sup>4</sup>, lo que permitiría la comparación con otras formas de vida.

Desde los primeros Estudios de la Ciencia (si seguimos el interesante relato de Latour en su obra *Nunca hemos sido modernos* sobre las distintas fases de estudio y las ontologías propuestas), se ha intentado buscar formas de estudiar la actividad científica que no exijan establecer a priori tales distinciones, pasando del dualismo de la coexistencia entre ciencias naturales y ciencias sociales, y de los intentos de tomar el poder entre naturalismo y el realismo inherentes a la primera filosofía de la ciencia y el idealismo socio-constructivista de nuevo cuño.

En una aparente paradoja podemos pensar: ‘estas nociones han sido el verdadero motor de las nociones y prácticas de nuestro tan querido Progreso científico y de la democratización del mundo’. Sin embargo, como veremos al mencionar el proyecto genealógico, la naturalidad de esas nociones es más bien dudosa; éstas se han empleado para legitimar y efectuar en términos prácticos las distinciones y justificar regímenes de diversos tipos (atención, no estamos ante un sencillo proyecto de crítica emancipadora y purificadora).

Decíamos, por tanto, que el proyecto mismo de esa Antropología de la Ciencia, simétrica en palabras de Latour (1993), es el de buscar las maneras de hacer nuevas distinciones que no

---

<sup>4</sup> Ver el excelente estudio de antropología cognitiva de Hutchins (1995).

obliguen a evitar a las ciencias el análisis de su implicación en el proyecto de forma de vida del que forman parte y que nos ayuden a reconectarlas con el resto de sus 'culturas'. Esto se ha practicado empíricamente, haciendo evidente su imbricación necesaria con el resto de elementos que les dan sentido y a los que contribuye de una forma que deberíamos llamar, a riesgo de embrollarlo todo, política. 'Política' no es usado aquí en un sentido ligado a la 'dominación' y, según se intenta, menos aún a las nociones sobre la 'racionalidad' y el 'buen gobierno de los justos', sino a la constitución de tramas prácticas de órdenes, al poblamiento de nuestros mundos en los que las ciencias participan y han participado (ver Latour, 2001 y 2004a para una explicación detallada). La idea consiste en desligar a las ciencias del proyecto contemplativo y purificador de la Ilustración (que ha justificado, en gran medida, su práctica de universalización) intentando construir una nueva filosofía y una metafísica práctica, no esencialista, mediante otra forma de hacer ciencia, de observarla y evaluarla, a través de nuevas formas de entender los 'órdenes' en un sentido amplio y heterogéneo de política (que incluye a los no-humanos en la *res pública*).

En el seno de ese proyecto contemplativo reside la idea de que existe una única Naturaleza lista para su observación y puede haber 'visiones' o 'perspectivas' de la misma. Esta idea, según Latour (2004a), ha constituido la mayor traba 'política' (como justificación del proyecto modernista) que ha permitido que no se entendiera a importancia práctica de la actividad científica para nuestra forma de vida. Esta afirmación debe ser tomada en un sentido muy diferente a la crítica ideológica marxista o a la ecologista. La cuestión es que las ciencias no actúan como proyectos de mero estudio de la Naturaleza, la Sociedad o las Culturas, como hemos intentado introducir, sino que ayuda a constituir la misma ecología de nuestro mundo (no el *universo* de los cristianos y los naturalistas, sino el *pluriverso* de los pragmatistas), generando nuevas entidades que lo pueblan y nuevos accesos entre sus diferentes partes ligados a la forma en la que sus métodos dan cabida a nuevas formas, nuevas entidades que, a su vez, nos dan forma a nosotros. La actividad científica, por tanto, trata con y da cabida a *versiones del mundo*.

La ciencia no puede separarse de sus métodos y de sus teorías, siendo consciente de lo que permiten y restringen. Sin embargo, la cuestión es que, independientemente de lo que sus críticos comentan, esto no impide la evaluación de las actividades científicas (ver Latour, 2004a y b). Esta evaluación no debe seguir los criterios de la epistemología clásica para trazar la distinción entre 'verdad' y 'mentira', sino entre 'buena' o 'mala' ciencia, según la pertinencia de sus métodos para 'hacer hablar a sus interrogados' (sean estos humanos o no humanos) y aprender de ellos. De ahí la siguiente aclaración de Despret:

[...] Una versión es formada siempre en referencia a lo que no es, pero la manera particular en que la referencia es construida puede tomar múltiples formas, cada una de ellas susceptible de ser cuestionada. [...] Una versión puede estar conectada con otras y a toda la cultura, pero las conexiones pueden ser cualificadas, *evaluadas*, de acuerdo a si actúan bajo la forma de la simple coexistencia, del conflicto, de la negación de la existencia de otras versiones o su descalificación, de la emulación, de la activación de nuevas versiones o de la simple continuación. [...] la noción de 'proposición articulada' [de] Bruno Latour (2001) me permite clarificar la manera en que podemos *evaluar* la posibilidad de las versiones de articularse en

prácticas y sistemas científicos y el interés que esta evaluación tiene. [...] [U]na teoría o método puede ser definida en términos de su 'propiedad' para una versión o, usando sus palabras, constituye una 'propuesta de propiedad' hecha a un fenómeno. [...] Siguiendo a Latour, podemos considerar que una propuesta [...] se ha articulado si, a través de las conexiones que permite que se creen, autoriza la multiplicación de las versiones de lo que quiere conocer y causar existir. Desde este punto de vista, una versión bien articulada no representa la realidad más científicamente, sino que permite [allows] a los psicólogos ampliar el sistema de referencias que les permite [permits] hablar de ella. A los sujetos se les da la oportunidad de producir versiones de sí mismos, de lo que piensan, sienten y hacen que son más interesantes, más complejas, más farragosas [wordy] y están más conectadas con lo que ellos cultivan en sus relaciones consigo mismos y con el mundo (Despret, 2004: 24-26; traducción mía).

Comentábamos previamente que el proyecto también tiene alguna relación con la construcción de una Genealogía de las Subjetividades. Esto es, la historia de las formas prácticas y cambiantes de conectar y regular u ordenar las nociones sobre el yo, el mundo y los otros. La idea básica de Foucault (1984, 1988) y de algunos críticos afines (Rose, 1998; Blanco, 2002) es que el 'sujeto', al igual que hemos visto con las ideas sobre la Naturaleza, no debe entenderse como una esencia, sino como un producto, un artefacto cambiante, cuya articulación reside en la forma de regular las relaciones entre entidades. No podríamos hablar en ese sentido de que existiría una noción de 'yo' desligada de las múltiples y cambiantes formas de darle sentido, de conectarnos y, por lo tanto, de regularnos.

En esta tradición se han planteado muchos análisis sobre la forma en que la institución psicológica ha ido encontrando sentido a la vez que desarrollaba (o, mejor, disciplinaba, daba forma a) su campo de estudio y construía en el camino la 'arquitectura psíquica', esto es, sus cambiantes 'objetos' de estudio a través de la operación de cientos de metáforas<sup>5</sup> que han ayudado a la creación del espacio de lo psíquico<sup>6</sup>: desde la mecánica (estudio de la mente como cúmulo de causalidades físicas o, lo que se ha denominado el *cerebro seco*) hasta la fontanería del alma (el estudio de la bioquímica de la conducta o *cerébro húmedo*). La psicología (como especificidad antropológica de Occidente), junto a otras ciencias sociales, ha tendido a hacer esto ordenando y dando carta de naturaleza a entidades que han funcionado como mediadores o reguladores de diferentes actividades. En no pocas ocasiones, esto ha dado por resultado, por un lado, una dudosa serie de nociones sobre un sujeto desligado, pasivo y contemplativo (obsérvese la evidente simetría entre la creación de una naturaleza fría y un sujeto contemplativo) mediante una práctica de investigación cuyo mayor interés reside en el sometimiento y la reclusión. Por otro lado, ha ayudado a generar la escisión Naturaleza-Cultura por medio de la construcción de una versión del ser humano como una naturaleza psico-biológica estable, cuyas variaciones son 'las culturas'.

La obra de Despret se sitúa muy cerca de algunas de las lecturas de la práctica psicológica de autores de la crítica psicológica (como Nikolas Rose), a pesar de obviar esta corriente en sus análisis (cuestión difícil de considerar ante la gran cantidad de referencias teóricas sobre la disciplina que maneja nuestra cultivada autora). Dos son las formas (ampliamente interrelacionadas) en las que aborda estas cuestiones: a) por medio de un análisis de las

<sup>5</sup> Ver los trabajos de los historiadores y filósofos de la psicología Leary (1990), Danziger (1990, 1997) y Soyland (1994).

<sup>6</sup> Ver la función psicomórfica, constitutiva de lo psíquico, de estas metáforas en Latour (2005: 204-218).

teorías-prácticas de laboratorio que investigan las emociones y b) un análisis de la invención del 'alma' en Platón como artefacto de regulación política.

Los laboratorios son los lugares donde, dice Despret, se intentan probar las versiones pasivas y reactivas de la emoción. El análisis de estas prácticas se centra en las formas de introducir a los sujetos experimentales en las mismas, con su énfasis en la sujeción (el sometimiento literal del 'sujeto', como ha sido llamado usualmente en la literatura experimental psicológica). De esta forma, según la autora, los laboratorios consiguen 'probar' la teoría reactiva de la emoción por el aislamiento y sometimiento de los 'sujetos' experimentales, debido a la autoridad de la ciencia. Sin embargo, éste es un argumento problemático, puesto que también podrían reaccionar (ver Blanco, 2002), aunque quizá, según indica Despret, no suelen hacerlo. Por todo ello, destila muchas críticas a este régimen de prueba, puesto que genera versiones poco articuladas o, mejor dicho, poco articulables al resto de la cultura de la emoción:

[...] el laboratorio y aquellos motivados por él, se privan de los recursos de aquellos a quienes estudian. Eligen desplazar al fondo la cuestión de comprender cómo el sujeto integra activamente lo que se espera de él, la manera en que el experimentador se presenta y define los respectivos roles y las características del laboratorio como un lugar de autoridad (Despret, 2004: 86; traducción mía).

El sujeto confirma el punto de vista del científico tan bien sólo porque el último se las ha arreglado para no permitirle hablar (Despret, 2004: 92; traducción mía).

A estos intereses, Despret opone una teoría y metodología del estudio de la emoción que permitiría esa articulación:

Hago la misma objeción [a los criterios de la experimentación] que Gibson [por J.J. Gibson<sup>7</sup>] hizo al problema de la visión. Cuando el fenómeno de la percepción es estudiado, las restricciones de la objetividad, dice Gibson, llevan a restringir el rol del sujeto al de un observador pasivo. En el área de la visión hay métodos que tratan de mantener la cabeza del sujeto en un sofisticado dispositivo y el investigador le pide que enfoque sus ojos hacia un punto dado del campo visual. Contrastándolo con sus propios experimentos, Gibson trata de demostrar que esta manera de ver, si bien es una –los sujetos ven–, no tiene nada que ver con la manera en la que ven en la vida real. Nos dice cómo podría ser la visión de una persona con una grave lesión motora, una persona parálitica o un prisionero. Pero no nos cuenta nada acerca de otras muchas versiones en juego en la vida diaria. Poniendo a los sujetos en su [de ellos] propio laboratorio, Gibson les asigna un rol exploratorio. Esto le permite mostrar que la explicación crucial de cómo vemos reside en el hecho de cómo detectamos invariantes de nuestro medio ambiente y lo hacemos a través de una exploración activa, a través de la búsqueda de esas invariantes. Las dimensiones útiles de la percepción son aquellas que detallan el entorno y la relación activa de la persona con él. [...] De la misma manera, imaginar a un sujeto afectado como una pura reacción a estímulos cuidadosamente controlados es inscribirlo en un sistema de causas que no puede dar cuenta de lo que el sujeto activamente hace para ser afectado o para resistirse a la emoción (Despret, 2004: 93-94; traducción mía).

[...] Las emociones no son sólo meras reacciones, sino estados de ánimo que cultivamos, como James [por William James<sup>8</sup>] nos enseña. Dada la forma en la que el laboratorio de psicología trata a sus sujetos, la forma en la que ve la emoción como pasividad y reacción y los roles asimétricos que supone, no se dota de formas de tener esto en cuenta. [...] Debido a que la psicología crea relaciones entre aquellos a los que pregunta y los que preguntan bajo una exigente norma del control y la asimetría de roles, no puede garantizar que una vez ha dejado el laboratorio, el conocimiento que obtiene es valioso (Despret, 2004: 95-96; traducción mía).

La universalización de la versión de las emociones como entes naturales es, según ella, la universalización de un orden local, una versión de nuestra tradición que no facilita el acercamiento tanto a las formas en que cultivamos las emociones como a la forma en la que lo hacen otros (Despret, 2004: 102). De hecho, nuestras versiones sobre la emoción pueden no

<sup>7</sup> Ver Gibson (1979).

<sup>8</sup> Ver la obra de James (1996), citada continuamente en este libro como referencia.

ser de ningún interés para aquellos estudiados por los etnopsicólogos. La práctica naturalista con intereses transculturales ha borrado muchas trazas de esto, como demuestran sus metodologías (Despret, 2004: 104), que no consideran las formas en las que 'cobran vida' las emociones. Por ejemplo, para ella, la búsqueda por todo el mundo de las 'emociones universales', si ha obtenido algún fruto, no nos dice nada sobre cómo se experimenta la emoción (recordemos que nuestra autora trata esto como uso y co-producción compartida o cultivo, como forma de regulación, y no como mera reacción). El intento de Despret es el de buscar las fuentes históricas de esas versiones de las emociones que llevan al énfasis contemporáneo en la universalización de una 'única naturaleza humana', teñida de romanticismo:

[...] la versión científica [de la pasión] busca la verdad de su objeto del polo natural y universal [y de esta manera], constituye el modelo del humano afectado como lo que podríamos llamar el 'animal estereotípico', un animal 'común' que siempre es igual sin importar la cultura, y que satisface el contraste entre naturaleza y cultura (los estereotipos surgen de la naturaleza, las diferencias de la cultura). Así, la versión universalista reinventa ciertas dimensiones de la cultura romántica y las traduce conectándolas a sus imperativos. La dimensión de la peligrosidad [de la emoción], de lo que debe ser controlado es borrada y es redefinida como aquello que puede controlarse; la pasividad es redefinida en términos de 'reacción', la autenticidad en términos de garantizar el acceso a lo que está escondido (Despret, 2004: 117-118; traducción mía).

La exploración de los complejos orígenes de las versiones sobre las emociones la realiza analizando la 'invención del alma' en la obra de Sócrates-Platón, en el famoso conflicto y oposición a las ideas de Protágoras (representante de una versión mucho más próxima a la que luego reelaborará William James):

En la filosofía de Sócrates y Platón, la identidad única de la pasión está construida sobre esta asociación [irracionalidad y pérdida de control]. [...] Primero: la pasión causa que el mundo mienta [irracionalidad]; luego, la pasión hace peligrar la clausura del sujeto; finalmente, la pasión es la fuente del desorden y el exceso. [...] [C]on la última cuestión los límites del sujeto y los límites políticos se verán definidos bajo la misma ecuación. Son los intereses políticos los que presidieron la elaboración de las pasiones en términos de una amenaza que necesitaba de control (Despret, 2004: 131; traducción mía).

A este tema (y otros afines en la psicología contemporánea) Despret le dedica más de un capítulo debido a su importancia. La intención de Sócrates-Platón, en su análisis, es defender la idea de que el mundo no se ve afectado por las relaciones mantenidas con él, en oposición a Protágoras 'el sofista', que defiende que el conocimiento debe ser definido tanto por permitirse ser afectado (el origen de la idea de pasión, *pathos*) como por afectar al mundo (una co-afectación mutua). Lo que justifica esta oposición de Sócrates-Platón es que, aceptando lo que dice Protágoras, se haría imposible la posibilidad de un conocimiento verdadero de una vez y para siempre, fundamentado en la unidad del mundo. La idea de la afectación mutua de persona y mundo crearía el riesgo de "producir tantas realidades como formas de ser afectado, tantas realidades como opiniones" (Despret, 2004: 132; traducción mía). De esta manera se genera la 'necesidad' de crear límites entre el alma y el mundo, conectados por un tenue interfaz que exige despojarse de las pasiones para llegar a la verdad.

El alma se define con cientos de metáforas prescriptivas sobre sus límites y, en un principio, constituye un continente (más que un contenido) protector del desastre, del caos de la

afectación (Despret, 2004: 135), que irá ganando progresivamente sustancia o, mejor dicho, esencia a condición de permanecer como límite, más que como verdadero contenido. Es decir, se nos conmina constantemente a recogerlos en nosotros mismos. Nace así en Sócrates-Platón el núcleo del problema psico-físico de la correspondencia como paradoja: ¿cómo mantener un vínculo (o interfaz) entre el sujeto autónomo y el mundo, dadas las dificultades causadas por las constantes necesidades de purificación y separación del alma y el mundo para mantener 'la verdad' separada de la 'sinrazón', puesto que si ésta no es contenida inundará el mundo?

Pensemos en los argumentos que nos plantea Despret sobre la pertinencia 'política' (en el sentido de sujeción o acto de disciplinar, en el sentido de la ciencia como modelo normativo de la pasividad) de la invención del alma en el contexto de la definición de la psicología como ciencia y, en concreto, de la teoría y la ciencia de las emociones. Ligando este tema con el anterior, la pertinencia de los dispositivos experimentales se hace muy relevante para reconsiderar el origen de la diferencia en la forma en la que se han definido en nuestra tradición la psicología (en su versión naturalista como régimen de objetificación del sujeto) y las ciencias naturales (como régimen de desanimación del objeto). En la física, considerada piedra de toque de la definición epistemológica clásica de ciencia contemplativa, se entiende que su desarrollo teórico a lo largo de la historia está ligado a un mejor conocimiento progresivo de su objeto, lo que la hace ser una disciplina 'dura'. Sin embargo, en psicología la 'historia de la psicología' se refiere sólo a la 'historia de la teoría psicológica'. El desarrollo teórico no lleva a una mejor definición de sus contenidos, sino a su redefinición constante y a las batallas entre las opciones teóricas para definir mejor su objeto de estudio.

Ésta parece ser una de las razones que la sitúan como disciplina en constante crisis (Blanco, 2002) y, por tanto, como disciplina 'blanda': su objeto no existe nada más que a condición de reelaborarlo constantemente o de 'verlo a través de una opción teórica'. Este argumento se suele hacer extensivo a las ciencias humanas y sociales. Uno de los orígenes tentativos de esta crisis de la amplia variabilidad teórica suele ser encontrado en el hecho de que su 'objeto' de estudio son los sujetos, que pueden oponerse (causando malos resultados), puesto que se les interroga en sus términos y, por ende, pueden oponerse a lo que el investigador estudia modificando sus acciones para contrariarle (ver el argumento del filósofo Ian Hacking en Blanco, 2002: 216).

Sin embargo, tras el paso de la Antropología de la Ciencia por la ciencia natural, argumentan sus teóricos, sus objetos no pueden ser ya considerados como 'despoblados, fríos, pasivos', sino como ampliamente conectados con millones de elementos que les dan vida (ver Latour, 2001, 2004a para un argumento detallado). Por tanto, la crítica de Despret a los problemas de la psicología es diferente, tal y como Latour interpreta, quizá de una manera un tanto provocadora:

[...] intenta ser aplicable tanto a las ciencias naturales como a las sociales. No debido a que imagine una metodología de propósito general [...], sino precisamente porque no imagina una metodología general que bien desestime a las ciencias sociales como desesperadamente no científicas o bien las someta a la mera importación de los aparentemente más exitosos métodos de las ciencias naturales. Las ciencias sociales pueden volverse tan científicas –en el nuevo sentido de Stengers y Despret– que las ciencias naturales, bajo la condición de que corran los mismos riesgos, lo que significa repensar sus métodos y reformar sus marcos de arriba a abajo cuando aquellos que articulan digan. El principio general de Stengers y Despret se convierte en: *concibe tus investigaciones de tal manera que maximicen la resistencia* [recalcitrance] *de aquellos a los que interrogas*.

[...] este lema es, paradójicamente, más difícil de aplicar a los humanos que a los no humanos. ¡Contrariamente a los no humanos, los humanos tienen una gran tendencia, cuando se encuentran con la autoridad científica, a abandonar la resistencia y a comportarse como objetos obedientes, ofreciendo a los investigadores únicamente enunciados redundantes, confortando así a los mismos investigadores en su creencia de haber producido hechos ‘científicos’ robustos y de haber imitado la gran solidez de las ciencias naturales!

[...] las ciencias sociales no se han visto frustradas en su desarrollo por la resistencia de los humanos a ser tratados como objetos, sino por su complacencia con los proyectos de investigación científica, lo que hace más difícil para los científicos sociales la detección de los artefactos de su diseño en el caso de los humanos que en el de los no humanos... ¡Los laboratorios de ciencias humanas rara vez explotan! (Latour, 2004b: 217; traducción mía).

No es este el momento de extender más el argumento (en el cuarto capítulo del libro se comentan con gran profusión otros ejemplos), pero quizá sería necesario recordar de nuevo la necesidad de considerar el estudio de Foucault sobre la genealogía de las subjetividades<sup>9</sup>. Nuestra tradición está profundamente teñida de reinterpretaciones del platonismo (sobre todo nuestras ciencias<sup>10</sup>) en sus teorías-técnicas. Sus diferentes refiguraciones desde la época griega, pasando por todas las versiones del cristianismo, el cisma protestante y la Ilustración hasta nuestros días, han ido elaborando (con la psicología ampliamente implicada, desde su formación en el siglo XIX, en ese proyecto como proyecto naturalista) de diferentes formas versiones de todas estas formas particulares de regulación normativa que vinculan el gobierno de todos al gobierno de sí (lo que denominó *gubernamentalidad*), haciendo de nuestra cultura una verdadera ‘cultura psicológica’ (como la denomina Blanco, 2002)<sup>11</sup>. Destaca en esta genealogía, y de ahí que Despret lo trate con tanta profusión, la relación entre la jerarquía del alma y la jerarquía de la República en Platón con el fin político del control.

Para terminar con este apartado, debemos apuntar la gran relevancia, para completar el proyecto que apunta Despret (recordemos que el libro no es un catálogo exhaustivo sino, más bien, un catálogo de propuestas de investigación basadas en una forma diferente de hacer ciencia), de analizar y exponer la genealogía compleja de regímenes superpuestos y reelaborados a cada momento que están implicados en esa regulación de las relaciones. Entre ellos, según Despret, están las versiones de las emociones y sus usos, por ejemplo ligados a la retórica del control social, dado que “[...] Hablar de control emocional es, en otras palabras,

<sup>9</sup> Ver Foucault (1984, 1988) y Rose (1998).

<sup>10</sup> Aunque haya intentos de generar versiones que se opongan a la pasividad, como es el contraste en el tratamiento de no ciencia y ciencia de la espontaneidad (como libertad en la primera y como pasividad en la segunda), aunque no supongan un cambio de marco general.

<sup>11</sup> Sin embargo, debemos aclarar una cuestión, crucial en el análisis del *psicologismo*, sobre los supuestos ‘antimentalismos’ en el seno de la Psicología (como el conductismo y el conductismo social o individualismo metodológico imperante en psicología social, que se presentan como ‘situacionalismos’ o ‘ambientalismos’). El problema de estos es que suelen suponer la mente (o la Razón) como algo naturalizado y lo que se intenta es buscar las formas de conectarla con el mundo. Como veremos en el apartado siguiente, la teoría de James, como teoría conjunta del conocimiento y la emoción (puesto que en él no hay, igual que en Protágoras, conocimiento que pueda no suponer la afectación mutua de mundo y persona), permite, como intenta toda la corriente del pragmatismo americano, salir del *psicologismo*.

una manera de hablar del poder y de su ejercicio” (Despret, 2004: 160; traducción mía). De entre los ejemplos que introduce sobre eso está la forma en que la retórica del control emocional se ha empleado en la política de las relaciones de género (como parte del sometimiento de la mujer). Desde luego lo que destaca es cómo el ‘yo’ y ‘lo psíquico’ nunca han dejado de estar ligados a los cambios en los regímenes de convivencia<sup>12</sup>.

b) *Tradiciones, traducciones y cultivo de las ‘pasiones’: William James y la Etnopsicología.*

Después del excurso por nuestra tradición y nuestra particular forma de tratarnos y regularnos, Despret nos devuelve a la tesis de su obra, que era la de reformular el trato que han recibido las emociones y la necesidad de ligarlas a las tradiciones que las cultivan y a cómo las cultivan. Para ello propone utilizar dos recursos: a) la teoría de William James (en un intento de restituir sus ideas, bastante mal tratadas en su traducción al dominio de la psicología experimental) y b) la Etnopsicología, como forma de evaluar lo que nos viene de otras tradiciones (y el problema, más genérico, de la *traducción*).

Por cultivo, Despret entiende un proceso de constitución y reconstitución constante de ‘tradiciones’, en el que las emociones serían una especie de ‘obra de arte’ que, en una metafísica de inmanencia como la de Despret, se constituye a la vez en vehículo y contenido de una tradición (que no significa en el fondo sino modificación y refiguración constante)<sup>13</sup>:

De la misma manera en que construimos nuestros mitos de cara a inventarnos a través de ellos, fabricamos nuestras emociones para que nos fabriquen (Despret, 2004: 20; traducción mía).

Sin embargo, si se me permite la aclaración, no es este un problema de ‘la pescadilla que se muerde la cola’, puesto que eso requeriría dos cosas imposibles para la metafísica propuesta por Despret: a) relaciones que no modifiquen a sus constituyentes (que ‘pescadilla’ y ‘cola’ sigan siendo lo mismo) y, por tanto, b) una teoría de la acción definida como un proceso de suma cero, es decir en la que no haya posibilidad de cambio más que con el traslado de un total prefijado de fuerza que se reparte.

Quizá hayamos ido demasiado deprisa. Retomemos los argumentos. Una vez hemos planteado la necesidad de reconsiderar el psicologismo es obligado atender a la propuesta más amplia que nos hace sobre la diversa constitución metafísica de nuestra tradición y

<sup>12</sup> Ver el interesante libro de Pérez (1992) sobre las relaciones entre la forma que toma la *lo psíquico* ligadas a su desarrollo junto con la ciudad europea (como metáfora de nuevos tipos de órdenes) desde el siglo XVI.

<sup>13</sup> Este argumento lo maneja Tobie Nathan (1994) en su muy interesante aproximación a lo que ‘antes de él’ eran la psiquiatría y la psicología clínica *psicologicistas* al uso. El énfasis de Nathan, ya definiendo su disciplina como etnopsiquiatría, es el estudio de las entidades (que Latour, 2001, denomina *factiches*) que nos hacen hacer y que fabricamos para que nos constituyan y cómo pueden ser usadas en la ‘terapia’. El interés, en una aproximación muy similar a la de la teoría sistémica de Gregory Bateson, es utilizarlos y refabricarlos como fuentes para resolver ‘los problemas’ de ajuste de diversos regímenes, no sin obviar los grandes costes de la construcción de ‘nuevos mundos’ y la refiguración de sus sustratos de relaciones mediante su traducción (su cambio continuo como algo inherente), como argumentan tanto Latour como Despret en otros dominios.

evaluar mínimamente los tratamientos 'sociales' o 'culturales' de las emociones. El problema, como quizá se ha intuido, no compete sólo a la psicología. Si queremos analizar el cultivo de las emociones, parece evidente 'echar mano' de la antropología y la sociología para ello, como grandes analistas de los procesos de constitución y cambio de las tradiciones. Sin embargo, estas dos ciencias no pueden librarse de análisis y constituir la piedra de toque que nos ayude a salir de las fauces del sujeto contemplativo, puesto que en el Pacto Moderno (convenio disciplinar, epistémico y fundacional de nuestra tradición, ver FIGURA 1), como lo denomina Latour (ver 1993 y 2001 para un análisis detallado), de factura kantiana, lo social se entiende en oposición a mental, a natural y a divino. Gran parte de la teoría social supone la mente y la naturaleza (ya que Dios ha sido dado por muerto por el camino y convertido en Naturaleza o Sociedad).

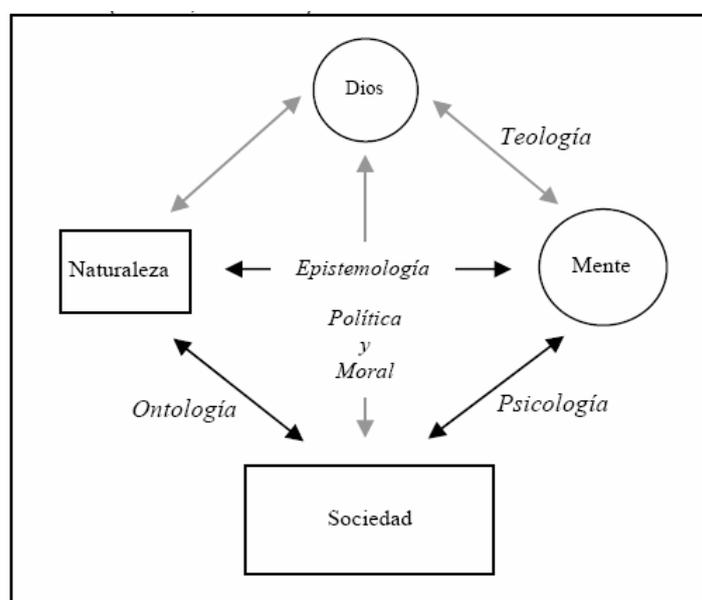


FIGURA 1. El Pacto Moderno según Bruno Latour (imagen tomada de Latour, 2001: 27)

Como los lectores sabrán, en la antropología y la sociología Émile Durkheim es un autor fundacional. Quizá el mayor problema de la ciencia social para Latour, Despret y otros muchos autores como Deleuze y Descola (Descola y Palsson, 2001; Deleuze y Guattari, 2004) es, precisamente, que Durkheim, como buen neo-kantiano, no sólo no se oponía al proyecto iluminista sino que intentaba extenderlo. Tanto Despret como Latour no pueden rechazar más enérgicamente ese origen para una antropología y una sociología<sup>14</sup>. Esto se hará evidente en cuanto comentemos algo de las ideas del filósofo pragmatista americano William James y las de la Etnopsicología, por quien hace pasar Despret su estudio de las emociones.

La teoría de las emociones de William James, según nos la presenta Despret, es un intento de 'desorientación' de la teoría clásica de las emociones (obsesionada con la segregación de

<sup>14</sup> Ver Latour (2005) para un argumento desarrollado de una configuración alternativa para las ciencias sociales, bajo el nombre de Teoría del Actor-Red (*Actor-Network Theory*).

causalidades y su atribución bien al cuerpo, a la conciencia o al mundo) y, por tanto, de nuestros hábitos en el seno de nuestra tradición, cuyas experiencias y pruebas trata de socavar (Despret, 2004: 203). El intento de James es el de convertir las relaciones entre los términos implicados en algo mucho más indeterminado e incierto de lo que lo solemos pensar, intentando oponer la vinculación cuerpo-mundo-conciencia a la idea del cuerpo y las relaciones con el mundo y la conciencia como un sistema cerrado de causalidades. La relación no se define como unívoca, sino como un ensamblaje de co-afectación:

[...] una armonía que, las más de las veces, permanece indeterminada y que no determina ni lo que es armonizado ni cómo. La emoción, en esta relación indeterminada, no es sólo lo que se siente sino lo que 'causa el sentimiento' (Despret, 2004: 199; traducción mía).

En los acontecimientos (los hechos, las prácticas) se unen de una determinada forma, 'en una totalidad' performativa (no asegurada ni con el total del mundo prefijado de antemano como en el holismo), experimentada de forma no dualista, a lo que en otros momentos llamamos el mundo, el cuerpo y la conciencia. Los unen en una relación de co-afectación mutua, siendo en este sentido todos ellos vehículo y contenido de la experiencia. Podemos llamar 'emoción' a esa multiplicidad de elementos en constante hacerse, causarse y afectarse, a ese devenir *otro*, a ese *rizoma* (como lo llamarían Deleuze y Guattari, 2004). A pesar del interés de Despret por mostrar las prácticas científicas y sus múltiples versiones de las emociones, éstas no son las únicas sino que el cultivo se realiza empleando infinidad de recursos y entidades, como las novelas, diferentes apropiaciones de las artes,... que van construyendo versiones de mundos posibles.

Por todo ello, la teoría de James no se plantea simplemente como una mera teoría, sino como una práctica de inducción de experiencias y una propedéutica, basada en su proyecto de *empirismo radical*. Entiende James que el mundo no es de suyo dualista (ni basado en entidades separadas desde el inicio), sino que ésta es una forma de verlo y de hacerlo:

[...] pensar en el dualismo como una cualidad del mundo, como una causa y no un producto de la experiencia no nos permite tomar el riesgo de otra versión del mundo, de ser habitados por la experiencia de una forma diferente. Lo que James intenta fabricar son las condiciones del riesgo en que consiste pensar que el mundo no es dualista para empezar; que el dualismo es la manera en que nosotros 'tenemos' la experiencia del mundo y de nosotros mismos (Despret, 2004: 205; traducción mía).

De esta forma, se propone un análisis de la vinculación y de cómo cualificarla, entendiendo que la emoción es, como se ha repetido varias veces, tanto un vehículo como la causa de algunas de esas vinculaciones, que hace que no se respete ni la autenticidad, ni la supuesta pasividad que les confiere nuestra tradición científica. La propuesta de Despret es seguir a James en su análisis de estas cuestiones, partiendo de la idea de que "tener un cuerpo significa aprender a afectarse" (Despret, 2004: 213; traducción mía), lo que significa que hacer-el-cuerpo sólo puede entenderse conjuntamente con la forma en que el mundo lo hace y es hecho por esa relación. La consecuencia de esto es que "el abandono de la versión universalista hace

posibles las condiciones que permitirán tomar en serio las diferencias” (Despret, 2004: 217; traducción mía)<sup>15</sup>.

Es en este horizonte, donde cobra sentido la práctica de investigación de los etnopsicólogos para Despret, un horizonte en el que, como Latour se encarga de repetir incesantemente (Latour, 2004a), las esencias no se encuentran al inicio del camino sino como entidades heterogéneas estabilizadas, construidas por medio de prácticas y la mediación de elementos que trascienden las actuales formas de plantear la segregación del mundo (e.g. Ciencia vs. Política)<sup>16</sup>.

En ese paisaje para las emociones, como formas de vincular(nos), es donde surge el interés para nuestra autora en la comparación y en cómo podría crecer nuestra forma de entenderlas (es decir, cómo reconstituir nuestras ciencias) por medio de la observación de cómo lo hacen otros: cómo dar cabida a otros cultivos de emociones, tramados por otros vehículos con otros contenidos y sentidos, cómo aprender del contraste siguiendo a los etnopsicólogos:

[...] la lectura por contraste no es tanto una manera de investigar a otros como de investigar de qué es capaz nuestra cultura cuando se encuentra con otros y a qué puede dar lugar como invención este encuentro. [...] no espero que las versiones de otros se constituyan en una reserva de conocimiento que se añadiría pasivamente a la nuestra. Espero que movilicen nuestras versiones, las reactiven [...] (Despret, 2004: 222; traducción mía).

Todo el último capítulo está dedicado a pensar en las formas en las que nos permitiría cambiar nuestras prácticas de investigación de las emociones el trabajo de los etnopsicólogos (como refiguración del trabajo de los antropólogos), considerados como diplomáticos (Despret, 204: 225), como representantes de una tradición que se sitúan entre formas de cultivo diferentes y que intentan dar cabida, hacer conmensurable, traducir en cada uno de los mundos cosas del otro, pudiendo ser acusados de traición en cualquier momento por los múltiples problemas que conlleva (lo que requeriría una modificación de los métodos y las preguntas). Estos son los grandes problemas de la traducción, conocidos de sobra en antropología, pero que en esta nueva versión requiere refiguración, cambio de ambas tradiciones para crear, si es posible, un ‘mundo común’, un modo que dé cabida al intercambio de diferentes cosmologías y ecologías prácticas. El énfasis de estas prácticas de investigación será el de intentar crear herramientas que permitan hacer relativos a ellas cuestiones de ambas tradiciones, sin caer en el universalismo ni el relativismo de lo inconmensurable, herramientas de investigación que se sometan a sus interrogados (no intentando someterlos a ellos al método)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> En ese sentido puede ser de algún interés leer las reflexiones de Annemarie Mol sobre las consecuencias que puede tener analizar la forma de *hacer el cuerpo* (no ya como una totalidad conseguida sino como *cuerpo múltiple*) en la práctica médica, a partir de una etnografía sobre la forma en la que se *hace la artrosis* en un hospital holandés (Mol, 2002).

<sup>16</sup> La exposición *Making Things Public*, dirigida por Bruno Latour en el ZKM de Karlsruhe (ver catálogo de Latour y Weibel, 2005) intenta pensar en posibles formas de reconstituir la política, alejándola del sueño humanista, ya sea como *dingpolitik* (como relaciones de vinculación y ordenación entre personas y cosas) o como *cosmopolítica* (la configuración de mundos comunes partiendo de la metafísica pragmatista del pluriverso). Ver la página web de la exposición en: <http://makingthingspublic.zkm.de/>.

<sup>17</sup> Ver los libros de Latour (1993, 2004a) para un desarrollo de argumentos parecidos, bajo la idea del *relacionismo* (en oposición a universalismo y particularismo relativista).

En ese último capítulo, a modo de propuesta, se dedica a comentar profusamente, siguiendo todo lo mencionado hasta ahora, las implicaciones para este trabajo de la interesantísima obra editada por Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod bajo el nombre *Language and the politics of emotions* (1990), con numerosos trabajos que problematizan la propia constitución de nuestras versiones con el intento de traducción, siempre problemático también, de diferentes redes de prácticas de diferentes formas de cultivar las emociones (de hacerlas, de darles vida...): en el fondo, siempre formas distintas de cultivar las relaciones con sus diferentes regímenes, de constituir nuestros cambiantes mundos (en el sentido más literal, como hemos visto en las ideas de James):

[...] La emoción existe sólo para ser cultivada, el lenguaje que la expresa sólo para ser traducido, la traducción sólo para multiplicar las versiones y sus formas. La emoción sólo existe para ser construida y crearnos (Despret, 2004: 301; traducción mía).

### *Conclusiones*

Nos encontramos, pues, ante una obra compleja cuyos argumentos (repetidos y explicados prolijamente en este escrito) retraducen y modifican los problemas y métodos de la antropología y psicología. Ambas disciplinas son sometidas a una interrogación centrada en un 'objeto' concreto como estudio de caso, las emociones y su cultivo. A pesar de que el libro sea un ensayo y el tratamiento del material empírico sea menos profuso de lo que requiere todo un programa de investigación como el que propone Despret, esta obra podría convertirse en un punto de referencia, no sólo para todos aquellos interesados en lo que, antes de ella, eran la antropología cognitiva o la psicología cultural, sino para todas las ciencias sociales y humanas. Esperamos que así sea, como forma de cultivar, de forma muy diferente a como se ha hecho hasta ahora, no sólo nuestras relaciones disciplinares, sino principalmente nuestras formas de constituir nuestros mundos y darnos acceso a ellos.

## Referencias bibliográficas

- Blanco, Florentino (2002). *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Madrid: Antonio Machado.
- Danziger, Kurt (1990). *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danziger, Kurt (1997). *Naming the mind: How psychology found its language*. London: Sage.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2004). [1981] *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.
- Descola, Philippe y Gísli Palsson, Coord. (2001). [1996] *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Traducción de Stella Mastrangelo. México: Siglo XXI.
- Despret, Vinciane (1996). *Naissance d'une théorie éthologique. La danse du cratéro écaillé*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- Foucault, Michel (1984). *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1988). Technologies of the Self. En *Technologies of the Self*, L.H. Martin, H. Gutman y P.H. Hutton, Eds. London: Tavistock.
- Gibson, James Jerome (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Haraway, Donna (1989). *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*. New York: Routledge.
- Hutchins, Edwin (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- James, William (1996). [1912] *Essays in Radical Empiricism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Latour, Bruno (1993). [1991] *Nunca hemos sido modernos. Un ensayo de Antropología Simétrica*. Traducción de Purificación Arribas y Fernando Conde. Madrid: Debate.
- Latour, Bruno (2001). [1999] *La Esperanza de Pandora. La realidad de los Estudios de la Ciencia*. Traducción de Tomás Fernández Aúz. Barcelona: Gedisa.
- Latour, Bruno (2004a). [1999] *Politics of Nature. How to bring the sciences into democracy*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2004b). How to talk about the body? The normative dimension of Science Studies. *Body & Society*, 10(2-3): 205-229.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno y Peter Weibel (2005). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Leary, David, Ed. (1990). *Metaphors in the History of Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, Catherine, A. y Lila Abu-Lughod, Ed. (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- Nathan, Tobie (1994). *L'influence qui guérit*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Pérez, Marino (1992). *Ciudad, Individuo y Psicología. Freud, detective privado*. Madrid: Siglo XXI.
- Rosa, Alberto (2000). Entre la explicación del comportamiento y el esfuerzo por el significado: una mirada al desarrollo de las relaciones entre comportamiento individual y la cultura. *Revista de Historia de la Psicología*, 21(4): 77-114.
- Rose, Nikolas (1998). *Inventing Ourselves. Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soyland, A. John (1994). *Psychology as metaphor*. London: Sage.
- Strum, Shirley C. y Linda M. Fedigan, Eds. (2000). *Primate encounters: models of science, gender, and society*. Chicago: University of Chicago Press.