

AFECTIVIDAD, CULTURA Y SOCIEDAD EN PUEBLOS AMERINDIOS UNA BREVE INTRODUCCIÓN¹

MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ/ALEXANDRE SURRALLÉS
Universidad Complutense de Madrid/ CNRS, Collège de France

El discurso amerindio sobre las pasiones del alma y sus razones debía parecer insólito para cualquier hombre de letras europeo en el siglo XVI o XVII en América. Con la trama de la ontología aristotélico-tomista para interpretar el mundo de la que disponía, consideraría inquietante que los habitantes de las Indias occidentales no distinguieran las facultades racionales del alma de las sensitivas. Cieza de León es uno de los primeros cronistas en descubrir que, en todo caso, para los incas, el alma y con ella su facultad racional, se confunde con el corazón. Pero, por si fuera poco, este último, llamado *songo* en quechua, puede ser igualmente inmaterial, porque abandona el cuerpo en el momento de la muerte, precisa Cieza de León². Además, el corazón es el asiento de todas las actividades racionales del alma, de todas las pasiones y de todas las aflicciones. Los primeros religiosos llegados al Perú, con una mayor formación filosófica, y sobre todo lingüística, para describir las gramáticas y listar los léxicos para la prédica, confirmaban esta sospecha. En el primer vocabulario publicado de quechua, titulado *Lexicon o Vocabulario de la Lengua General del Perú*, compilado por Domingo de Santo Tomás y publicado en Valladolid en

-
1. El presente libro es resultado del proyecto de investigación HUM2007-63242 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, en el que Manuel Gutiérrez Estévez fue su investigador principal con un equipo formado por los autores de este libro.
 2. Cieza de León, *Crónicas del Perú. El señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1967, pp. 302-303. Véanse los comentarios de Carmen Bernand y Serge Gruzinski (1988: 130-133) sobre esta cuestión.

1560, el término quechua *sonco* se traduce por tres términos españoles de sentido aparentemente contradictorio: “alma”, “corazón” y “entrañas”. También encontramos el término *sonco* en expresiones que se refieren a todo los aspectos de la vida subjetiva, sin aparente distinción entre el ámbito de las actividades intelectivas y las pasionales, afectivas, sensitivas o emotivas.

El descubrimiento de una posible continuidad entre intelecto y afecto en el pensamiento amerindio podría haber suscitado una primera reflexión sobre lo que después se llamaría en antropología la noción de persona. Sin embargo, estas ideas podrían suponer una continuidad substancial entre cuerpo y alma, considerada herética por las autoridades religiosas como demuestra la censura que infringieron a los primeros autores, como, por ejemplo, Huarte de San Juan, que postulaba una localización del alma en el cerebro. Más grave todavía, las ideas amerindias podrían cuestionar la existencia misma del alma como substancia, es decir, como una entidad en sí, y esto, por supuesto, no se podía tolerar. Es así como la generación de misioneros y gramáticos posterior al dominico Domingo de Santo Tomás, jesuitas decididos a purificar e universalizar el mensaje evangelizador, eliminan todo rastro de este asunto. En efecto, decenios después, en el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca* publicado en Lima en 1608, González Holguín traduce *sonco* por corazón de persona y de animal. El mismo término está también asociado a toda una gama de actividades intelectuales, a la afectividad y a procesos somáticos del ser humano, pero, a diferencia del diccionario de Domingo de Santo Tomás, afirma que el término quechua para alma es *anima*. Esta opción, poco a poco, se extiende por todas las escuelas de traducción misionera del continente³. Menos de un siglo después de Cieza de León, Garcilaso de la Vega, en los *Comentarios reales*, considera natural describir la antropología inca a partir de la dualidad del cuerpo y del alma. Con ello se cierra, en los albores de lo que más tarde será la reflexión antropológica, la posibilidad de pensar una diferencia, quizá la verdadera diferencia, entre las premisas ontológicas de la llamada tradición occidental y las de una tradición de pensamiento amerindio que, hasta entonces, había discurrido, por milenios, distanciada de Europa⁴.

3. En efecto, esta operación, que consiste en latinizar la traducción de alma en lengua indígena, dista de ser un caso aislado. Por ejemplo, en el primer diccionario bilingüe de la otra lengua general del Perú, el *Vocabulario de la lengua Aymara*, publicado en 1612, Ludovico Bertonio traduce “alma” simplemente por “alma”, y esto porque los indios “ya saben y usan de este vocablo”.

4. Para un análisis más extenso y detallado, véase Surrallés 2008.

Es posible que esta puerta conceptual cerrada a cal y canto no se haya reabierto todavía. No solo para la antropología americanista, sino para toda la antropología en general. A pesar de los numerosos testimonios “indígenas” de todos los continentes que afirman abiertamente una continuidad entre el sentir y el pensar, incluso reprochando a los “occidentales” el confundir las razones y las emociones, aunque postulen su distinción⁵. Es cierto también que, desde hace ya algunas décadas, los sentimientos, las emociones, la sensibilidad como objeto de estudio acompañan a las ciencias sociales y en particular a la antropología. La afectividad, término con el que agruparemos estas distintas denominaciones, podría protagonizar un “giro afectivo” en las ciencias sociales según algunos analistas. Hay que constatar en cualquier caso que dicha afectividad ha aparecido casi siempre como un fenómeno periférico o colateral en el análisis social. Una ilustración la encontramos en el llamado “sistema de actitudes” en los estudios de parentesco. Para Radcliffe-Brown (1952), por ejemplo, el sistema de parentesco entraña un complejo de reglas y pautas de comportamiento entre los parientes cuyo elemento afectivo es fundamental, junto con las convenciones sociales (la etiqueta) y el conjunto de derechos y deberes. Para el antropólogo británico, existe una correlación entre el sistema de actitudes y el sistema de términos de denominación de parientes. Pero el componente afectivo, tan importante para su teoría, se reduce a una simple dualidad de pautas jocosas o de evitamiento (1952: 90-104). A diferencia de Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss parece dar más espacio a lo afectivo, ya que considera que la correlación entre el sistema de actitudes y la terminología, con el conjunto de formas de comportamiento entre parientes, así como las obligaciones que pudieran entrañar (1958: 44-48), no responde a una correspondencia mecánica de término a término: los términos del parentesco forman un todo con la forma en que una colectividad vive las relaciones de parentesco. Los individuos o las clases de individuos que utilizan los términos se *sienten*, como nota él, obligados a una determinada conducta recíproca. Pero este “sentir” que conforma el “sistema de las actitudes” conlleva un componente psicológico sobre el cual la antropología no puede decir nada y debe limitarse a analizar su efectos sobre lo social según al antropólogo francés (Lévi-Strauss 1958: 45).

Otras veces, la afectividad aparece en el núcleo mismo del objeto descrito; pero, cual agujero negro, actúa como centro de atracción sin consistencia ni realidad propia. Es el caso del célebre “sentimiento de

5. Véanse, por ejemplo, Wikan (1990: 283), Geurts (2002: 43) o Surrallés (2003a: 62-64).

pertenencia” en los estudios sobre la identidad⁶, que tantas páginas de literatura antropológica han llenado en los últimos decenios. Todo el edificio teórico de parte de estos estudios sobre la identidad y la alteridad, de y entre colectivos, descansa sobre un sentimiento cuya naturaleza, sin embargo, no se explora. Es como si este sentimiento fuera algo natural que no necesita reflexión. Y, de hecho, para esta antropología que entiende lo social como un sistema mecánico constituido sobre las categorías que surgen de la oposición entre la identidad y la alteridad, los afectos son algo completamente ajeno.

En otros casos, la afectividad aparece diseminada en emociones particulares, consideradas muy significativas para una cultura, y que permiten aglutinar una cantidad considerable de elementos de sociedad. Un ejemplo es el rol desempeñado por el “honor” en el estudio de las sociedades mediterráneas. En algunos trabajos, ahora clásicos de la antropología funcionalista británica, el complejo afectivo del honor se resumía en un dispositivo para premiar el buen cumplimiento por parte del sujeto de una serie de requisitos sociales al que estaría obligado por nacimiento, o en todo caso por unas prescripciones no decididas por él. Algo denominado “sociedad” otorgaría el reconocimiento u honor al sujeto que ha sabido plegarse a sus condicionantes (Pitt Rivers 1971: 19). De esta manera, con su política de castigos de deshonor, premios de honorabilidad, y los códigos de buena conducta derivados, el honor asegura que las identidades de los sujetos participantes en la relación se mantengan bien definidas, dando así la estabilidad necesaria para la reproducción perpetua de la interacción social. Pero sobre la cuestión clave del porqué unos preceptos sociales pueden tener un correlato afectivo, no hay respuesta.

Este tratamiento de una emoción como aglutinante sociocultural es sobre todo la panacea de la antropología culturalista norteamericana, desde los trabajos de la escuela llamada de “cultura y personalidad” hasta los más recientes de la “antropología de las emociones”. Por lo que respecta a esta última, es el caso, por ejemplo, de las emociones *liget* y *fago* para los ilongot (Rosaldo 1980) y los ifaluk (Lutz 1988) respectivamente, consideradas nociones claves para comprender la configuración cultural de los colectivos descritos según estos trabajos pioneros. Es oportuno señalar simplemente que estas antropologías, a pesar de su diversidad, consideran como un hecho la existencia objetiva de un fenómeno llamado emoción, que se puede por lo tanto discriminar y nombrar, de forma que su estudio no requiere más metodolo-

6. Véase Scott (1990) para un examen crítico.

gía que los útiles convencionales de los que dispone la antropología. Ahora bien, como los antropólogos de las emociones admiten, no existe en la mayoría de las lenguas un término parecido al de “emoción”; además, el campo de lo emocional no se puede tan fácilmente demarcar desde una óptica transcultural. Es posible, en consecuencia, que el uso del término emoción y la oposición implícita que establece con la actividad intelectual, no sea otra cosa que un avatar del pensamiento dicotómico de la naturaleza y la cultura proyectado sobre realidades donde es difícil su aplicación. Además, este objetivismo hace que las emociones sean tratadas en general como términos (nombres o adjetivos) que el antropólogo extrae del contexto etnográfico para reintroducirlo después como guías metafóricas donde clasificar todo tipo de creencias y prácticas (Rosenberg 1990: 163-164). Además, el objetivismo de las emociones hace que estas sean tratadas de forma aislada del cuerpo que siente. En definitiva, la idea de que las emociones son un glosario de nombres “esencias” continúa viva en la antropología de las emociones, de forma que la afectividad en toda su complejidad escapa a esta perspectiva.

De modo general, podemos decir que los estudios de antropología americanista sobre los afectos se encuentran a menudo en este último grupo, tanto en su variante funcionalista como culturalista. Estos se focalizan en efecto sobre algunos “sentimientos” que se han constituido como un tema clásico de estudio; aunque, con frecuencia, solamente en relación a las enfermedades o aflicciones que pueden causar y, por tanto, inscritos en los contextos de trabajos más amplios sobre curanderismo o chamanismo. En otros casos, se ha prestado mayor atención a las relaciones de determinados sentimientos con la estructura social y menos a la variabilidad cultural de sus formas de construcción y expresión. Veamos a título de ejemplo y sin una voluntad de exhaustividad algunos ejemplos referidos a Mesoamérica, donde más obra se ha producido en este campo.

Entre las culturas mesoamericanas es frecuente que una tensión emocional sea considerada como causa de enfermedad que, a veces, puede, incluso, conducir hasta la muerte⁷. El enfado, la frustración, los celos, el susto, son las formas más comunes, pero simples accesos de depresión o de alegría por cualquier causa pueden ser también considerados como significativos. Aguirre Beltrán y Pozas (1954: 234) establecen que no hay, probablemente, “enfermedad tradicional más ex-

7. En la obra de Pedro Pitarch (2013) pueden verse los esfuerzos terapéuticos de los chamanes para remediar los males generados por emociones varias.

tendida en México que la designada como ‘bilis’, una enfermedad clasificatoria popular que consiste en la agitación de los humores del organismo que se origina en una persona ‘que hace muina’, esto es, que experimenta sensaciones de cólera, pasión o sobresalto”. Las situaciones que producen las reacciones emocionales repentinas son consideradas, por lo general, como sustos, y muy asociadas a las dolencias por pérdida de espíritu (Guiteras 1965). La variabilidad cultural es grande. En lugares de América Central puede producir pérdida del alma (Miller 1959: 138-140; Adams 1957: 366, 483, 599). Aunque en otras culturas mesoamericanas, el “susto” es una aflicción que no está acompañada por la pérdida de sustancia anímica (por ejemplo, entre los chortís (Wisdom 1940) o entre los mayas yucatecos (Gutiérrez Estévez 2000).

Por lo que respecta a la “envidia”, que también es causa de enfermedad, su estudio ha estado vinculado a las relaciones de parentesco y vecindad (por ejemplo, Gouy-Gilbert 1995), estableciéndose su conexión con la brujería y el maleficio, pero también estando presente en los análisis de instituciones básicas de las comunidades indígenas como el sistema de cargos en las cofradías (Thomas 1974; Cancian 1976). En síntesis, puede decirse que hay un grado considerable de consenso en la apreciación de que la envidia se legitima, en una primera instancia, por referencia a unos valores de igualitarismo estricto y que, en último término, es resultado de lo que G. Foster (1972) en su conocido estudio sobre Tzintzuntzan caracterizó como un modelo del “bien limitado”. Aunque Foster considera que este es el sentimiento “prevalente”, no hace ningún esfuerzo por caracterizar la envidia en términos locales. Expone de forma detallada y etnográficamente correcta los muy diversos contextos en que se manifiesta en Tzintzuntzan. Pero afirma: “En Tzintzuntzan, lo mismo que en la Italia y la India descritas por Banfield (1958) y Dube (1958), la envidia es una nota dominante en el carácter de la gente”. No hace falta comentar la inverosimilitud de que un sentimiento tan específico pueda ser el mismo en el Mediterráneo, en un pueblo purépecha y en una aldea hindú. Para Foster, la envidia parece ser un sentimiento con significado transparente y universal.

La vergüenza es otro de los sentimientos asociados en numerosas culturas mesoamericanas a diversas enfermedades, aunque su bibliografía es incomparablemente más escasa que la dedicada al susto o espanto (lo que no indica su mayor o menor relevancia). Imberton (2002) ha dedicado una monografía a la vergüenza entre los choles. Se pueden identificar tres diferentes palabras choles para referirse a “ver-

güenza”. La primera es *kisin* (un término que significa “hedor” y que, antiguamente, nombraba a uno de los dioses de la muerte entre los mayas). La segunda palabra utilizada para nombrar a la enfermedad de la vergüenza es *yaj*, un arcaísmo que parece remitir al significado en español de “rendija” y “tumor”; en la etiología local se vincula con animales domésticos. Y el tercer término utilizado es *mulilety’an*, cuya traducción sería “delito” o “pecado” (*mulil*) de palabra (*ty’an*). Según Imberton (2002: 27) algunos plantean que esta última es una enfermedad diferente a la “vergüenza” y la llaman en español “delito” o “pecado de palabra”, pero otros hablan de ella como “vergüenza de palabra”. No son estas líneas sino una pequeña muestra de la complejidad que implica un estudio detallado de cualquier sentimiento culturalmente elaborado.

A pesar de que la mayoría de los estudios en esta línea se han realizado en Mesoamérica, sería largo realizar un mismo análisis de la bibliografía que ha suscitado el área andina, Norteamérica u otras partes de la América indígena. Solo debemos señalar que, por lo que respecta a las culturas, muy diversas entre sí, que podríamos agrupar bajo la denominación genérica de culturas de las Tierras Bajas de América del Sur, ha sido en los últimos quince años cuando se ha desarrollado un interés por la afectividad, quizá con propuestas novedosas, como consecuencia del trabajo acumulado sobre la cuestión de la corporalidad desde la década de 1980, asunto prioritario en esta área regional. En esta línea, los estudios sobre las Tierras Bajas tienen en común la voluntad de superar la noción de cuerpo como un “componente” de la noción de persona, como se ha tratado tradicionalmente en antropología, no sin un sesgo etnocéntrico. En lugar de considerar el cuerpo como un atributo ontológico, se le considera por lo que es lo propio del mismo, su capacidad de sentir. Es decir, el cuerpo como un haz de afectos, sensible al otro y al entorno, más como un instrumento analítico que un tema de investigación. Es así que los afectos dejan de ser un mero objeto de estudio para pasar a constituir parte del método⁸.

Quizá sea necesario precisar que, cuando se habla de la afectividad como método, no se apela al método de la empatía, rescatado por algunos antropólogos (Leavitt 1996) de la psicología relacional -para la

8. Esta línea de estudio parece vislumbrarse en trabajos como, por ejemplo, de Be-launde (2005), Münzel (2000, 2010), Surrallés (2003a), Taylor (1993, 1996), Vilaça (2005), Viveiros de Castro (1998, 2009) u Orobítz (2012), y en compilaciones como las de Overing/Passes (2000) para la Amazonía o, más recientemente, la de Tola *et al.* (2013) sobre el Chaco. Se podrían citar otros muchos ejemplos en el mismo sentido, pero este texto no tiene, por supuesto, una voluntad de exhaustividad.

cual las transferencias emocionales mutuas que suscita la interacción afectiva entre el especialista y el paciente en las sesiones de psicoterapia son la fuente de conocimiento-. Para la antropología, que intenta superar las paradojas de la diferencia cultural, la empatía como método no garantiza el acceso a la afectividad como objeto. Considerar la afectividad como método supone considerarla como lo social, como su concreción, como una sola y misma cosa. Lo propio de lo social es lo afectivo, y las instituciones que los colectivos construyen o destruyen, o mejor dicho, que con su acción generan o disuelven, son el resultado de la forma colectiva que toman los estados de ánimo. Lo afectivo no es, en este enfoque, una simple comparsa de lo social, que como un elemento exógeno, el antropólogo reclama cuando se necesita. Lo afectivo es lo social y los dos juntos muestran lo que son: unas formas intensivas, convulsas y cambiantes, resistentes a una formalización geométrica, pero describibles con un lenguaje cuya semántica se empieza progresivamente a descifrar. Los artículos que componen este volumen y que vamos a introducir a continuación presentan algunos de sus aspectos, aunque no es una posición teórica común lo que los ha reunido aquí. Se trata de un conjunto de contribuciones realizadas en el marco de un grupo de trabajo que comparte un interés por la América indígena, más que un enfoque particular sobre la afectividad.

Como es natural, un conjunto de textos como el presente puede ser organizado conforme a muy distintos argumentos o parámetros de significado. Puede, por ejemplo, seguirse un criterio etnográfico convencional y considerar como prioritario el espacio cultural de referencia (sean los Andes, Mesoamérica o las Tierras Bajas de América del Sur). Podría también emplearse como principio ordenador el asimismo convencional de los afectos o sentimientos que son aludidos en cada texto (la vergüenza, la pasión de la venganza, el orgullo o el rencor, por ejemplo). Pero esto implicaría suponer que conocemos el significado básico de cada una de estas palabras y que solo se trata de poner de manifiesto las variaciones o modulaciones que lleva a cabo cada cultura. Pero desde luego que no es el caso, aunque la necesidad de expresarnos en una lengua, la nuestra, nos conduzca al riesgo de ser malentendidos. En realidad podríamos decir que las páginas que cada autor dedica a una cuestión, están en gran medida dedicadas a mostrar que los términos afectivos son de una polivalencia cuyos límites le resultan, (y nos resultan después de muchos debates entre nosotros), de una imprecisión o borrosidad irreductibles. En algunos casos, como, por ejemplo, en el texto de L. González Saavedra, las sucesivas redacciones del mismo han tenido como finalidad el procurar que el lector

entienda más o menos bien que la “venganza” para los shawi está en un campo semántico solapado pero distinto de, pongamos por caso, la “venganza” de Hamlet, por hacer referencia a un ejemplo clásico. Algo semejante, quizá incluso con más fuerza, podría decirse del trabajo de A. Ortiz sobre “el amor primero” en pueblos andinos; el polimorfismo de tan singular sentimiento, unido a su enraizamiento en las diferentes historias culturales de la sensibilidad, hace muy difícil su estudio desde fuera. Pero, sin embargo, como muestra Ortiz, el análisis de sus metáforas permite aproximarse a ello con relativa firmeza. En todo caso, descartadas estas dos posibles ordenaciones de los textos (por culturas o por sentimientos aislados), tenemos la posibilidad de pensarlos a partir de sus relaciones con los procesos sociales que los crean y en los que se imbrican. Y, de esta manera, podemos hacer unos agrupamientos que quizá promuevan algunas ideas sugestivas. Vamos a ir viendo algunos de estos posibles agrupamientos.

Se puede empezar por aquello que, en cierto sentido, alude a lo más primordial: la relación entre percepción y emoción. Dos de los textos que incluimos aquí abordan esta cuestión, aunque de muy distinta manera.

El trabajo de P. Mason indaga sobre la percepción del “aura”, y no, por supuesto, en su acepción parapsicológica, sino en el sentido en que Walter Benjamin reconstruyó este viejo concepto como algo que tiene que ver con la sensación de la sacralidad de un objeto. “¿Qué es el aura propiamente hablando? Una trama particular de espacio y tiempo: la aparición irrepetible de una lejanía por cercana que ésta pueda hallarse” (2003: 44). Es esta “lejanía” la que genera lo sacral, “lo santo”, la sensación de estar ante lo que Rudolf Otto llamó lo “ganz andere”, lo radicalmente otro. Peter Mason, explora lo sucedido con la emoción “aurática” en relación a lo colosal, lo que es a la vez grandioso, hierático y enigmático. Las diferentes exhibiciones museísticas de las cabezas colosales olmecas son el material que utiliza para considerar cómo sus contextos, y en especial la distancia y la cercanía, afectan al tono de la mirada, y modifican también, por tanto, la naturaleza de la sensación, del sentimiento inducido por su contemplación.

El texto que A. Surrallés ha preparado para este libro, aunque, como el de Mason, trate en último término de percepción y emoción, es muy distinto. En este caso, el asunto tratado es discutir la relación, que para muchos es considerada universal, entre colores y emociones. Surrallés nos muestra para empezar que los colores como categorías absolutas pueden no existir por todas partes y que en algunos casos solo aparecen como resultado de establecer comparaciones, siendo por lo tantoocio-

nes contextuales y relativas. Y esto es lo que sucede, por ejemplo, entre los candoshi de la Amazonía peruana con quienes ha trabajado muchos años. Los colores no poseen términos abstractos y autorreferenciales, sino que son aludidos por vocablos o expresiones que apelan a muy distintos elementos naturales (sean frutos, aves, peces...). Y son estos elementos los que “tiñen”, por así decir, de una determinada afectividad a cada color más o menos distintivo. Es su percepción contrastiva, y no categórica, la que genera o desencadena estados de ánimo, también difuminados como afectividad más o menos positiva. Es algo análogo a lo que sucede en un ámbito cultural como el europeo con las percepciones olfativas, que tampoco son absolutas, sino analógicas o comparativas, y que, quizá por esta misma carencia de casillas conceptuales donde situarlas, son grandes reveladoras de emociones.

Ambos textos, el de Mason y el de Surrallés, nos sitúan ante una cuestión insoslayable, la de la indeterminación y relativismo de las emociones, incluso cuando estas parecen estar provocadas por factores tan “objetivos” como la distancia o la cercanía, o el color amarillo o el negro.

La gestión de las emociones a través del ritual es lo que permite agrupar otros tres textos de este libro, los elaborados por Flores, Münzel y González Saavedra.

El primero de ellos constituye una singularidad en el contenido general de esta obra porque no está referido a un pueblo amerindio, sino a una sociedad urbana, los jarochos de la ciudad de Veracruz, en el Golfo de México. En otros trabajos, Juan Antonio Flores (2004) ha caracterizado la autorrepresentación de los veracruzanos como constituida por fantasías e historias que conforman una imaginación libertina, y por un conjunto de rituales y expresiones culturales en que se busca la “liberación” de los actores sociales, tanto en el plano espiritual como en el moral y corporal. En estas páginas, Flores indaga en los modos veracruzanos de construcción y gestión de las emociones. Identifica varias clases de procesos rituales (unos más tradicionales y otros más tipo *new age*) que son relevantes en esta tarea de “educación sentimental”. Y lo que es más importante, repara en el valor creciente que tiene el concepto de “energía”, algo que es a la vez sensorial y emocional, y que interviene como un “pulsador” que desplaza la eficacia simbólica del campo de lo social al de la intimidad del sujeto. De este modo, las emociones se hacen manejables y dejan de manifestar sus efectos perturbadores en el equilibrio personal. Lo social, por medio de rituales donadores de energía, realiza la función terapéutica que los individuos demandan.

Münzel trata en su texto, que está centrado en un pueblo selvático brasileño, un problema semejante: el de la regulación de la intensidad de las emociones por procedimientos rituales. El caso de la muerte inexplicable de un joven kamayurá es descrito minuciosamente para permitir al lector comprender, de forma gradual, la manera en que los rituales modulan las turbulencias afectivas de los actores sociales. Entre las gentes de un pequeño poblado amazónico, esa muerte desata la manifestación vehemente de distintas pasiones: de venganza, de cólera, de miedo, de odio. Algunas de esas pasiones están también presentes en los espíritus y los rituales tienen que apaciguarlas en ellos, para que los humanos puedan, a su vez, contener sus sentimientos reflejos y llevar la vida más calmadamente. El uso de máscaras rituales y los papeles que los danzantes ejecutan inspiran miedo a los espectadores, pero, a la vez, hacen que su vida cotidiana resulte transformada, con sus avatares puestos en relieve, y puedan ser conectados con determinados motivos míticos. Así, por ejemplo, el dolor por la muerte de un hijo genera un lamento fúnebre que vuelve a describir la condición humana, condenada a la muerte desde que las garras de los jaguares primordiales mataron por error a la Madre y los humanos rechazaron la inmortalidad que estos mismos jaguares les ofrecieron. Construyendo en común esa perspectiva prototípica, se atenúa el dolor, la desesperación y el sinsentido.

Y también sobre un pueblo amazónico versa el trabajo de González Saavedra. Como en los dos textos anteriores, aquí también es un ritual el que sirve para apaciguar los temores obsesivos y los deseos de resarcimiento ante los ataques de brujería. Pero, ante todo, este texto constituye una escrupulosa indagación sobre las distintas acepciones del concepto de venganza entre los shawi de la Amazonía peruana. La que es predominante tiene diferente sabor al que nos resulta literariamente conocido, pero también posee, e incluso en su máxima expresión, una dimensión reparadora. La persona que cree estar padeciendo la agresión de un brujo, busca vengarse, pero se conforma con saber quién es el agresor. Mediante la ingestión ritual de ayahuasca “visiona” al atacante y las circunstancias y motivos del ataque. Con este conocimiento, “místico” podríamos decir, su desazón, su miedo, su cólera incluso, se desvanecen. Ya sabe. Y saber le conforta. No necesita (en realidad, no puede) devolver el ataque. Si lo hiciera, dejaría de ser un shawi y se convertiría en alguien semejante a los awajun, sus vecinos y enemigos. Lo que le distingue de ellos, según piensa, es su “cristianismo”, lo que le impide vengarse convencionalmente. Aunque a veces, como muestra el complejo estudio de González Saavedra, lo haga.

Aunque al hacerlo, al vengarse con una acción ofensiva que va más allá del saber, se convierta en quien no es, o en quien de ninguna manera quiere ser. Resulta así, paradójicamente, que el padecimiento que le saca de sí, el sufrimiento desazonado que le ha producido el brujo, es equiparable al estado del vengador efectivo; en ambos casos, sea como sufriente o como vengador, está condenado a no ser él mismo, a tener severamente dañada su percepción como persona. La única solución que tiene para salir de esta aporía es, diríamos, vengarse sin vengarse; esto es lo que hace cuando desenmascara al brujo, cuando le hace perder el refugio de su anonimato. La toma de ayahuasca, conducida por un “médico”, le sirve para escenificar la revelación y la denuncia. Y con ello, se “cura”, y salda las cuentas pendientes; se venga sin violentar su “cristianismo”, su identidad deseada, su condición de aparente docilidad.

El último de los relatos incluidos en el trabajo sobre la venganza shawi tiene unas connotaciones políticas que se dejan tácitas. Pero en otros dos de los textos que aquí se incluyen el juego político de las emociones se hace explícito. Tanto el trabajo de Julián López García, sobre reinas de belleza indígenas en Guatemala, como el de Gemma Orobitg, sobre llantos rituales de las mujeres pumé en Venezuela, están entretnejidos con alusiones directas a antagonismos de carácter político. Los dos textos comparten, además, el rasgo singular de centrarse en mujeres indígenas y en su papel de creadoras y distribuidoras de determinadas emociones colectivas.

López García, al presentar una pormenorizada y circunstanciada etnografía de las reinas de la belleza indígena, permite al lector apreciar y admirar el repertorio emocional que ponen en juego durante su elección, su coronación y su reinado. Los espectadores de estos eventos, que también son indígenas en su gran mayoría, se dejan emocionar doble o triplemente; por un lado, por la teatralización que las candidatas hacen del pasado indígena (lo que les llena de melancolía); por otro lado, por cómo encarnan metonímicamente a su propia comunidad (lo que les colma de orgullo étnico); y, en tercer lugar, por sus valientes y fuertes mensajes políticos (lo que les genera admiración y difunde, además, entre ellos actitudes y sentimientos de ardor y coraje). Las jóvenes mujeres que participan en estos peculiares concursos de belleza (concepto este el de “belleza” que tiene dimensiones y sentidos muy distintos de los que son habituales en nuestro contexto cultural), muestran una sorprendente habilidad para manejar y orientar estos sentimientos colectivos: la melancolía, el orgullo y el coraje. Ellas mismas, por otra parte, están sometidas a una fuerte tensión emocional

que suelen controlar con un gran sentido de la responsabilidad personal, aunque a veces -y el texto muestra algunos casos conmovedores- no sean capaces de administrar esa tensión. Quizá no sea solamente una expresión retórica el que digan que están guiadas por “el corazón”. Saber escuchar el corazón es atenderlo según ha sido modelado por las palabras y los consejos de los ancianos y dejarse conducir por un corazón así domesticado asegura una actuación estéticamente bonita y éticamente correcta. Una vez más se muestran, de esta manera, los lazos estrechos e indisolubles que vinculan afectividad y sociedad.

Pero si el trabajo de López García tiene un escenario festivo, el de Orobítg, aunque también, como se ha dicho, esté centrado en voces femeninas, sin embargo, se desarrolla en un ambiente luctuoso. El lamento ritual que entonan las mujeres pumé pone en juego emociones de tristeza y de dolor ante las circunstancias cósmicas y políticas que su pueblo -y la humanidad entera- están padeciendo en el tiempo presente. Orobítg muestra, con muy interesantes materiales etnográficos, cómo han variado las formas y los contenidos de los llantos rituales femeninos. Todavía a fines del siglo xx, su canto era de lamentación por el estado de postración en que los ancestros y los espíritus del monte tenían a la sociedad pumé. Unos años después, a principios del xxi, la queja dolorida pasa a señalar directamente a los blancos y criollos venezolanos como responsables de acciones mezquinas y violentas para las que se exige una reparación; ineludible, porque si no se diera, el mundo entero perecería. Esa es la responsabilidad de los pumé. Y ese es el anuncio, casi apocalíptico que las mujeres, meciéndose en su hamaca, cantan con lágrimas. El cambio que se ha producido en sus cantos, al compás de los cambios de la sociedad nacional, muestra el paso de una actitud de marginalidad y resignación a otra de realce político y activismo. Pero no es eso solamente. La emotividad de su llanto ritualmente entonado les permite el viaje de sus esencias vitales hasta el mundo de allá, el de la Creadora; es desde ese lugar desde el que ven la cotidianeidad del aquí y así es como se conoce lo que sucede o puede suceder en la tierra. De esa manera se manifiestan los nexos entre afectividad y conocimiento.

Las letras de los cantos de las mujeres pumé son, en último término, dictadas por la Creadora, un ser de condición incorpórea, un espíritu diríamos, que interviene en la vida social ordinaria de los humanos. Y es esta última cuestión, la de las emociones de otra clase de seres, lo que exploran otros dos textos de este libro, el de María Vutova, de manera parcial, y el de Pedro Pitarch en forma más exclusiva.

En el trabajo de Vutova, con estilo literario y evocador, se incorporan materiales etnográficos diversos que proceden de una pequeña co-

munidad de la cuenca del Orinoco en Venezuela. Se describen cuatro actividades sociales de práctica frecuente en la comunidad, unas empíricas y otras más imaginarias: atrapar o agarrar a alguien con *pusana*, echar daño a otros, comer todos juntos y soñar con el *máwari*. Cada una de estas acciones es descrita para mostrar en relieve las varias y múltiples emociones que las desencadenan y que, luego, van entrando en juego durante su ejecución. Se configura de esta manera una especie de constelaciones o nebulosas sentimentales que están asociadas con cada una de las acciones de referencia. Así, cuando alguien pretende conseguir los amores de otra persona mediante *pusana*, aparece una configuración afectiva en la que está presente el deseo frente a la indiferencia o el rechazo, pero también el rencor, el resentimiento o la venganza. Cuando se echa daño a un contrario, entran en acción la envidia o los celos, de nuevo el rencor y la venganza, la mezquindad y otros sentimientos hostiles. En contraste, cuando cotidianamente se festeja la comensalidad, los actores sociales experimentan alegría, seguridad, orgullo y satisfacen sus deseos de comunicación y compañía. Por último, cuando alguien -lo que no es excepcional- sueña con que mantiene amores con un *máwari*, sus relatos están cuajados de referencias a la fascinación, el peligro, el deseo, el erotismo oscuro y la necesidad de la ocultación. Las cuatro acciones y sus correspondientes nebulosas afectivas están orientadas, situadas con relación a los cuatro polos del cuadrado semiótico de la veridicción (tal como fue formulado por Greimas). De esa forma, mediante la continua tensión e interacción de verdad, mentira, falsedad y error, la afectividad indeterminada de Mavacal conforma la verosimilitud de una realidad social en la que se representan a sí mismos como insertos.

Los hombres y mujeres de Mavacal se nos presentan como si desbordados por emociones, a veces imprecisas pero siempre incontrolables, tuvieran que acudir para encauzarlas a procedimientos especiales (*pusanas*, hechizos o sueños con espíritus animales) que muchas veces están vinculados a poderes que trascienden a los humanos corrientes. De ahí que no sea raro que una afectividad desmedida traiga como efecto algún trastorno, más o menos grave, de la salud. Pero la situación que, respecto a los indígenas tzeltales de Chiapas, nos describe el texto siguiente no tiene parangón. En este caso, que describe y analiza Pedro Pitarch, para que la persona llegue a comportarse física y socialmente de manera adecuada, es necesario evitar o controlar las emociones; las personas “maduras”, las que se comportan adecuadamente, no muestran apenas sentimientos. Si hubiera una educación sentimental consistiría, paradójicamente, en desarraigar la sentimentalidad de la persona. En contrapartida, para los habitantes del otro lado -para los

espíritus— los estados emocionales intensos representan el estado natural de su existencia. Puede decirse incluso que llegan a existir en la medida en que encarnan tales emociones. Y son esas emociones del otro lado las que, mediante una especie de invasión o contaminación, hacen enfermar a los humanos; muchas veces, hasta la muerte, aunque, como advierte Pitarch, no es tanto que las emociones provoquen la muerte, sino que la muerte son las emociones. La cura chamánica consiste entonces en contrarrestar esa suerte de infección emocional que los espíritus han producido. El trabajo de Pitarch explora, a partir de la glosa de cuatro cantos chamánicos, cuáles son las tramas y las tonalidades de cada una de cuatro emociones características de los espíritus tzeltales: la ira, el rencor, la alegría y la vergüenza. Indaga, fundado en su familiaridad etnográfica con esa región, qué es lo que produce estas emociones en los espíritus y la manera en que revierte, con formas de enfermedad y muerte, hacia los humanos; algo que, en muchos casos, sucede con independencia de cuál haya sido su conducta social o incluso su comportamiento específico respecto a los espíritus mismos.

En cierto modo, la antítesis de estas emociones de los espíritus son las “muy humanas” que tratan los dos últimos textos que vamos a considerar. El de Alejandro Ortiz Rescaniere está dedicado al primer amor de los pastores quechuas de la puna y el de Manuel Gutiérrez Estévez, al estudio de algunas de las emociones retóricas presentes en la poesía amerindia contemporánea.

En el primero, Ortiz comenta las metáforas empleadas en seis cantares tradicionales sobre amores pastoriles andinos. En todos los casos se utilizan metáforas que se nutren del paisaje campestre: flores y plantas silvestres, ganado y animales y pájaros de la puna; también, en alguna de las canciones, circunstancias corporales (como la sed) que se asocian con estados característicos de las pasiones amorosas (como el deseo). Las figuras retóricas utilizadas en el canto tienen, de modo tópico, unas asociaciones sentimentales que Ortiz indaga, principalmente, mediante el contraste entre las traducciones hechas por Arguedas y las más literales que él mismo hace. La etnografía y la glosa de algunos informantes complementan la tarea de acotar, sin afán de precisión engañosa, los límites del campo de significación de cada metáfora y, por ende, del sentimiento aludido. Se trata, por otro lado, de sentimientos conocidos y previsibles para cualquier lector de poesía amorosa popular: soledad, temor al abandono, ternura, esperanza... Los consabidos males del amor juvenil que, aunque se “expresen” mediante estas canciones, son también contruidos y matizados por ellas mismas y sus imágenes.

Una perspectiva más “constructivista” impregna el texto elaborado por Gutiérrez Estévez. La retórica poética, en este caso, está al servicio de la generación de sentimientos de lealtad étnica y de expectativas más o menos milenaristas. En los poemas estudiados se manifiesta una acusada percepción de quebranto producido por el deterioro y despojo de su cultura tradicional. Es este el punto de partida. Pero a partir de ahí, en algunos se elabora una nostalgia por el mundo perdido y, en otros -que a veces son los mismos-, una esperanza milenarista. Y así, los poemas amerindios son, a veces simultáneamente, aflictivos, melancólicos y combativos. En opinión del autor, todos los desplazamientos retóricos entre la aflicción, el atavismo melancólico y el milenarismo tienen un objetivo común: la búsqueda del reconocimiento. Esto es lo que une, sin necesidad de ser nombrado, a la tristeza por el presente, con el orgullo por el pasado y con la esperanza en el futuro. Pensar, por tanto, sobre lo que dicen estos nuevos poetas amerindios es necesariamente pensar sobre su demanda de reconocimiento como bálsamo para una identidad herida por la historia. En sus poemas se construye una constelación afectiva que funde en una sola figura sentimientos diversos, contradictorios incluso: tristeza o desolación, orgullo, esperanza ilusoria, lealtad tribal, conciencia identitaria personal y colectiva, confrontación con el otro. Esta constelación tiene forma y figura, la de una sensibilidad herida que procura el consuelo que da el reconocimiento, la de una conciencia desgraciada en busca de satisfacción.

En síntesis, los trabajos que hemos debatido en numerosas reuniones⁹ han dado lugar a un recorrido, un tanto sinuoso, que va desde las relaciones entre percepción y afectividad, hasta las demandas colectivas, políticas, de reconocimiento cultural. Pasando por el estudio de sus contextos rituales o sociales en general, además de atender, en todos los casos, al vínculo entre emoción y retórica textual.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMS, Richard N. (1957): *Cultural surveys of Panama-Nicaragua-Guatemala-El Salvador-Honduras*. Washington DC: Pan American Sanitary Bureau (Scientific Publications, 33).

9. Todas ellas en la sede de la Fundación Xavier de Salas, en el ex convento de La Coria de Trujillo. Como siempre, disfrutamos de un escenario excelente y fuimos atendidos de forma inmejorable. Conste nuestro agradecimiento al presidente y a todo el personal de la Fundación.

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo/POZAS, Ricardo (1954): "Instituciones indígenas en el México actual", en Alfonso Caso (ed.), *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. México: Instituto Nacional Indigenista (Memoria, 6), pp. 171-268.
- BANFIELD, Edward C. (1958): *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- BELAUNDE, Luisa Elvira (2005): *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BENJAMIN, Walter (2003): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Ítaca.
- BERNARD, Carmen/GRUZINSKI, Serge (1988): *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Éditions du Seuil.
- CANCIAN, Frank (1976): *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- DUBE, S. C. (1958): *India's Changing Villages: Human Factors in Community Development*. London: Routledge & Kegan Paul.
- FLORES MARTOS, Juan Antonio (2004): *Portales de múcara. Una etnografía del Puerto de Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- FOSTER, George M. (1972): *Tzintzuntzan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GEURTS, K. L. (2002): *Culture and the senses: bodily ways of knowing in an African community*. Berkeley: University of California Press.
- GOUY-GILBERT, Cécile (1995): "Entre tradición y modernidad: la gestión de la envidia", en Carmen Nava/Mario Alejandro Carrillo (coords.), *México en el imaginario*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/GRESAL/CEMCA.
- GUITERAS HOLMES, Calixto (1965): *Los peligros del alma; visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (2000): "La colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones mayas yucatecas", en íd. (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*. Madrid: Casa de América (Diálogos Amerindios), pp. 87-106.
- IMBERTON DENEKE, Gracia (2002): *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEAVITT, John (1996): "Meaning and feeling in the anthropology of emotions", en *American Ethnologist*, 23 (3), pp. 514-539.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958): *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- LUTZ, Catherine (1988): *Unnatural Emotion: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

- MILLER, Frank Charles (1959): *Social structure and medical change in a Mexican Indian community*. Doctoral dissertation, Harvard University.
- MÜNDEL, Mark (2000): “La muerte y la nada”, en Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*. Madrid: Casa de América (Diálogos Amerindios), pp. 261-270.
- (2010): “Antropofagia y sentimientos. Venganza y cariño en el cuerpo devorado”, en Manuel Gutiérrez Estévez/Pedro Pitarch (eds.), *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 117-152.
- OROBITG, Gemma (2012): “Una palabra fuerte y dolorosa: sueños femeninos y actualidad política entre los Pumé (Venezuela)”, en Gemma Orobítg/G. Celigueta (eds.), *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*. Barcelona: Universitat de Barcelona (Estudis d’Antropologia Social i Cultural), pp. 63-87.
- OVERING, Joanna/PASSES, Alan (eds.) (2000): *Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.
- PITARCH, Pedro (2013): *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México.
- PITT RIVERS, Julian (1971): *Antropología del honor o política de los sexos: Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Crítica.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1952): *Structure and function in primitive society, essays and addresses with a foreword by E. E. Evans-Pritchard and Fred Eggan*. London: Cohen & West.
- ROSALDO, Michelle (1980): *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSENBERG, Daniel V. (1990): “Language in the discourse of the emotions”, en C. Lutz/L. Abu-Lughod (eds.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 162-185.
- SCOTT, Jr., G. M. (1990): “A resynthesis of the primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity: toward an explanatory model”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, pp. 147-171.
- SURRALLÉS, Alexandre (2003a): *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique et Maison des Sciences de l’Homme. (Traducción española: *En el corazón del sentido*. Lima: IFEA/IWGIA, 2009.)

- (2003b): “Face to face: Meaning, Feeling and Perception in Amazonian Welcoming Ceremonies”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 9, pp. 775-791.
 - (2008): “Intériorité, cœur et âme en Amérique indienne”, en G. Aubry/F. Ildelfonse (eds.), *Études sur le moi et l'intériorité*. Paris: Vrin, pp. 303-321.
- TAYLOR, A. Ch. (1993): “Des Fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar”, en *L'Homme* 126-128, pp. 429-447.
- (1996): “The soul's body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2), pp. 201-215.
- THOMAS, Norman D. (1974): *Envidia, brujería y organización ceremonial*. México: Secretaria de Educación Pública (Sep-Setentas, 166).
- TOLA, Florencia C./MEDRANO, Celeste/CARDIN, Lorena (eds.) (2013): *Gran chaco: ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- VILAÇA, Aparecida (2005): “Chronically unstable bodies. Reflections on amazonian corporalities”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 11(3), pp. 445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1998): “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4, pp. 469-488.
- (2009): *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.
- WIKAN, Unni (1990): *Managing turbulent hearts: a Balinese formula for living*. Chicago: University of Chicago Press.
- WISDOM, Charles (1940): *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press.

