

Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones

Alexandre Surrallés i Calonge

Una de las reflexiones más comunes del viajero que atraviesa regiones y países es la referida al estilo de la emotividad de las diferentes culturas. Se dice de ciertos pueblos que son fríos, otros acogedores, cerrados, amables o desconfiados. Todos hemos tenido la oportunidad de constatar estas diferencias a menudo cargadas de tópicos, a veces de apriorismos simplistas, siempre muy subjetivas. La literatura de viajes se encuentra repleta de referencias de este tipo que pretenden dar cuenta de lo que intuitivamente podría parecer lo que define a un pueblo. Pensadores de todos los tiempos han intentado sistematizar estas intuiciones cayendo en algunos casos en teorías reduccionistas, deterministas o simplemente racistas, como las preocupadas por la definición de los caracteres nacionales. Sin embargo, cuando los autores gozan de sensibilidad y una buena preparación intelectual, nos aportan impresiones que parecen aproximarnos a la esencia de una cultura, si las esencias de las culturas existieran. Por todo lo dicho se podría suponer que la afectividad ha constituido un objeto de gran interés para la antropología. La profunda ambigüedad de las emociones, a medio camino entre la biología y la psicología, el individuo y la sociedad, el cuerpo y la mente, podría hacer pensar que, además de una preocupación fundamental para los antropólogos, éstas han constituido un verdadero reto para la construcción teórica en las ciencias humanas. Nada más lejos de la realidad. Aunque pueda parecer paradójico, las emociones no han sido verdaderamente tratadas a lo largo de la historia de la antropología. Al contrario, esta disciplina se ha mostrado siempre muy parca a la hora de abordar aspectos relacionados con lo que se podría llamar la cultura emocional de los pueblos que ha estudiado. Las reflexiones teóricas relacionadas con este tema han sido, igualmente, más bien escasas. Con la excepción de los trabajos realizados en Norteamérica sobre la relaciones entre cultura y personalidad en los años cincuenta y de la etnología de los pueblos de Europa meridional alrededor de nociones como “honor”

(trabajos que de todas formas se han ocupado tangencialmente de la emotividad), nadie se ha interesado verdaderamente por las emociones en toda su complejidad. Los antropólogos las han considerado generalmente como una categoría asistemática, un objeto indescriptible o una materia de la psicología. A pesar de ello, se las puede encontrar camufladas bajo conceptos de la jerga antropológica que son fundamentales, sin suscitar ninguna inquietud. Las relaciones afectivas aparecen, por sólo citar dos ejemplos, bajo la rúbrica de “sistema de actitudes” en los estudios de parentesco de la mano de Radcliffe-Brown o de “sentimiento de pertenencia”, en los trabajos sobre identidad: conceptos que encubren fenómenos de una complejidad indudable.

No es sino hasta la década de los ochenta que las emociones se convierten progresivamente en objeto de interés deliberado para un grupo de investigadores que trabajan fundamentalmente en los Estados Unidos. Lentamente, han empezado a despertar la atención de la comunidad científica, suscitando la curiosidad, a veces la desconfianza y otras el escepticismo. Mientras la antropología de las emociones se desarrolla sin preocuparse de definir con precisión su objeto de estudio, los antropólogos en general se preguntan qué es una emoción, como lo hacen los filósofos y los psicólogos (ver Calhoun y Solomon 1996).

SOBRE LA DEFINICIÓN DE EMOCIÓN

El desconcierto que ocasiona el mundo de los afectos es en realidad bastante paradójico, puesto que los orígenes de la antropología se confunden con el interés que el estudio de las pasiones ha suscitado en el pensamiento moderno. A partir del siglo xvii, mediante las grandes clasificaciones taxonómicas de las pasiones, los filósofos intentaban comprender un mundo que aparece en aquel momento como opuesto al de la razón. ¿Qué representaba la emotividad para estos clásicos? Las emociones eran concebidas como un dispositivo de relación con los otros. Lejos de tratar los términos de las emociones como referidos a los sentimientos interiores del sujeto, muchos filósofos, y particularmente Hobbes, consideraban las emociones como fenómenos esencialmente sociales. Las pasiones podían ser consideradas como movimientos de los humores del cuerpo experimentados en la intimidad. Pero de la misma manera que no se puede confundir la enfermedad con sus síntomas, no se puede reducir las emociones a su sola manifestación somática. Por su parte, Descartes formula una alternativa a esta teoría social de las emociones, proponiendo la tesis fisiológica e intimista predominante en las diferentes disciplinas científicas de nuestro siglo,

tanto naturales como sociales, preocupadas por este tema. Las pasiones son para Descartes fenómenos psíquicos relacionados con el alma, pero enraizados en la fisiología del cuerpo, representando en consecuencia un hecho puramente físico. No vamos a extendernos en el estudio de los textos clásicos sobre las pasiones. Retengamos de esta herencia filosófica sólo dos ideas: la primera, la oposición entre una teoría social relativista y una teoría natural intimista, oposición que se reproducirá en la antropología actual de las emociones; la segunda, todas las doctrinas modernas interesadas en el estudio de las pasiones, especialmente la de Descartes, establecen una distinción entre la percepción de las emociones y otras esferas del psiquismo, más concretamente las facultades de raciocinio, distinción que la antropología de las emociones heredará.

El desinterés que la antropología ha mostrado tradicionalmente por las emociones puede explicarse en parte por la ausencia de una reflexión previa sobre la pertinencia de la noción de emoción como útil analítico. La antropología de las emociones que se desarrolla actualmente considera la emotividad como un fenómeno objetivo cuya existencia y calidad no se discute incluso en el contexto de una investigación intercultural. Sin embargo, saber si las emociones existen y qué forma toman en una u otra sociedad exige una definición previa de la noción de emoción (Crapanzano 1994: 110). La literatura etnológica se apoya únicamente, como veremos enseguida, en las definiciones que nos ofrecen el discurso popular y el diccionario, algo así como un estado de conciencia complejo, generalmente brusco y momentáneo, acompañado de afecciones fisiológicas. Las investigaciones actuales desarrolladas en los Estados Unidos se basan en una definición vaga como la mencionada, definición fundada sobre la experiencia que uno posee en tanto que sujeto pasional: puesto que todos experimentamos emociones, no es necesario definir las. Una lectura rápida de estos estudios permite distinguir dos grandes tendencias.

LA UNIVERSALIDAD DE LAS EMOCIONES NATURALES

La primera tendencia considera las diferentes emociones como universales y anteriores a la cultura. Estos trabajos de antropología psicológica identifican los universales emotivos (alegría, sorpresa, miedo, cólera...) a partir de sus expresiones corporales, considerados a menudo de origen biológico en la más pura filiación darwiniana, donde la cultura interviene solamente en la diferenciación de los desactivadores y en la prescripción de las reglas de manifestación. Conviene señalar que, por una curiosa paradoja, el catálogo de emociones universales no es nunca el mismo para los diferentes autores.

Las investigaciones de Paul Ekman (1980a, 1980b) son las más famosas de esta tendencia. Este autor intenta mostrar la universalidad de las emociones a partir de su expresión facial, como ya lo hiciera en 1870 Charles Darwin en su célebre obra *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Los trabajos de Ekman consisten en presentar fotografías de expresiones faciales de sujetos de muy diferentes lugares del mundo. La conclusión a la que llega después del análisis estadístico de los resultados es que una mímica facial interpretada como reflejando una emoción particular por la mayoría de sujetos de una cierta cultura, es identificada de la misma manera por la mayoría de sujetos de otras culturas. Ekman afirma igualmente que existe un alto grado de acuerdo entre sujetos de una misma cultura. El autor realiza incluso una encuesta en un grupo “aislado”, los Fore de Nueva Guinea, para refutar la objeción según la cual los individuos estudiados podrían haber aprendido a atribuir una significación común a la expresión facial de las emociones por los medios de comunicación de masas. El autor concluye que la expresión facial de las emociones es universal y que existe a nivel del sistema nervioso un programa que conecta las emociones específicas a movimientos musculares faciales. Para Ekman, sólo los acontecimientos que activan el programa, es decir las reglas de expresión de emociones o las condiciones sociales que desencadenan una u otra emoción, pueden variar en función de las culturas. Desde el punto de vista antropológico esta aproximación es muy paradójica porque propone un catálogo de emociones supuestas, cuando este catálogo debería constituir el verdadero sujeto de investigación. Al rechazar de esta manera la posibilidad de profundizar en las relaciones entre el afecto y el contexto sociocultural, la propuesta de Ekman sustrae a la etnografía todo su interés.

EL RELATIVISMO DE LAS EMOCIONES CULTURALES

La segunda tendencia es mucho más rica que la universalista anteriormente referida. A la diferencia de la anterior, ésta no se interesa tanto en la expresión de las emociones, sino en el discurso sobre las emociones, consideradas en consecuencia como un fenómeno eminentemente cultural. A pesar de la diversidad de enfoques que componen esta tendencia, se la puede resumir sintéticamente afirmando que para los diferentes autores las emociones no poseen otra realidad que la manera por la cual una cultura las concibe. Esta orientación se forja en la más pura tradición culturalista americana, de la mano de C. Geertz (1973) que había hecho algunos aportes sobre la emotividad a partir de la noción de la persona en Bali. La excelente etnografía de M. Rosaldo

(1980) sobre los Ilongot de Filipinas y el número especial de la revista *Ethos* dedicado a la reflexión sobre la relación entre la emotividad y la noción de sí, introducida por R. Levy (1983), suscitan el interés por las emociones que constatamos actualmente. El nacimiento oficial de la antropología social de las emociones propiamente dicha se sitúa en 1986, cuando C. Lutz y G. M. White publican el artículo *The Anthropology of Emotions*. El trabajo más conocido de esta orientación es precisamente el de C. Lutz (1988) sobre los Ifaluk. En su etnografía sobre la emotividad de esta población asentada en un atolón de la Micronesia, C. Lutz afirma partir de una concepción no esencialista de la emoción. Las emociones son elementos fundamentales en las relaciones interpersonales que se emplean para caracterizar, justificar y persuadir al otro: las emociones son, en consecuencia, sociales y culturales; no naturales. Hablar de emociones es hablar de la sociedad y más particularmente de poder y de política. El problema consiste sin embargo en traducir estos productos “intensamente significativos” que son las emociones de una cultura, la Ifaluk, a la cultura del antropólogo, según Lutz. El método parte del análisis semántico del léxico y consiste en establecer un paralelismo entre los términos emocionales de los Ifaluk con los de la cultura angloamericana, su inscripción en la noción de persona y su significación en cada una de estas sociedades. La autora describe de esta manera algunos conceptos emocionales y su relación con la creación y organización de los hechos de la vida cotidiana. Analiza por ejemplo el término *fago* dentro de los diferentes contextos sociales con los cuales está en relación, traduciéndolo finalmente por el conjunto semántico configurado por tres términos ingleses: compasión (*compassion*), amor (*love*) y melancolía (*sadness*). A partir de una reflexión previa sobre los contextos sociales en los cuales estos tres términos se inscriben en la cultura americana, Lutz afirma que *fago* está en estrecha relación con las condiciones materiales de vida que impone la ecología del atolón; el concepto de *fago* está asociado al hecho de compartir los alimentos, a la adopción, a la ayuda mutua, a la solidaridad entre hermanos y a las actitudes frente a la autoridad y el sistema de salud pública. Después del examen de los diferentes términos emocionales ifaluk, C. Lutz concluye que no se puede aislar las emociones del contexto social y más concretamente del sistema moral que una cultura genera. Performativas, las emociones emanan de la sociedad al mismo tiempo que la forjan.

Ahora bien: C. Lutz y otros antropólogos que se sitúan en esta perspectiva que podemos calificar de relativista, no pueden evitar el empleo de la noción misma de emoción. A pesar de los esfuerzos deconstructivistas, el término se mantiene tal cual. Es utilizado con otras categorías del mismo género (pasión,

sentimiento, temperamento...), como una noción central a pesar de que estas investigaciones coinciden en afirmar que ningún término general existe en la mayoría de las lenguas de las culturas estudiadas para mencionar al conjunto de las emociones. Este problema ocasiona una deriva *ad infinitum* de la teoría constructivista de las emociones. D. Rosemberg (1990) critica la manera como M. Rosaldo (1980) ha “extraído” del contexto de su uso los términos de la lengua ilongot que se aplican a ciertas emociones, los cuales le sirven para organizar los diferentes contenidos etnográficos. Lutz intenta superar esta objeción mostrando cómo los términos indígenas son utilizados en contextos de interacción social precisos. Se podría objetar que la lengua ifaluk estudiada por Lutz no tiende a la nominalización, como lo hacen por ejemplo las lenguas indoeuropeas, hecho que no permite establecer tan fácilmente la relación entre un término y una realidad psicológica o social, incluso entendida como interaccional. Haría falta ir más lejos aún y “analizar las conversaciones concretas para descubrir los focos de interés indígenas en el léxico y la sintaxis”, como propone Rosemberg en el artículo citado. Podemos preguntarnos, como lo hace Crapanzano (1994), si existen discursos no emocionales o qué precauciones habría aún que tomar para determinar estos “focos” sin caer en consideraciones etnocéntricas. Se podría igualmente postular, como lo hace Geertz (1973), que el modo por el cual el etnólogo conceptualiza una emoción forma parte de la emoción. Podríamos continuar así hasta el infinito, lo que revela la dificultad metodológica a la que se ve confrontada toda corriente relativista: la inconmensurabilidad intercultural.

LA EMOCIÓN COMO CONCEPTO ANALÍTICO

Sin embargo, ni la corriente que hemos llamado universalista ni la relativista poseen una definición de la noción de emoción que les permita distinguir entre emotividad y emociones culturalmente dadas para superar la disyuntiva mencionada. Más aún, ninguna de las dos aproximaciones teóricas piensa que sea necesario plantearse la pertinencia de la misma categoría de “emoción” como concepto analítico a pesar de la ambigüedad que la envuelve. Retomemos la distinción entre razón y emoción anteriormente mencionada a propósito de la filosofía moderna de las emociones. Esta dicotomía ha sido asumida sin debate por la antropología de las emociones, como si constituyera una división objetiva de la psicología de los humanos. Pero las emociones, como opuestas a la razón y separadas de otras actividades subjetivas, aparece en la época moderna en Occidente. Se podría pensar entonces que la antropología de las

emociones se ha constituido a partir de un producto cultural e históricamente determinado, empleado tal cual como instrumento analítico, sin un análisis crítico de su estatuto teórico. Esta cuestión es importante porque concierne a una disciplina que dice poseer el mejor útil para reconsiderar la pertinencia de nociones teóricas: la comparación intercultural. Tanto más grave que ciencias consideradas menos sensibles a la crítica conceptual, como la neurología, señalan que esta división del psiquismo entre razón y emoción no tiene ningún fundamento objetivo ni, por supuesto, biológico. En efecto, ciertos neurólogos insisten en el carácter arbitrario de esta distinción desde el punto de vista del sistema neurocerebral humano. A. Damasio (1995) nos ofrece una serie de conclusiones muy convincentes, resultado de muchos años de trabajo de un vasto equipo de neurólogos. Este autor afirma que la capacidad de sentir emociones forma parte de los mecanismos de la razón. Tanto a nivel anatómico como funcional, existiría un eje que vincularía íntimamente las facultades de raciocinio a la percepción de las emociones y todo ello al cuerpo.

Por otro lado, una lectura rápida de la etnografía de cualquier área cultural muestra que en muchas sociedades los fenómenos subjetivos son considerados como un espacio homogéneo o en todo caso organizados de distinta manera que por la diferenciación entre razón y emoción. Examinemos la monografía de M. Rosaldo sobre los Ilongot de Filipinas, referencia fundamental de la antropología de las emociones. La autora muestra, diríamos a pesar de la antropología de las emociones, que este pueblo no establece ninguna diferencia conceptual entre razón y emoción —pasión y conocimiento en los términos de Rosaldo—. *Rina*, designa para los Ilongot el corazón, órgano físico a la vez que principio de la acción y de la conciencia, *locus* de la voluntad y de la vitalidad. El corazón es el sitio donde el pensamiento y el sentimiento de bienestar físico entran en relación; el vínculo en el que los procesos naturales y sociales del desarrollo del ser se conjugan. El campo semántico de la noción de corazón engloba conceptos asociados a la vida, el alma, el ímpetu, el pensamiento y el conocimiento (1980: 36). Pero el corazón es asimismo el asiento de las emociones, en particular del sentimiento nombrado *liget*, que se puede traducir como rabia, energía o pasión (1980: 29). Situando en el corazón las emociones y el conocimiento, los Ilongot demuestran no hacer la distinción entre los afectos y la cognición. Si ellos no la hacen, la antropología de las emociones debería explicarnos cómo se permite establecerla. Porque este fenómeno no es sólo exclusivo de las Filipinas. Parece que se encuentra bastante extendido. En todo caso, aparece claramente expresado en las más distintas y distantes sociedades amazónicas. Empecemos por el examen

de las nociones Candoshi, población donde he desarrollado mi trabajo de campo etnográfico.

LA ESFERA DE LA EMOTIVIDAD EN LA AMAZONIA

El grupo étnico Candoshi¹ se encuentra establecido sobre los afluentes del Pastaza y alrededor del lago Musa Karusha —también conocido por Rimachi— al norte de la Amazonia peruana, en el departamento de Loreto. A la llegada de las primeras expediciones españolas en el siglo xvi, la región estaba ocupada por los Maynas, de los cuales los Candoshi serían los descendientes. Con una población de alrededor de dos mil personas, los Candoshi forman con los Shapra el conjunto étnico Jíbaro-Candoa. La caza y la pesca al arpón constituyen las actividades económicas masculinas por excelencia. Las mujeres practican la recolección y la horticultura, particularmente de la yuca con la que preparan una bebida esencial para la sociabilidad. La subsistencia se organiza a partir de la casa, tradicionalmente construida a una cierta distancia de las casas vecinas. Este aislamiento está temperado sin embargo por unas redes interdomésticas que asocian de diez a veinte casas, distribuidas sobre un espacio relativamente circunscrito.

Estos grupos locales, estrictamente exógamos, se forjan a partir de la alianza de dos grupos de hermanos clasificatorios que han intercambiado sus hermanas como un medio de constituir lazos de solidaridad más allá de la consanguinidad. Estos grupos —unos veinte actualmente— son dirigidos por un Gran-hombre (Godelier 1982) que comparte en cierta medida el poder con otro jefe. Este poder bicéfalo es el reflejo de la composición dual de los grupos locales. La relación entre estos últimos se encuentra presidida por una tensión considerable que a menudo se convierte en abierta hostilidad. El chamanismo es asimismo regido por esta lógica de oposición entre grupos. En definitiva, la filosofía social candoshi se fundamenta sobre una ideología predatoria que considera que la sustracción de personas, sustancias e identidades a otros grupos es la condición para la reproducción del grupo local (Descola 1993a, 1996). Las agresiones reales o simbólicas son precedidas de visiones premonitorias llamadas *arutam*, que los Candoshi buscan a través de largos y

1. Autodenominado *kandoazi* o *kandoaz* y conocido también por el término *murato*, este grupo ha sido objeto de diferentes trabajos: AMADIO 1983, 1985; AMADIO y D'EMILIO 1983, 1984; SURRALLÉS I CALONGE 1994, 1998.

duros ejercicios ascéticos acompañados de la absorción de diferentes narcóticos. Estas visiones actúan sobre el *vani* (concepto traducido por “alma” pero que hace referencia en realidad al carácter de la intencionalidad del practicante) a través del corazón, *magich*, que constituye el centro que reúne los diferentes componentes de la noción de persona, y esto porque se le considera el punto focal de la percepción (Surrallés i Calonge 1998).

En tanto que núcleo de la construcción de la persona y de la percepción, el corazón debe ser lógicamente el lugar donde las actividades internas del sujeto convergen. En efecto, los Candoshi consideran que sólo en el corazón se sitúan los diferentes estados y facultades que nosotros llamaríamos psíquicas, incluyendo además otros procesos de orden más somático. Este hecho fundamental de la etnopsicología candoshi se expresa en la gran cantidad de expresiones cuyo sujeto es el corazón, *magish*². Estas expresiones hacen referencia a todos los aspectos de la actividad interior, de tal manera que una distinción se hace conceptualmente imposible. Bajo la rúbrica de lo que nosotros consideraríamos como emociones propiamente dichas, proponemos las siguientes expresiones como ejemplos (entre paréntesis la traducción literal): *magich kama* (corazón dulce), el sujeto no tiene ningún problema; *magich kisa* (corazón jubiloso), el sujeto tenía un problema pero ya se resolvió; *magich mantsatarich* (corazón feo), pena, preocupación por muerte de un familiar, por ejemplo; *magich shabatamaama* (corazón curado), expresa el alivio después de la solución de un problema; *magich tsiyantamaama* (corazón furioso), expresa el estado colérico. Se pueden citar como ejemplos de estados psicósomáticos *magich tsipatará* (corazón que desaparece), para expresar un estado de desfallecimiento temporal o la muerte; *magich tit titi tit*, onomatopeya de los latidos del corazón; *magich yáaramaama* (corazón reparado), para expresar el restablecimiento de una enfermedad; *magich yootarita* (corazón en falta), para hablar de la percepción de una patología. Las actividades intelectuales o racionales tienen también el corazón como lugar, como lo demuestran los siguientes ejemplos: *magich mamarpamaama* (corazón que se equivoca) o

-
2. Las lenguas amerindias, así como las del este asiático, poseen una característica que nos permite abordar esta temática en las mejores condiciones protocolares: poseen lo que en lingüística se llama “psico-colocaciones de clase abierta” (MATISOFF 1986). Una psicocolocación es un conjunto de expresiones multimorfémicas formadas por un nombre común (en general con connotaciones anatómicas: corazón, hígado, cabeza,...) y un elemento adjetival o verbal (que puede aparecer a título metafórico en la construcción). Estas psicocolocaciones recubren todo lo que una lengua considera como la esfera de lo psicológico, constituyendo una buena vía de acceso a la teoría indígena de los estados interiores.

magóanamaama (aprender, comprender). El corazón es el centro también de las cualidades de la personalidad: *magich kapogo* (corazón grande), para calificar a alguien capaz e inteligente; *magich pakshi* (corazón pequeño), antónimo de la anterior; *magich doni* (sin corazón), para describir el sujeto de una conducta sin sentido. Estos ejemplos, parte de una larga lista de expresiones del mismo tipo que existen en la lengua candoshi, muestran que situando en el corazón estados tan diferentes como las emociones, las facultades intelectuales, los estados psicossomáticos y el temperamento, los Candoshi no establecen estas distinciones. Pero esto no es todo. Otra razón a favor de esta idea es que algunas de estas expresiones abarcan un campo semántico entre las actividades afectivas y las cognitivas. El ejemplo más paradigmático es la expresión *magich chinakich*. *Chinakich* deriva del verbo *chinamaama*. Este verbo puede traducirse por el verbo “amar” pero también por el verbo “pensar”. En realidad, una distinción entre estos dos campos semánticos tan bien demarcados por nosotros no puede ser realizado por los Candoshi. Hay que buscar entonces un universo semántico donde “amar” y “pensar” puedan fusionarse. El verbo *chinomaama*, que comparte la misma raíz con el término anterior, nos ofrece una posibilidad de imaginar este concepto. Este verbo se puede traducir por “domesticar”. ¿Cuál puede ser la relación entre estos tres significados dispares? Empecemos por demostrar la relación entre domesticación y amor. Los cazadores candoshi recogen los cachorros de los animales que matan para su consumo alimentario. En una casa candoshi no falta nunca un ejemplar que es protegido y cuidado por la familia del cazador, en particular por sus esposas. El proceso por el cual este animal se adapta a la familia humana de adopción recibe el mismo nombre que toda otra incorporación de un nuevo miembro en el seno de una familia. De hecho, todas las relaciones sociales son concebidas a partir de la óptica de la adopción, en particular las más importantes: las relaciones conyugales y las paterno-filiales. La relación entre “amar” y “domesticar” no parece suscitar grandes dificultades. En cuanto a la relación entre estos dos términos y el término “pensar”, aparte de compartir la misma raíz *chin*, podemos decir que en la lengua candoshi siempre se “piensa” implícitamente bajo el supuesto que se “piensa en cómo hacer algo que permita ayudar a alguien”. Este alguien es un consanguíneo o alguna cosa consanguinizada. El verbo sería, en consecuencia, algo así como “pensar-amar”. Se podría objetar que en realidad la traducción de este término indígena por el verbo “pensar” no es exacta y, puesto que se trata de pensar en el bien de alguien, un verbo como “asistir” sería mas preciso. Pero en realidad todas las actividades racionales, como el diseño de una estrategia, la evaluación de perjuicios potenciales,

etcétera son expresadas con este término. Abordemos el problema de otro modo: ¿cómo los candoshi pueden pensar-amar el infligir el mal a otros?; ¿pueden los candoshi pensar-amar la estrategia de una acción de guerra, por ejemplo? Los candoshi pueden “pensar-amar” una acción bélica porque cuando programan sus ofensivas contra los enemigos lo hacen en términos de venganza, y “amar” significa vengar continuamente a la persona que se ama. Esto nos lleva a afirmar que la acción de “pensar” no puede concebirse en abstracto, como una evaluación racional de costos y beneficios. La acción de “pensar” debe estar “incrustada” —como decía K. Polanyi refiriéndose a las formas de la economía— en la sociedad. La dicotomía radical entre afines y consanguíneos, establecida por la sociología candoshi en consonancia con la filosofía social de la predación a la que hacíamos referencia, engloba la idea de “pensar”, que es indisociable de la idea de “amar”, componente esencial de la idea de “vengar”. Pensar-amar y vengar se complementan recíprocamente en la cultura candoshi.

De la misma manera sucede con la etnia que limita por el norte con los Candoshi: los Achuar, descritos por Ph. Descola. El pensamiento, las emociones y la intencionalidad se encuentran situadas también en el corazón *ininti*. Este término es la raíz de una gran constelación de palabras como *aneajai*: siento nostalgia; *anearjai*: estoy atento; *anent*, un tipo de canto mágico con propiedades performativas sobre la psicología de los demás y para propiciar la caza; *inintaimpraja*: acordarse; *inintaimsajai*: pensar, etcétera (Descola 1993: 219-220).

También en la Amazonia pero mucho más al este, en la frontera entre Brasil y Venezuela, en las altas tierras interfluviales que forman el Orinoco y el Amazonas, los Yanomami descritos por Bruce Albert (1985: 141) presentan una misma homogeneización de los estados interiores a partir del término *bei bihi*. Este término designa en sentido literal la cara, o mejor dicho, su expresión. Es utilizado metafóricamente, según Albert, para referirse tanto al pensamiento consciente como al principio de las emociones. Todos los verbos yanomami que describen estados psíquicos tienen como raíz *bihi*. Por ejemplo, *bihi kuu*, pensar; *bihi mahuru*, perder la consciencia; *bihi sharibru*, acordarse; *bihi hêtëmu*, dudar; *bihi wayu*, encolerizarse; *bihi wani*, sentir nostalgia; y *bihi biyëkëo*, estar preocupado o ansioso.

CONCLUSIÓN

Esta breve presentación de algunas taxonomías de los estados interiores de diferentes sociedades parece confirmar la sospecha planteada en la introduc-

ción: la noción de emoción no aparece como un fenómeno discernible por muchas culturas y tampoco, en consecuencia, la dicotomía establecida por la cultura occidental entre facultades de razonamiento y la percepción de la emoción. Este hecho nos hace preguntarnos si el análisis crítico de la distinción entre razón y emoción y otras categorías del psiquismo, que aceptamos como realidades objetivas sin debatirlas, no debería constituir en realidad la preocupación primera de la llamada antropología de las emociones, con el fin de constituir una metodología heurísticamente convincente. La voluntad de conservar la noción de emoción como concepto analítico y el debate estéril entre relativistas y universalistas que suscita, es un obstáculo para comprender la lógica de la diversidad que articula la organización de los fenómenos subjetivos a través de las diferentes culturas. El legítimo interés por develar la inteligibilidad de las formas de la emotividad y de la subjetividad en general, en el seno de las más diversas cristalizaciones sociales, debe pasar en primer lugar por la comprensión de las teorías indígenas sobre los estados y las facultades interiores, con el fin de evitar en lo posible los riesgos de distorsionar la interpretación de un mundo, de por sí bastante inefable, por la proyección de categorías analíticas sesgadas. La empresa no es ciertamente fácil porque el tiempo en que la antropología consideraba las sociedades en las que la racionalidad no aparecía definida como irracionales, sumidas en un pensamiento pre-lógico que les impedía distinguir entre lo verdadero y lo deseable, ha felizmente pasado. Ha pasado también la época en que conceptos como creencia o metáfora servían para explicar las expresiones del pensamiento salvaje. Esta empresa exige en la actualidad una crítica de la racionalidad y sus auxiliares epistemológicos como la diferencia categórica, la inferencia ontológica, la noción de sistema, etcétera. Es el paso previo para la concepción de un marco teórico que permita acercar el “sentir” al “pensar”, y poder explicar así la variabilidad cultural de la concepción de los estados internos, donde la racionalidad ocupe un lugar entre otras formas existentes y no el lugar de la omnisciencia.

Bibliografía

- ALBERT, B.
1985 "Temps de sang, temps de cendres: Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)", tesis de doctorado, Université de Paris-X, Nanterre.
- AMADIO, M.
1983 "Notas sobre ortografía Candoshi", en A. Corbera (ed.) *Educación y lingüística en la Amazonia Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
1985 "Los Murato: una síntesis histórica", *Amazonia peruana* N° 6 (12), pp. 117-131.
- AMADIO, M. y L. D'EMILIO
1983 "La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas", *Amazonia peruana* N° 5 (9), pp. 23-36.
1984 "Il programma educativo tra i Candoshi dell'Alto Amazonas", en *Terra Nuova, L'educazione bilingue in Perù. Programmi, Ricerche, Interventi*, Roma, Terra Nuova & Ricerca e cooperazione.
- CALHOUN CH. y R. C. SOLOMON
1996 *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CRAPAZANO, V.
1994 "Réflexions sur une anthropologie des émotions", *Terrain* N° 22, pp. 109-117.
- DAMASIO, A.
1995 *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, París, Odile Jacob.
- DÉSCOLA, Ph.
1993 *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, París, Plon.
1993a "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro", *L'Homme* N° 33 (2-4), pp. 171-190.
1996 "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice", en DESCOLA y PÁLSSON (eds.) *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 82-102.
- EKMAN, P.
1980a *The Face of Man. Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village*, Nueva York, Garland STPM Press.
1980b "L'expression des émotions", *La recherche* N° 117, pp. 1408-1415.
- GEERTZ, C.
1973 *The interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- GODELIER, M.
1982 *La production de Grands Hommes*, París, Fayard.
- LEVY, R. I.
1983 "Introduction: Self and Emotion", en *Ethos* (11) 3, pp. 128-133.
- LUTZ, C.
1988 *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll. Their Challenge to Western Theory*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- LUTZ, C. y G. M. WHITE
1986 "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology* N°15, pp. 405-436.

MATISOFF, J.

- 1986 "Hearts and minds in south-east asian languages and english: an essay in the comparative lexical semantics of psychocollocations", *Cahiers de Linguistique Asie Orientale* N° 15 (1), pp. 5-57.

ROSALDO, M. Z.

- 1980 *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press.

ROSENBERG, D.

- 1980 "Language in the discourse of emotions", en LUTZ y ABU-LUGHOD,

Language and the Politics of Emotion, Cambridge, University Press.

SURALLÉS I CALONGE, A.

- 1994 "Sobre la etnografía de los Candoshi y de los Shapra", *Revista de Antropología* N° 1, pp. 63-80.
- 1998 *Au coeur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne*, tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.