

Las emociones tienen muchas caras

*Lecciones Inuit*¹

POR JEAN L. BRIGGS

Deduzco que lo que me han pedido que haga hoy es contarles un poco sobre lo que hago allá afuera en el frío e inhóspito Ártico, y cómo y -sobre todo- por qué (demonios). Por supuesto, estas tres preguntas -como toda pregunta que se precie- tiene muchas respuestas, y las profesionales y las personales están todas enredadas en esas muchas respuestas. Voy a focalizarme en la experiencia de aprendizaje más poderosa que tuve como antropóloga novata, treinta años atrás, y a tratar de mostrarles lo que surgió de ello.

Esa experiencia fue haber sido aislada por una familia Inuit en un campamento de pescadores, minúsculo y remoto, en las profundidades del Norte Canadiense (Briggs, 1970).² Como antropóloga anticuada y romántica, había elegido -desoyendo fuertes consejos de oficiales gubernamentales preocupados- el campamento más remoto que pude encontrar en el mapa. Como otros antropólogos en ese momento, yo estaba a la búsqueda de un mundo exótico, de un escape del mundo en el que había crecido, que mucho no me gustaba. Quería descubrir que la “naturaleza humana” no era la misma a lo largo de todo el mundo -que los modos de pensar y de ser eran profundamente diferentes en mundos culturales diferentes. Más que eso, quería más opciones para mí. Quería aprender a pertenecer a un mundo diferente -aprender a ser una Inuk (una esquimal). Me gustaba lo que había leído cuando era niña sobre la vida y el mito de los Inuit, y amaba el viento, el frío, la nieve, el silencio y la delicada vida de las plantas por encima de la línea de los árboles -todo lo cual había experimentado de niña en las cadenas más altas de las montañas de New Hampshire. Así que llegué al pequeño asentamiento ártico de Gjoa Haven y arreglé, con la amable ayuda de los misioneros anglicanos que estaban allí -un hombre y su mujer, ambos Inuit-, ser adoptada como hija en una de las cuatro familias que vivían en un campamento 150 millas más allá, en la desembocadura de un río en medio de la tundra.

Desafortunadamente para mis sueños, pero afortunadamente para mi vida profesional, pronto descubrí que era difícil ser una hija Inuit. Me tomó un tiempo mucho más largo descubrir que era una mala hija según la opinión importantísima de mis padres y parientes Inuit. Yo era más una criatura de mi propia cultura de lo que me había dado cuenta. Uno nunca se da cuenta de las cosas hasta que se experimenta el contraste.

1. Este trabajo fue originalmente presentando en una serie de conferencias públicas magistrales en Memorial University of Newfoundland, en marzo de 1995.

2. Este incidente se describe en profundidad en el capítulo 6 de *Never in anger* (1970).

Mi forma de ser mala hija tomó varias formas: yo era a veces lenta y descortés al responder a pedidos y dejaba de escribir y de hacer té, a veces prefería sentarme en casa a jugar tontamente a la mancha, a veces me mostraba renuente a compartir suministros si temía que fueran usados muy rápidamente. Lo peor de todo: mostraba de modos anti-sociales mi descontento, mis ansiedades, mi fatiga, mi infelicidad. Me retraía en silencio, era brusca, decía “no” en vez de decir “sí”. Y luego de un año -pensando que esta vez estaba siendo buena y sintiéndome bastante orgullosa al respecto- cometí el peor pecado de todos: les dije a ciertos pescadores norteamericanos que estaban de visita que mi padre Inuit no quería prestarles su canoa. De hecho él me había instruido, más temprano, en la privacidad de su tienda, para decirles esto -pero, según resultó, sus instrucciones habían sido una expresión de deseo. Él claramente no quería prestar su canoa; temía que los pescadores la rompieran, tal como habían roto la única otra canoa en el campamento. Nosotros necesitábamos la canoa. Nuestros suministros de otoño e invierno estaban almacenados en una isla, no teníamos con qué reparar las canoas y estábamos aislados del almacén en Gjoa Haven hasta que el mar se congelara en Diciembre. Pero Innuttiaq³ nunca jamás habría rehusado un pedido de los *qallunaat*, los hombres blancos. Un rechazo como ese habría violado las reglas de cortesía Inuit, su comportamiento servicial. También habría causado -de hecho causó- temor a las represalias. Así que cuando los norteamericanos se marcharon, al día siguiente -por otras razones distintas (el temor de que el nuevo hielo pudiera congelar la entrada de aire de su hidroavión)- los Inuit asumieron que estaban enojados con nosotros -aunque al final, habían obtenido la canoa. El resultado fue que no sólo mi familia, sino todo el mundo en el campamento Inuit, me aisló.

Supongo que esta reacción les parece un poco extrema a ustedes y más que desconcertante. Espero que se vuelva clara, más adelante, cuando les cuente más acerca de cómo se forman las emociones Inuit. En el momento en que todo esto pasó yo no entendía mucho mejor que ustedes lo que sucedía.

No entendí tampoco que estaba aislada. Fue hecho tan sutilmente que aun cuando sentí vagamente que algo iba mal, culpé de mi malestar al hecho de haber estado demasiado tiempo “en el monte”: fatiga, nostalgia de mi propio mundo. Luego leí las cartas que dos miembros del campamento habían escrito a los misioneros en Gjoa Haven. Los autores me habían dado las cartas a mí para que las guardara hasta que el avión anual viniera a buscar a los chicos que estuvieran en condiciones de ir a la escuela. Tal vez pretendían que leyera las cartas, tal vez no. En todo caso, leerlas fue una revelación. Las cartas decían que yo era desdichada, que me enojaba con facilidad, que era incapaz de aprender el comportamiento correcto que los Inuit habían tratado de enseñarme y que por lo tanto no debía estar ahí, estudiando “gente real”, es decir, Inuit. Fue esa experiencia, sobre todo, la que me llevó a estudiar las emociones Inuit. Me puso en sintonía para prestar atención a la clase de comportamiento emocional que molestaba a los Inuit y a los valores que colocaban en relación al comportamiento emocional correcto. Afinó mis habilidades emocionales para una aguda percepción de lo anteriormente invisible, para las

3. Se refiere a su padre Inuit (N. de la T.).

señales inaudibles que indican que algo está mal en una relación. Concretamente, por supuesto, aprendí a ver los signos sutiles que indicaban que estaba aislada. Finalmente, la experiencia me motivó a analizar los modos en que los Inuit manejaban la desviación emocional. Ese estudio se volvió mi tesis.

Actualmente, estudiar las emociones hace furor (por decirlo así). Hay incluso una organización internacional y multidisciplinaria para la investigación sobre la emoción. Pero en el momento en que se publicó *Never in anger*,⁴ los antropólogos (con la afortunada excepción de mi supervisora de tesis) no consideraban que las emociones fueran un tema apropiado para la investigación. La noción de que una historia sobre emociones -aun peor, una historia personal- pudiera ser una tesis doctoral era tan inaudita que tuve que escribirla a puertas cerradas, y mi supervisora -Cora DuBois, una gran dama de la antropología y una fundadora del campo de la antropología psicológica- tuvo que “empaquetar al comité”, según sus propias palabras. Aun cuando los antropólogos reconocían que las emociones existían, que las reglas para su expresión variaban de sociedad en sociedad, que el estilo de expresión podía “sazonar” profundamente a una sociedad (Benedict, 1934) o al período de una vida (Mead, 1928), y que el fracaso en infundirlas con la sazón adecuada podía poner a los individuos extremadamente incómodos, aun así, el lente analítico tendía a enfocarse en la situación, el comportamiento, la creencia que causaba una determinada emoción, no en la emoción en sí misma. Y nadie consideró la posibilidad de que las emociones pudieran estar construidas e interpretadas de modo diverso en mundos diferentes. El miedo, el rencor, la confianza, el amor, podían ser sentidos más o menos frecuentemente, y con mayor o menor intensidad en diferentes sociedades, pero el miedo era el miedo, el rencor era el rencor, la confianza era la confianza, el amor era el amor.

Aun los antropólogos que estudiaban la “personalidad” o el “carácter nacional” hicieron pocas menciones a la “emoción”. En cambio, se manejaban con términos como “vigor”, “agresividad”, “diligencia” -en otras palabras, disposiciones comportamentales-, las cuales, otra vez, eran entendidas como *nosotros* las entendemos. La palabra “emoción” aparece en sólo cuatro páginas del clásico libro de Margaret Mead, *Growing up in New Guinea* (1930). Mead de hecho habla de los efectos del “terror”, la “timidez” y la “hostilidad” en las vidas de muchachas samoanas individuales, pero despacha la “actitud inusual de los samoanos hacia la expresión de la emoción” en un párrafo (1928: 71), mientras que la discusión completa de Ruth Benedict sobre “el círculo de los sentimientos humanos” en Japón sólo se dedica a los “placeres” sensuales y al sacrificio de aquellos en servicio de objetivos más altos (1946: 177-195).

No estoy despreciando el trabajo en el campo de la personalidad; fue a veces maravillosamente perspicaz. Pero, en su mayor parte, las emociones -y los individuos que las sentían- se escabullían por las grietas. Por supuesto, les estoy dando una perspectiva extremadamente simplificada en el poco tiempo que tengo. Pero sí quiero mencionar dos excepciones fascinantes en el cuadro que estoy dibujando. Una es un artículo escrito por Hildred Geertz en 1959, en el que bosquejaba

4. En 1970 (N. de la T.).

el vocabulario emocional javanés, el rol jugado por ciertas emociones clave en la vida social javanesa y el modo en que los niños aprenden a sentir y expresar esas emociones. El otro trabajo es el libro *High Valley*, de Kenneth Read, escrito en 1965 -un informe autobiográfico de los dos años de Read en las tierras altas de Nueva Guinea. Read no discute *conceptos* de emoción, pero sí describe vívidamente la textura emocional de las vidas de varias personas de la tribu. Tanto el artículo como el libro me influyeron profundamente.

Creo que una razón por la cual las emociones fueron desestimadas por largo tiempo fue que fueron consideradas *deshonrosas*, un tema de estudio no valioso. Una perspectiva común en nuestra sociedad, aun actualmente, es que las Emociones (con E mayúscula) pertenecen a la devaluada región que está por debajo del cuello, que son más propiedad de las mujeres que de los hombres y que son contrarias a la Razón (con R mayúscula) -que es un concepto de muy alto estatus, realmente. (Sé de buena fuente que esta perspectiva tiene larga data en el mundo occidental. Mi amigo historiador Stuart Pierson [comunicación personal] me dice que tanto Maquiavelo como Richelieu consideraban a la emoción *completamente* destructora del orden social apropiado. No había nada bueno que decir sobre ellas; eran simplemente para las mujeres).

Entonces, cuando decimos de alguien (usualmente *ella*) que es una persona “emocional”, o que él(la) “actúa emocionalmente”, no estamos haciendo un cumplido. Pero usar la palabra “emoción” en esta forma es como usar la palabra “fuego” sólo en conexión con fuegos forestales: relega a la emoción al mundo de la naturaleza-fuera-de-control, focaliza la atención en su enorme potencial destructivo y nos ciega a su igualmente inmensa utilidad en los contextos sociales. Una perspectiva alternativa, a la que los antropólogos psicológicos están llegando -a menudo guiados por ideas de las personas no occidentales que estudian- es que la emoción no puede separarse de lo cognitivo y uno debiera más bien hablar de emoción-cognición. En esta perspectiva -con la cual acuerdo- uno no puede experimentar la emoción sin rotularla (sin conocerla). Sin el componente cognitivo, la emoción es experimentada meramente como una alteración física y amorfa. Por otro lado, la cognición -la comprensión de cualquier clase, sin mencionar la interacción- sería imposible sin la emoción. Las voces carentes de emoción son más características de los sintetizadores electrónicos y de las personas que sufren de serios disturbios emocionales. (Cuando traté de aplanar mi voz en este párrafo para demostrar el problema, encontré que no pude hacerlo).

Pero me estoy adelantando. En 1963 mi atención, también, estaba inicialmente focalizada en la emoción a causa de sus cualidades destructivas. Quería saber qué había salido mal en mis relaciones con mi familia Inuit, para poder así restaurarlas. Los propios Inuit conceptualizaban el problema en términos emocionales: “ella no es feliz acá”, “ella se enoja fácilmente”. Así que, siguiendo su ejemplo y mis propias predisposiciones, yo también concluí que la dificultad era del orden de la emoción. Me parecía, inicialmente, que el problema surgía del contraste entre las reglas de expresión Inuit y las mías. Luego, tratando de explicar por qué mi impropio comportamiento expresivo era tan extremadamente ofensivo para los Inuit, comencé a notar los significados sociales y los valores que colocaban en emociones como la

felicidad y el enojo -significados y valores que eran diferentes a los míos. Para ellos, una persona feliz era una buena persona, una persona segura; el enojo era tonto, infantil, aun más, peligroso: una persona enojada podía matar. Para los Inuit, el orden social no derivaba sólo de seguir las reglas de expresión, dependía de sentir las emociones culturalmente apropiadas. Tal como lo veían, las emociones motivaban el comportamiento.

Creo que tenían razón. Las emociones de hecho motivan el comportamiento -para nosotros, tanto como para ellos. Por supuesto, los “motivos” son variados: económicos, políticos, religiosos; derivan de creencias y valores, derivan de todos los temas usuales de la antropología y otras ciencias sociales, pero como digitador -a menudo un digitador poderosamente experimentado- detrás de cada una de nuestras acciones hay querer y no querer, hay temer, amar, gustar, hay curiosidad y repulsión, y así sucesivamente. Estoy usando *nuestra* paleta emocional aquí, pero no imaginen, ni siquiera por un instante, que estoy sugiriendo que *nuestras* emociones son universales. Explicaré lo que quiero decir en un momento. Aquí, el punto que quiero destacar es que las personas tienen razones emocionales para creer y para valorar, para ser o no ser religiosos, para ser (en Canadá) nuevos demócratas o conservadores progresistas.

Pero, ¿cuáles eran las emociones sobre las que hablaban las personas en los campamentos Inuit en los que viví? Una vez que mi antena apuntó en dirección a la emoción, me sorprendió de manera rápida cuán diferentemente el (lenguaje Inuit) Inuktitut categorizaba las emociones, en comparación con el inglés. Estaba encantada con mi descubrimiento, por supuesto, dado que realmente quería descubrir que las diferencias culturales iban más allá del nivel de las reglas sociales para la expresión y más allá del mero etiquetamiento de una emoción como “buena” y otra como “mala”. Quería encontrar que la cultura penetraba las profundidades de la psiquis.

¿Y qué encontré? Déjenme darles dos ejemplos de las diferencias entre los términos de la emoción en Inuktitut y en inglés.

(1) En el Inuktitut que aprendí -en principio, el dialecto occidental de Utkuhikhalik, luego el dialecto del este de Qipisa- había dos palabras bien diferentes para lo que los hablantes ingleses llamamos “amor”,⁵ y representaban dos conceptos muy diferentes.⁶ *Nalik-* o *nallik-* se refería a un cariño nutricional, protector, bastante similar en algunos contextos a nuestra noción de amor bíblico, como en “amarás a tu vecino como a ti mismo”. Había una “piedad” en él, un sentimiento de preocupación por los desafortunados y los indefensos; un deseo de ayudar. *Nallik-* era considerada una emoción madura. Su presencia definía a una buena persona y a un buen padre. Pero la gente también decía que era indeseable e incómodo sentir *nallik-*, y decían que no querían ser *nallik-*eados, tampoco. ¿Un modo extraño de hablar del valor más elevado? Volveré sobre esto.

5. *Love*, en el original (N. de la T.).

6. Dado que el Inuktitut es un lenguaje polisintético, *nallik-* y *unga-* son, propiamente hablando, no palabras sino raíces de palabras. No pueden utilizarse solas. Estos conceptos y sus roles sociales se analizan con mayor desarrollo en Briggs 1995a y 1995b.

Unga-, por otro lado, era un cariño necesitado, dependiente, considerado inmaduro: “el modo en que un niño pequeño se siente en relación a su madre; llora cuando su madre no está allí”. *Unga-* también era un sentimiento incómodo, un sentimiento a ser superado.

No había una palabra específica para el “amor” que se refiriera a un disfrute de la compañía del otro y a un cariño igualitario, recíproco. Si uno quería hablar de una relación así uno usaba el término *piu+gi>*- (o *pitsau+gi-*, dependiendo del dialecto), que podría traducirse como “considerar [a otra persona] buena”, o “estar en buena relación con [una persona]”, o “gustar [de alguien o algo]”.⁷

(2) Mi segundo ejemplo de un concepto de emoción Inuit que difiere del nuestro es *ilira-*. Mientras que en *nallik-* y en *unga-* los Inuit separan emociones que nosotros combinamos conceptualmente, en *ilira-* combinan emociones que nosotros separamos. He compilado sus significados a partir de mis observaciones y de las de Hugh Brody, reportadas en su libro *The People's Land* (1975).⁸ *Ilira-* se refiere a:

- “un sobrecogimiento nervioso que viene de estar en una posición de irreversible desventaja ... en la cual uno no puede modificar ni controlar las acciones de otro” (Brody, 1975: 158-9),
- un sentimiento de ser dominado,
- un sentimiento de dependencia (Brody, 1975: 159),
- un temor a ser reprendido,
- un temor a rechazar y ser rechazado,
- un temor a las acciones de una persona impredecible e inentendible (Brody, 1975: 159),
- un respeto intenso,
- vergüenza.

Al igual que *unga-* y *nallik-*, *ilira-* es un sentimiento muy incómodo. Pero sin él, dicen los Inuit, las personas no pueden ser socializadas. Es la marca de una persona que es sensible a la sanción.

Diferencias conceptuales como éstas entre el Inuktitut y el inglés me convencen de que el repertorio de emociones no es el mismo a lo largo del mundo. No hay una “serie” universal de conceptos.

Pero, ¿qué diferencia reviste la forma particular de un concepto para las personas que viven sus vidas?

Tres años después del final de ese primer viaje de campo accidentado, volví a vivir con la misma familia, y esta vez me focalicé en los conceptos sobre emociones. Cada vez que escuchaba una palabra sobre una emoción, la escribía, y luego escuchaba los modos en que las personas usaban esa palabra en sus vidas cotidianas.

7. En el Norte, en los años 1990s, he oído a jóvenes Inuit que hablaban en inglés traducir “estar enamorado” como *nallik-*, y dos mujeres un poco mayores me dijeron que el apego recíproco entre esposos podía ser llamado *unga-*. En el dialecto de Groenlandia del oeste, por otro lado, existe una tercera palabra para este tipo de amor: *asa-* (Inge Lynge, comunicación personal).

8. He discutido los componentes de *ilira-* más profundamente en Briggs 1976. Mayores discusiones sobre la composición y usos de los sentimientos de *ilira-*, y muchos ejemplos de su ocurrencia en un niño de tres años, se encuentran en *Inuit morality play* (1998: 136-137, 148-149 y *passim*).

También pedía definiciones. Y de pronto, allí había un tesoro escondido de información sobre las relaciones sociales Inuit y los modos de pensar y sentir Inuit sobre esas relaciones. Era también un tesoro escondido de ideas sobre cómo pensar el significado de las emociones.

Descubrí -parece obvio *ahora*- que el pensamiento -al menos sobre cuestiones sociales y psicológicas- no es nunca abstracto; el significado y la comprensión del significado siempre están basados en la experiencia de la vida real en situaciones de la vida real. Los Inuit, al definir para mí palabras relacionadas a la emoción, volvieron esto muy claro. “¿Qué significa ‘*katsungngaittuq*’?”, le pregunté a mi padre Inuit un día en 1968. Él dijo: “es el modo en que te comportaste cuando Pala [su suegro] no quiso llevarte a pescar”. El incidente al que se refería había sucedido en 1964, cuatro años antes, mientras estaba aislada. Sin saber aun que estaba aislada, había pedido ir con Pala, y Pala había experimentado mi pedido directo como una presión insistente, que lo ponía en la incómoda posición de tener que rechazarme directamente. Luego (estamos ahora de nuevo en 1968), cuando mi hermana de dos años Rosi estaba lloriqueando para que pusieran avena en su té (avena de mi suministro que menguaba muy rápidamente), mi padre, todavía consciente de que quería entender la palabra *katsungngaittuq*, llamó mi atención sobre el incidente y dijo: “mira, allá está *katsungngaittuq*”. Así, el significado de *katsungngaittuq* está para mí imbuido de los contextos en que escuché que era usada la palabra -contextos en los cuales a veces era participante, a veces observadora, usualmente ambas. Y he llegado a pensar -junto con un número creciente de otros estudiosos- que los significados de la emoción están siempre inextricablemente arraigados en -y no sólo coloreados, sino profundamente moldeados por- los contextos en que se usan: los propósitos de los que los usan y las asociaciones y recuerdos de los que los escuchan. Esta es la razón por la cual la investigación de lo que significan los conceptos sobre la emoción para sus usuarios puede decir mucho sobre ellos: sus disposiciones sociales y relaciones personales, sus valores, sus ideas sobre la naturaleza humana y el comportamiento adecuado y, en general, la textura emocional de la vida: lo que significa ser un Inuk (o cualquier otra clase de persona), viviendo en un tiempo y lugar determinado, con pares determinados.

Y sospecho que los Inuit a veces usaban mis investigaciones para sus propios objetivos: para enseñarme el comportamiento social adecuado. Cuando Inuttiaq, mi padre, me dijo que *katsungngaittuq* era el modo en que había sido percibida cuando Pala no quiso llevarme a pescar, me recordó -deliberadamente o no- lo inapropiado de mi comportamiento en mi anterior estadía. Y cuando etiqueté como *katsungngaittuq* el comportamiento de Rosi, de dos años, creó para mí una instructiva asociación entre mi comportamiento y del de un niño pequeño -una asociación que me enseñó algo sobre el significado de la palabra e influyó mi comportamiento futuro. Inuttiaq, deliberadamente o no, fue construyendo para mí el concepto de *katsungngaittuq* tanto en términos lingüísticos como sociales o morales, y estos aspectos del concepto fueron inseparables e indistinguibles. Este punto me lleva a una pregunta que actualmente me fascina y me absorbe: ¿cuáles son las experiencias que ayudan a los niños Inuit a comprender las emociones?

Había estado viviendo con los Inuit intermitentemente durante varios años y pensando sobre ellos por más de diez años antes de que llegara a una parte importante de la respuesta a esa pregunta. Y la respuesta me llevó, en última instancia, a una perspectiva bastante nueva respecto a la cultura y a la sociedad Inuit: qué es lo que la mueve, qué se *siente* vivir en esa sociedad.⁹

La respuesta a cómo los niños Inuit aprenden sobre las emociones -y también sobre cualquier otra cosa que valga la pena saber sobre la vida social- subyace en una suerte de representación que los adultos entablan, la mayoría de las veces con niños pequeños como protagonistas y objetos. Uso la palabra “representación” en un sentido tanto de juego como de drama, pero lo más importante es que la actividad es una representación en que los jugadores adultos se perciben a ellos mismos como “hablando fingidamente”; no pretenden continuar con una acción “seria”, o con afirmaciones o preguntas que suenen realmente muy serias. Cuando describo estas interacciones, mi audiencia a menudo las rotula como “burlas”, porque los niños no saben que lo que les está sucediendo está hecho en broma. Pero a mí no me gusta llamarlas “burlas”, dado el feo significado que a menudo tiene la palabra. Las personas suelen tener nociones ya hechas de los límites culturales de lo que motiva una burla: es mala, es cruel, pretende humillar, o (la visión más positiva entre las negativas) está hecha para endurecer a los niños frente a los duros golpes de la vida.

La representación Inuit es mucho más complicada e interesante que esto. Una idea central de la educación Inuit es “causar el pensamiento”. Los adultos estimulan a los niños a pensar presentándoles problemas poderosamente emocionales, que los niños no pueden ignorar. Una forma de hacer esto es hacer una pregunta que tiene el potencial de ser peligrosa para el niño siendo cuestionado y dramatizar las consecuencias de las diferentes respuestas. De este modo, los adultos crean, o concientizan, cuestiones que los niños percibirán que tendrán grandes consecuencias para sus vidas. “¿Por qué no matas a tu hermano bebé?”, “¿por qué no te mueres, así puedo quedarme con tu hermosa y nueva camisa?”, “tu madre se morirá, mira, se cortó el dedo, ¿quieres venir a vivir *conmigo*?”.

Preguntas como éstas son hechas todo el tiempo en interacciones entre adultos y niños pequeños. Los adultos que preguntan se ven a sí mismos y son percibidos por otros adultos, de modo bastante consistente, como personas de buen humor, benignas y bromistas. De hecho, los dramas no podrían existir para nada si no fueran actuados en un modo “bromista”, porque su agresividad viola las reglas que gobiernan el comportamiento “serio”. Pero los niños con los que se juega no saben esto. Para el adulto, la interacción es en parte un pasatiempo ocioso, en parte una herramienta de aprendizaje seria, en parte un test para saber cuánta comprensión ha desarrollado el niño y, más a menudo de lo que puede parecer a *nuestros* oídos, es una celebración de la existencia y el aprecio del niño. Es también, frecuentemente, un modo en que los adultos pueden actuar indirectamente sus propios dramas interpersonales, expresando, y tal vez liberando, sus propias preocupaciones y problemas. Y todas estas motivaciones existen en combinaciones continuamente cambiantes. Los niños no iniciados, que no entienden que los adultos no quieren

9. Estas preguntas están tratadas, explícita e implícitamente, en *Inuit morality play* (1998).

decir exactamente lo que dicen, pueden ser severamente desafiados por las preguntas, especialmente cuando éstas se focalizan a menudo en transiciones, aun en crisis, que el niño pueda estar pasando: destete, adopción (muy común en la sociedad Inuit), o tal vez el nacimiento de un nuevo hermano. Cuando los niños han aprendido a desenmarañar lo bromista de lo serio en un drama particular, y cuando ya no pueden ser atrapados en la trampa que el adulto ha preparado, los adultos dejarán de representar el juego con ellos.

Un rasgo importante en estas interrogaciones y dramas es que rara vez le dan al niño respuestas. Los adultos insinúan, rodean, cargan las tintas -y si un niño se inquieta mucho, consuelan: “sólo estaba bromeando, toma un poco de té”, o “¿realmente crees que él no te *nallik*-? Pero presionan mucho a los niños y no ponen las soluciones fáciles. De hecho, usualmente no hay soluciones permanentes; la salvación está en estar continuamente alerta a las situaciones multifacéticas y cambiantes. Una de mis interrogaciones favoritas ilustra esto:

Una niña de tres años, a la que llamo Chubby Maata (Briggs, 1998), estaba sentada en mi falda, jugando con mi nariz y con los lápices en mi bolsillo. Su madre le preguntó: “¿consideras que Yiini es buena?”. Maata levantó sus cejas: “sí”. Madre: “¿sí? ¿Sabes que ella es una qallunaaq? ¿Sabes que los qallunaaq reprenden? ¿Sabes que ella se va a ir muy lejos, a su país? ¿Quieres ir con ella?”. Chubby Maata comenzó a mirarme solemne e inquisitivamente. Madre: “¿crees que Yiini es buena?”. Maata arrugó su nariz: “no”. Madre, con un tono de sorpresa: “¿no? ¿Crees que no te *nallik*-? ¿Quién te da té? ¿Quién te da pan¹⁰ y jamón? ... ¿Crees que es buena?”. Maata: “no”. Su madre se rió.¹¹

Hay pistas que los niños pueden usar en sus esfuerzos para dilucidar lo que los adultos quieren decir y dónde se esconden los peligros, pero no son fáciles de leer. Una pista, creo, subyace en la resonancia entre lo que yo llamo “frases clave” y temas recurrentes. Los niños escuchan las mismas preguntas e insinuaciones una y otra vez: “¿quieres venir a vivir conmigo?”, “¿de quién es?”, “llévalo a casa”, “¿quién es tu padre?”, “tu padre no es bueno, ¿lo consideras bueno?”. Siguiendo a Chubby Maata, de tres años, por un período de seis meses, pude verla prestar atención a estas frases clave o preguntas y pude verla alterar su comportamiento mientras aprendía cada vez más sobre sus implicancias. Un día, por ejemplo, Maata me visitaba con su madre. Maata -a quien le gustaba mucho el té con leche- hizo algún comentario sobre la leche en mi mesada de comida. Liila dijo: “llévala a casa”. Chubby Maata sonrió, segura de sí misma, y bajó su cabeza. Liila repitió varias veces: “llévala a casa”. Maata se negó cada vez. “¿Por qué no?”. “Porque me da miedo”. Dos horas después, Chubby Maata me visitó con su adorado padre, que le sirvió una taza de té y le preguntó con ternura: “¿vas a ponerle leche?”. Maata sonrió, segura de sí misma. Él le preguntó otra vez, y otra vez ella sonrió -y esta vez agregó: “no es mía”.¹²

10. *Bannock*, en el original. Especie de pudding de pan (N. de la T.).

11. Elementos de esta interrogación se encuentran también en otros dramas, algunos de los cuales están registrados en Briggs 1998. Ver, por ejemplo, las páginas 97-98, 167 y 169.

12. Estos incidentes en su totalidad pueden ser encontrados en Briggs 1998: 211-213. Variaciones del mismo tema ocurren en un episodio registrado en las páginas 167-168.

Otra clase de pista para lo que los adultos quieren decir viene de los tonos de voz. A los niños pequeños usualmente se les habla con un repertorio de voces emocionalmente exageradas, que he catalogado: temor, disgusto, persuasión almibarada, ternura, y otras. ¡Pero cuidado! Las voces a veces llevan mensajes que son muy diferentes al contenido verbal que las acompaña, o bien ambas -la voz y las palabras- pueden oponerse a lo que realmente se quiere decir. Se puede criticar en un tono de voz dulce (“qué pequeña y adorable katsungngaittuq que es”) -¿recuerdan esta palabra?-, y un mensaje amoroso puede ser expresado en una voz disgustada con palabras desagradables (“¡Aaaaj! ¡Apeestas! ¿Acaso crees equivocadamente que eres bueno?”). En realidad, el trabajo de un niño Inuit no es fácil.

Sin embargo, poco a poco, en la medida en que las peligrosas frases clave y las voces desconcertantes resuenan una en relación a la otra, los niños construyen redes de asociaciones y el significado se acumula.

¿Qué tiene que ver todo este juego con entender y aprender sobre las emociones? Bueno, los dramas y las interrogaciones con las cuales se tejen las matas de asociaciones a menudo señalan las consecuencias de sentir diversas emociones. Y todas las cuestiones que ellas dramatizan son emocionalmente perturbadoras para el niño que está construyendo la trama. Voy a describir una de las redes en la vida de Chubby Maata. Ilustrará las complejidades del significado emocional que puede surgir de los contextos en que se aprende un concepto sobre emoción. Aun más, les mostraré la textura emocional de la vida cotidiana de un niño Inuit de tres años.

Muchos de los dramas actuados con Chubby Maata tenían que ver con el apego. En algunos casos, los adultos le daban las palabras Inuktitut sobre la que se desarrollaba el drama, en otros casos no, y ella tenía que armar sus propias conclusiones. En un drama se la invitó a ir a vivir con una vecina, una joven mujer con la que Chubby Maata tenía una relación relajada, amistosa y divertida. La invitación de la joven mujer se hizo (repetidamente) en un tono persuasivo almibarado. Ella fingía que la decisión era completamente de Maata, pero cuando Maata se negó repetidamente a ir, su amiga se puso más enérgica y fingió robar la muñeca de Maata para que Maata la siguiera. Finalmente, Maata dudó antes de negarse a ir, y luego dijo en voz alta: “¡Ah! Casi estuve de acuerdo”. Inmediatamente, la vecina cayó abruptamente sobre Maata, la levantó y se dirigió con ella hacia la puerta, diciendo: “¡estás de acuerdo!”. Maata gritó, se zafó de los brazos de su captora y se replegó hacia la falda de su tío. Desde esta posición inició su propio juego: una carrera que jugaba con ella misma, hacia la puerta y luego de regreso, diciendo cada vez que salía: “uno, dos, tres, YA!” -re-actuando el juego amenazante de la vecina, creo, pero controlando esta vez, de modo seguro, su propio destino.

¿Pero estaba ella segura? De pronto, el tío palmeó la cola de Maata e hizo como si hubiera sido yo la que la había atacado. Cuando Maata me miró suspicazmente, su madre le preguntó si me consideraba buena. Maata dijo que no, con lo cual todos los adultos presentes empezaron a preguntarle sistemáticamente sobre ellos: “¿a mí me consideras bueno?”, “¿qué hay sobre mí?” Maata rechazó a casi todos, incluyendo a la vecina y a su madre, pero cuando su tío le preguntó si lo consideraba a él bueno, ella dijo que sí. Después de todo, él era su “protector” en relación a la vecina -hasta que se volvió un traidor, pero Maata no estaba segura de que hubiera

sido él quien la hubiera engañado. Inmediatamente, él dijo en un tono de voz dulce: “a mí solo, ¿no?”. Esta vez, su perfidia era clara para Maata. El apego exclusivo es desaprobado, excepto -dentro de ciertos límites- en el caso de los esposos y Maata percibió esto. Se precipitó hacia la puerta en una carrera frenética con ella misma: “¡uno, dos, tres, YA!” (¡dejenme salir de acá!, decía su frenesí). Hay mucho más, pero no puedo explayarme ahora sobre ello.¹³

Claramente, este drama le dice a Maata que el apego (que no fue nombrado durante el drama) tiene sus peligros. Tanto el ser atraída hacia -como el ser atractiva para- los vecinos podía costarle su casa. Entonces ella dice que no le gusta su antigua amiga, no la considera buena. Su madre está observando cada uno de sus movimientos para ver si ella se siente adecuadamente *unga-* (apegada de modo dependiente) hacia ella y hacia el hogar. Tanto la vecina como la madre ciertamente aprueban la decisión de Maata de permanecer en su casa -aunque no lo dicen. Por otro lado, se divierten con el rechazo de Maata hacia todos, pues el rechazo (como el apego exclusivo) está prohibido en la sociedad Inuit; es un signo de que uno no siente *nallik-*, de que uno no es una buena persona.

Maata está en la cuerda floja. Déjenme explicárselos en detalle, trayendo en consideración otros dramas aparte de éste. Ella tiene que saber a dónde pertenece y debe sentirse fuertemente atada a ese hogar, al punto de que rechace sin dudar las invitaciones de otros, que a menudo se enmascaran bajo el ropaje de *nallik-*. La seguridad reposa en *unga-*, porque si ella no siente *unga-*, puede ser robada o adoptada. Pero al mismo tiempo, sentir *unga-* es un tanto infantil. Para desenmascarar el falso *nallik-*, Maata tiene que estar atenta y ser suspicaz en relación a las intenciones de otras personas hacia ella. Pero debe ser lo suficientemente lista como para reconocer cuando el falso *nallik-* es una broma y resulta inofensivo, de modo de poder reaccionar con ecuanimidad y humor. Nunca debe dejar que el recelo y *unga-* le hagan rechazar los reales sentimientos de *nallik-* de otras personas hacia ella, y ella debe *nallik-*ear a otros a su vez, para que la gente no se ofenda por su actitud distante o su negligencia y contraataquen entonces atacándola o abandonándola. Pero (otra vez volvemos al principio) ella no debe *nallik-*ear o dejar que la *nallik-*en tampoco demasiado, o demasiado exclusivamente, pues puede ser robada o adoptada.

¿Están ustedes completamente confundidos? Piensen cuán confundida debía estar Chubby Maata. Les estoy mostrando sólo un pequeño (y muy simplificado) fragmento del tapiz que es el mundo de Maata a medida que lo experimenta. Noten que el entramado de ese tapiz genera actitudes muy mezcladas -y enredadas unas en otras- hacia todas las formas de apego: el altamente valorado *nallik-*, el desvalorizado *unga-* y el recíproco *piugi-*, “considerar bueno”, mientras que al mismo tiempo vuelve a los tres indispensables en la vida social y emocional de Maata. Maata tiene que atravesar un camino traicionero para poder actuar de modo apropiado y mantenerse fuera de peligro.

Son estas experiencias con el entramado de la vida de todos los días las que enseñan a Maata lo que se siente con *nallik-*, *unga-*, *piugi-*, y por ello, lo que

13. El drama descrito en los dos párrafos precedentes es el tema del capítulo 4 de Briggs 1998. Ver las páginas 91-115.

éstos significan. Mientras la vemos aprender, creo que podemos comprender lo que las personas quieren decir cuando me dicen que estos sentimientos los hacen sentir incómodos.

Tal vez sea menos claro por qué tales emociones enmarañadas y ambivalentes -para no mencionar las dudas sobre las intenciones de las personas- son útiles para Chubby Maata y para sus compañeros. No puedo darles un cuadro total, pero déjenme recordarles algunas pocas características de la sociedad cazadora Inuit. (1) Los cazadores tenían que ser autónomos en la acción y, al mismo tiempo, estar fuertemente motivados para volver al hogar y alimentar a sus familias. Las familias tenían que ayudarse también unas a otras, porque los recursos eran limitados y la suerte nunca era uniforme. (2) Perdían gente, ya fuera a causa de accidentes o muertes o mudanzas. (3) No había instituciones que hicieran cumplir la ley, y que se estableciera un conflicto de modo contundente era increíblemente peligroso. Las personas tenían que arreglar las disputas evitándolas. Y una manera de evitarlas era anticipar las necesidades de los otros y cubrirlas antes de que fueran expresadas.

¿Cómo contribuyen las emociones ambivalentes, las suspicacias y los temores de peligros imaginarios a tal situación social? En la sociedad Inuit, los fuertes lazos de *unga-* y *nallik-* motivaban esfuerzos extraordinarios para mantener a la propia familia, aun en caso de hambruna. *Nallik-* también aseguraba que la responsabilidad fuera ejercida más ampliamente. Al mismo tiempo, el descontento con el apego y el temor al poder imaginario de los otros -esto es, *ilira-* energizaba la toma de decisiones y la acción. Las personas no querían para nada que se interfiriera con ellas, ni que se las controlara, ni que se les dijera qué hacer, como intentarías hacer con alguien por el que sintieras *nallik-* o *unga-*. La ambivalencia sobre el apego también ayudaba a la gente a defenderse de la pérdida. A menudo, simplemente se retiraban, emocionalmente, cuando temían una catástrofe -algunas veces al punto de rechazar a un niño que inesperadamente volvía del hospital a la casa, ya curado: el niño ya estaba efectivamente muerto. Finalmente, *ilira-*, el temor a un poder que era rara vez ejercido "seriamente", pero que (gracias a los dramas) estallaba en terribles proporciones en la imaginación, motivaba que las personas estuvieran alertas al menor signo de descontento de los otros y que, suave y autónomamente, evitaran el problema. Si yo hubiera tenido esta clase de sensibilidad cuando fui a vivir por primera vez con los Inuit, ellos tal vez no hubieran tenido que aislarme.

Seguir los enredos de Chubby Maata me ha llevado a la conclusión de que la vida social Inuit es experimentada por los Inuit como un mosaico de asuntos cargados emocionalmente -dilemas que nunca se resuelven de modo permanente. Algunos asuntos pueden quedar latentes, pero pueden ser evocados nuevamente por cualquier mínimo signo de problema, o por una mera pregunta que resuena en concordancia con las preguntas que a uno le han hecho de niño -al igual que la pregunta "¿estás enojada, Yiini?", hecha por un niño de trece años en la Isla Baffin en 1979, me hizo un nudo en el estómago recordando el aislamiento en 1964, lejano en miles de millas, antes de que ese niño de trece años hubiera nacido.

Creo que ahora pueden entender mejor por qué Inuttiaq estaba tan molesto cuando le dije al *qallunaat* que él no quería prestarle su canoa. La instrucción de

Inuttiaq hacia mí, de no prestar la canoa, del mismo modo que la amenaza de la vecina a Chubby Maata, era un ejercicio de una expresión de deseo del poder en la imaginación. La vecina, recién casada, realmente estaba buscando tener una hija propia y le podría haber gustado adoptar a Maata, que era una niña encantadora. A Inuttiaq realmente no le gustaban los pescadores norteamericanos, y les temía, y le hubiera gustado rehusarles la canoa. Chubby Maata y yo confundimos la fantasía con la realidad. La interpretación de Maata la asustó sólo a ella; la mía asustó a Inuttiaq. Al mismo tiempo, cuando yo les hablé a los *qallunaat* ante su presencia, lo privé de su legítima posición de autoridad, la posición de alguien que toma autónomamente las decisiones. También lo privé de su bondad, que podría haberse manifestado en un comportamiento *nallik-*, y corrí el riesgo de un conflicto con los peligrosos *qallunaat*. Lo hice sentir *ilira-*.

Los dejaré ahora para que se recuperen. Pero antes de terminar, quiero recordarles que no he estado hablando solamente de la sociedad y la cultura Inuit. He estado hablando del poder constructivo de las emociones en la vida social y de los procesos sociales y psicológicos de construcción de significado que están ciertamente extendidos -si es que no son, en una variante o en otra, universales. No encontré en el Ártico la naturaleza humana completamente única y original que inocentemente deseaba encontrar. Pero sí encontré una fascinante variación sobre los temas humanos y ahora estoy tratando de descubrir qué le sucede a las tramas emocionales de la vida Inuit en los modernos asentamientos en el Ártico, donde todo está fluctuando. Y todo este trabajo hace surgir preguntas (no para ser contestadas por mí) sobre cómo *nosotros* construimos, socializamos y utilizamos culturalmente la paleta de emociones en nuestras vidas de todos los días. Nosotros también creamos redes enmarañadas para que nuestros niños (y sus padres) las desentrañen -¿pero sabemos cuáles son? No deberíamos dejar la comprensión de las emociones a los anunciantes y a los políticos raros.

Gracias. Y gracias también a Stuart Pierson y Adrian Tanner por sus útiles comentarios y su consejo sobre este escrito. Son muy *nallik-*, y los considero buenos.

Bibliografía

Benedict, Ruth (1934). *Patterns of Culture*. New York, Penguin Books.

----- (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. New York, World Publishing.

Briggs, Jean L. (1970). *Never in Anger*. Cambridge, Harvard University Press.

----- (1976). "The Study of Eskimo Emotional Expression". *Papers in Linguistics*, Vol. 9, N° 3-4, pp. 111-128.

----- (1995a). "Vicissitudes of Attachment: Nurturance and Dependence in Canadian Inuit Family Relationships", *Old and New. Arctic Medical Research*, Vol. 54.

----- (1995b). "The Study of Inuit Emotions: Lessons from a Personal Retrospective", en J.A. Russell et al. (eds.): *Everyday Conceptions of Emotion*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. pp. 203-220.

----- (1998). *Inuit Morality Play*. New Haven, Yale University Press and St. John's, Nfld.

Brody, Hugh (1975). *The People's Land*. Harmondsworth, Penguin.

Geertz, Hildred (1959). "The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes", *Psychiatry*, Vol. 22, pp. 225-237.

Mead, Margaret (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York, American Museum of Natural History.

----- (1930) *Growing Up in New Guinea*. New York, Mentor.

Kenneth, E. (1965). *The High Valley*. New York, Scribner.