

Compasión, enojo y corazones rotos: ontología y rol del lenguaje en el lamento miskito*

Mark Jamieson

Durham University and Sussex University

*Alas, mother, poor mother! alas, mother, where have you gone?
Here are your children crying for you;
Yesterday we were talking together, but now you are lying there.
Alas, mother, did you go from among us in anger?
Did we not love you?
Your husband sits outside with his head hung down.
Here the women are sitting with their heads covered,
All for love of you.
But you have abandoned us.
Alas, that I shall never see your face again;
That I shall never hear your voice again!
(Bell 1989: 91)*

(Ay, madre pobre madre! Ay, madre, ¿adónde te has ido? /Aquí están tus hijos llorando por ti; /Ayer estábamos hablando juntos, pero ahora estás ahí acostada./Ay, madre, ¿te fuiste molesta con nosotros? /¿Acaso no te quisimos? /Tu esposo está sentado afuera con la cabeza baja. / Aquí las mujeres están sentadas con la cabeza cubierta. /Todo por amor a ti. /Pero tú nos has abandonado./ Ay, que ya nunca voy a ver tu cara de nuevo: /que ya no oiré nunca más tu voz. (Bell 1989:91)).

El texto presentado arriba es la versión en inglés y en español de un lamento miskito de mediados del siglo XIX (publicado en inglés en el texto de Bell arriba señalado). En 1992, en Kakabila (el pueblo miskito en el cual yo realicé trabajo de campo), asistí a los ritos mortuorios para una mujer de sesenta años y cuando su ataúd era bajado a la tumba cavada por los esposos de sus hijas y otros hombres de la familia, escuché a su hija mayor Amanda proferir un lamento que era casi idéntico. Este lamento fue producido en el momento exacto en que el ataúd comenzó a ser

descendido a la tumba, un momento muy público en que casi todo el pueblo y varios visitantes estaban presentes y atentos a la escena. Como era usual, una pariente cercana (en este caso Loyola, la hija de la hermana de la madre de Amanda) estaba disponible; primero, para impedir que su pariente se lanzara en la tumba de su madre; segundo, para cubrir la cabeza de la hija en duelo con un chal (un símbolo de enfermedad o de vulnerabilidad); y tercero, para alejarla del escenario de su aflicción. En ese momento, una mujer criolla de la capital regional Bluefields se volteó hacia dos compañeras suyas de esa ciudad y les susurró en inglés: ‘ella hizo todo el trabajo’, implicando que las otras dos hijas sobrevivientes deberían de haber realizado una demostración acostumbrada de pena, equivalente a la de Amanda. En este ensayo yo no me ocupo de la cuestión de por qué las hermanas de Amanda no profirieron lamentos como lo hizo ella, o si era usual en los poblados miskitos que más de una pariente lo hiciera, sino más bien de examinar la aparente aserción de la mujer criolla de que estas expresiones de emoción son ‘trabajo’ y, como tales culturalmente construidas antes que sentidas. La evidencia que voy a considerar es al mismo tiempo sociocultural y lingüística.¹

‘Vivir bien’, compasión y emociones.

Kakabila es un pequeño pueblo de, entonces, menos de trecientas personas donde se hablan miskito e inglés nicaragüenses. Esta situado en la cuenca de la Laguna de Perlas en la costa Caribe de Nicaragua. Como muchas otras comunidades en esta región baja, Kakabila es un pueblo compacto situado a lo alto de un terraplén, rodeado a un lado por la orilla de la laguna y en los otros tres lados por un ‘bush’ (‘monte’) denso (bosque húmedo secundario) y pantanos. Todo transporte hacia y desde el pueblo se

* Este artículo apareció originalmente con el título “Compassion, anger and broken hearts: ontology and the role of language in the Miskitu lament” como el capítulo 4, páginas 82-96 del libro “The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia” (2000), eds. Joanna Overing and Alan Passes. London and New York: Routledge. La traducción que aquí publicamos fue revisada y muy ligeramente retocada por el autor.

hace por consiguiente por agua, principalmente por 'dori' (canoa labrada en un tronco y provista de vela) o 'motor' (canoa labrada en un tronco con motor fuera de borda), y es extremadamente difícil caminar incluso hasta los pueblos más cercanos de Raitipura y Brown Bank, ninguno de los cuales está a más cinco millas de distancia. Aislada como está de los otros pueblos por la geografía, no es sorprendente descubrir que la gente de Kakabila considera que constituye una comunidad restringida.

La gente de Kakabila tiene una clara opinión de lo que constituye la manera correcta de comportarse con otra gente, una noción expresada en la frase inglesa 'living good' ('vivir bien' - *pain iwaia* en miskito), y esto es ilustrado de la mejor manera en sus relaciones con los otros miembros de la comunidad de Kakabila. Como ya señalé arriba, la geografía del pueblo provee a la gente con una manera conveniente de imaginar la inclusividad.² Kakabila es entonces, para los comunitarios, un universo moral bien definido y como tal es con frecuencia comparado y contrastado (usualmente de manera favorable) con otras comunidades morales en la región, la mayor parte de las cuales están similarmente definidas por la geografía. Esto no es para decir que la gente de Kakabila no le da ninguna importancia a sus relaciones

con la gente de otros pueblos, sino para enfatizar que los comunitarios consideran Kakabila, en tanto que espacio, como la concretización de un entendimiento común de lo que significa 'living good' ('vivir bien'), en otras palabras, convivir, con otras personas.

'Living good' ('vivir bien') en Kakabila es usualmente representado como no 'reñir, pelear o maldecir' (todos los cuales son manifestaciones de 'living bad' ('vivir mal' - *saura iwaia* en miskito)) con los vecinos. En resumen: significa vivir sin fricciones con los vecinos, un ideal hacia el que todos los pobladores aspiran, al menos teóricamente.³ 'Living good' también significa la ausencia de politiquerías,⁴ toma y dame, negociaciones, ajeteos y compromisos (todos los cuales proveen amenazas potenciales a la armonía) y la presencia de una atmósfera en la que los pobladores se interesan en procurar el bienestar mutuo. A la gente de Kakabila le gusta creer que - en general- consiguen 'living good' juntos en este sentido y por consiguiente presentan una imagen de Kakabila a sí mismos y a los otros como la de una comunidad cuyos miembros viven en armonía entre sí, en contraste con otras comunidades supuestamente divididas por riñas y diferencias. La gente de Kakabila, en otras palabras, 'jalan juntos' ('pull together') los unos con los otros y no en direcciones distintas cada quien.



En la cuenca de Laguna de Perlas predomina la lengua creole, 2006.



© SALONEN KIRSTI

En la Costa muchas veces es muy difícil atribuir etiquetas de identidad étnica, 2006.

Kakabila se enorgullece de su armonía y el interés que sus miembros se prestan los unos a los otros. Por lo tanto una muerte, como la de la madre de Amanda, es un asunto grave para todos. La tranquilidad de la comunidad está amenazada en la medida que la gente considera tanto la posibilidad de que la muerte haya sido causada por brujería ('obeah' o *sika*) como la eventualidad de que el 'ghost' ('espíritu, en miskito *lasa*) del muerto busque venganza o provoque daños entre los vivos. En otras palabras, hay ansiedad acerca del bienestar del pueblo. Además hay preocupación por los que están mas directamente afectados, especialmente por los que son descritos como *taya* o 'family' (familia) y por el cónyugue (*maia*).⁵ Estas preocupaciones - dirigidas de unos hacia otros en tanto que compañeros del pueblo, y hacia el cónyugue sobreviviente y los '*taya*' del muerto- son descritas con la palabra *latwan*, un término que captura muchos de los significados proyectados por las palabras españolas, 'dolor', 'amor' y 'compasión'.

Aparentemente, *latwan* es una palabra bastante versátil, como muestra el hecho que puede ser usada para referir al desagrado asociado con un dolor de espalda, la compasión por una persona incapacitada y el sentimiento

engendrado por el enamoramiento. Dicho de otro modo, la palabra es usada para describir estados físicos, mentales y emocionales. Sin embargo, la versatilidad de *latwan* no es tan impresionante cuando uno viene a considerar evidencia lingüística que sugiere que la gente de Kakabila no distingue claramente entre el cuerpo y la mente o entre estados físicos y estados mentales. Voy a proponer ahora dos ejemplos de esto (aunque otros serán proporcionados más adelante). Cuando la gente de Kakabila quiere decir que olvida algo, usa la expresión aya *tiwan*, que significa 'mi hígado se perdió'. Esto es así porque se entiende que el hígado es el sitio de la memoria. De manera similar cuando quieren decir que están enojados, usan la expresión '*yang kupi baiwisa*' que significa 'mi corazón se está partiendo'. Esto es porque el corazón es considerado el sitio de la compostura. Estos estados, usualmente descritos en el Oeste como estados mentales y/o emocionales están entonces, para la gente de Kakabila, localizados en la entidad física de uno.

Por supuesto, es posible encontrar expresiones similares en inglés (o en español). Por ejemplo la expresión inglesa 'to break one's heart' (español: 'partir el corazón') significa entristecer profundamente. Esto, sin embargo,

es entendido generalmente como una metáfora que no indica que los hablantes del inglés (o español) en Occidente consideran que el estado de ánimo de uno se localiza en el corazón. Ejemplos como ése sin embargo no necesariamente invalidan mi comprensión del valor ontológico de estas expresiones de Kakabila. Hasta la emergencia y popularización de la sicología a inicios del siglo XX, expresiones similares que atribuyen a los estados mentales localizaciones físicas en el cuerpo eran evidentemente entendidas en términos completamente literales por muchas personas ((sin mencionar a los frenólogos !)).⁶ Por consiguiente, yo no tengo problema en creer que la gente de Kakabila entiende que puede haber una relación intrínseca entre órganos físicos particulares por una parte y estados mentales particulares por la otra, un punto de vista respaldado, yo considero, por la evidencia que se presentara más adelante.

Los estados mentales de los otros son, para la gente de Kakabila, teóricamente problemáticos. Cuando se les solicita sugerir motivos e intenciones para las acciones de los otros, la gente de Kakabila dice con frecuencia que no les es posible saber, implicando que sería impropio, incluso insensato hacer suposiciones.⁷ Los corazones (*kupia*) de los otros están, en último análisis, cerrados para ellos, e incluso preguntar como puedan ser es considerado grosero. Por eso uno nunca le pregunta a otro lo que él o ella está pensando (*lukaia*) sino más bien solamente se pregunta si la persona está realizando la acción de pensar.⁸ Esto le da al otro el espacio para responder a la pregunta cortésmente sin dar detalles si así lo desea. Uno puede permitirse, sin embargo, especular sobre los sentimientos de sus parientes y, contextualmente, los compañeros miembros de su comunidad (aquellos con los que uno 'lives good' - vive bien), puesto que el bienestar de los próximos y el propio bienestar están inextricablemente entremezclados. Porque uno desea el bien para aquellos con los que uno 'lives good' (vive bien), es legítimo especular sobre sus experiencias de amor, compasión, dolor, rabia, remembranzas y olvidos. De la misma forma las propias experiencias de amor, compasión, dolor, remembranzas, al igual que enojos y olvidos, van a estar probablemente dirigidas hacia esas mismas personas: aquellas con las que uno 'lives good' (vive bien) o de manera placentera. En resumen, las elucubraciones sobre estados mentales de la gente de Kakabila están centradas en las personas cercanas, especialmente las que son consideradas parientes.

Emociones, partes del cuerpo y parentesco son, entonces, para la gente de Kakabila, constituyentes de un solo dominio ontológico en el que el primero, las emociones y los otros estados mentales, están situados en el segundo, es decir, varias partes del cuerpo físico, mientras que al mismo tiempo solo los que pertenecen al tercero, los parientes de uno, son realmente accesibles al conocimiento.⁹ Interesantemente esta articulación ontológica esta representada lingüísticamente de una manera peculiar y antropológicamente intrigante en un aspecto de la morfología del miskito.

El lenguaje de la compasión.

Como muchos idiomas el miskito marca la posesión con afijos seleccionados para distinguir entre primera, segunda y tercera persona. En la mayor parte de los casos, estos afijos son los siguientes:

1era persona -*ki*

2da persona -*kam*

3era persona -*ka*

El morfema de primera persona -*ki* es afijado a los nombres para significar 'mio' y 'nuestro', cuando se excluye al interlocutor o interlocutores del grupo poseedor; el afijo de segunda persona -*kam* es usado para significar 'tuyo' o 'vuestro'; mientras que -*ka* es usado para significar 'su', que el poseedor sea singular o plural, así como también 'nuestro', cuando se incluye al interlocutor o interlocutores en el grupo poseedor,¹⁰ esto es ejemplificado a continuación utilizando la palabra miskita *aras*:

aras (caballo)

aras-ki mi, nuestro (exclusivo) caballo

aras-kam tu, vuestro, caballo

aras-ka su, nuestro (inclusivo) caballo

Ahora, la vasta mayoría de nombres son marcados para la posesión usando -*ki*, -*kam* y -*ka*. En la publicación del CIDCA (1985, capítulo tres) estos son designados como los nombres del 'Grupo I'. Existe sin embargo un grupo importante de nombres que emplean otros medios para marcar la posesión. Se trata de los nombres de la 'Grupo II' (ibid, capítulo tres). Los nombres de la 'Grupo II' son distintivos porque cuando las condiciones fonológicas lo permiten, marcan la posesión sea con un infijo -*i*-, -*m*- y -*a*- (la ausencia de infijo), los sufijos -*i*-, -*m*- y -*a*- u otras formas cuyas variantes están condicionadas por los diferentes entornos fonológicos expresados en los nombres

miskitos concernidos.¹¹ A continuación presentamos tres ejemplos:

latwan (dolor, amor, compasión)	
la-i-twan	mi, nuestro (excl.) dolor (amor, compasión)
la-m-twan	tu, vuestro dolor (amor, compasión)
la-o-twan	su, nuestro (incl.) dolor (amor, compasión)

napa (diente)	
na-i-pa	mi, nuestro (excl.) diente
na-m-pa	tu, vuestro diente
na-o-pa	su, nuestro (incl.) diente.

tubani (hijo de la hermana, sobrino)	
tuban-i	mi, nuestro (excl.) sobrino (hijo de la hermana)
tuban-am	tu, vuestro sobrino (hijo de la hermana)
tuban-a su,	nuestro (incl.) sobrino (hijo de la hermana).

El lector atento notará que de estas palabras *latwan*, *napa* y *tubani* refieren a una emoción (o estado mental), una parte del cuerpo, y un pariente, exactamente las tres categorías (en las ontologías occidentales) que yo argumento están relacionadas estrechamente en el universo conceptual miskito. Citando la *Miskito bila aisanka: gramática miskita* (CIDCA, op.cit.) (en donde muchos otros ejemplos son dados):

Sin concentrarnos nuestra atención en Y la lista correspondiente al Grupo II, podemos notar que los sustantivos en ella incluidos son todos: o términos de parentesco, o términos referentes a partes del cuerpo. Si completáramos la lista veríamos que aunque habría que incluir también en el mismo grupo los términos referentes a sentimientos y sensaciones, como *latwan* ('amor') y *brinka* ('deseo'), la casi totalidad de los otros sustantivos del grupo entraría en aquellas dos categorías: partes del cuerpo o términos de parentesco.

(ibid., pg. 70)

Tomando en cuenta las excepciones los autores preguntan entonces: '¿que tienen en común los términos de parentesco, los términos referentes a partes del cuerpo, y los que describen sensaciones y sentimientos?'. (pg. 70). La respuesta, ellos afirman, se encuentra en la distinción entre 'posesión alienable' y 'posesión inalienable', la segunda se refiere a las entidades que no pueden ser perdidas, cedidas, cambiadas o vendidas a otros (pg 71). Los parientes, las partes del cuerpo, las sensaciones y los sentimientos (los miembros de la Grupo II de nombres) están lingüísticamente marcados todos como 'cosas' que no pueden ser alienadas del poseedor, mientras que otro tipo de 'cosas' (casi todos los miembros de la Grupo I de nombres) están marcadas como 'cosas' que al contrario si pueden ser alienadas del poseedor.

Primero hay que hacer un preámbulo. El francés y el español, por ejemplo, tienen clases de nombres ('grupos' en la *Miskitu bila aisanka*) que han sido descritos como 'masculinos' y 'femeninos', pero, como muchos autores sobre el genero (en el sentido lingüístico) han escrito, esto no implica que los hablantes nativos de estas lenguas consideren los miembros de estas clases como intrínsecamente machos o hembras (Corbett 1991). Hay dos respuestas a esto. En primer lugar, los términos 'masculino' y 'femenino' para describir las clases de nombres en francés y español son términos que provienen del estudio del lenguaje, no de la ontología popular. Es concebible que la distinción entre las dos clases sea en realidad entendida en otras maneras, que todavía tienen que ser esclarecidas. En segundo lugar, y de modo más significativo, el hecho que las clases de nombres en algunos idiomas no tengan significado para los hablantes no quiere decir que lo mismo es cierto para otros idiomas. En algunos idiomas la membresía de los nombres en las diferentes clases es flexible y el fenómeno de desplazamiento de los nombres de una clase a otra es lingüísticamente productivo, acentuando así la importancia del carácter clasificatorio de cada clase. Considerense, por ejemplo, las cerca de diecinueve clases de nombres existentes en muchas de las lenguas Bantú, en las cuales el intercambio de un nombre de una clase a otra (imposible en francés o en español) es usado frecuentemente para efectos pragmáticos, con frecuencia humorísticos (Corbett, ibid., pp. 43-6, 48-9, y siguientes). De hecho los hablantes del miskito pueden, cuando las condiciones fonológicas lo permiten, escoger entre dos o más afijos para representar la posesión en los nombres de la Grupo II, como demuestran las posibles variantes (todas consideradas correctas por los hablantes nativos) en el siguiente ejemplo:

lapia (amigo ritual de nacimiento)

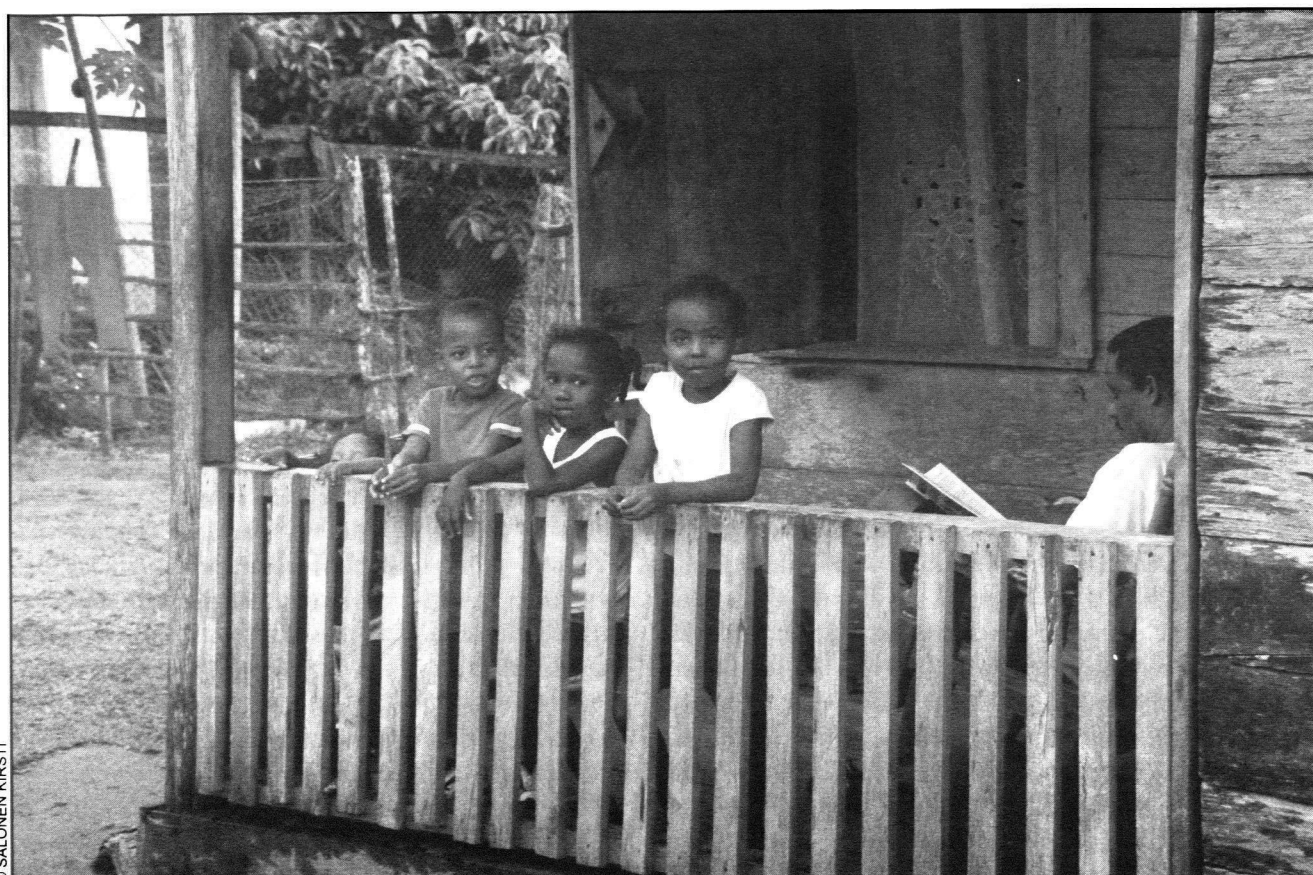
- (a) *la-m-pia* tu, vuestro *lapia* Infijo -*m-* de la Grupo II.
- (b) *lapi-am* tu, vuestro *lapia* Sufijo -*am* de la Grupo II.
- (c) *lapi-kam* tu, vuestro *lapia* Sufijo -*kam-* de la Grupo I.

Resumiendo, la palabra *lapia* puede ser usada con afijos del Grupo I o del Grupo II. Las primeras dos variantes (a y b), ambas correspondientes al Grupo II, sin embargo, connotan una intimidad mayor entre el interlocutor y su *lapia* que la tercera (c) que corresponde al Grupo I. Esto, para mi, muestra que, como para muchas de las lenguas Bantú, se pueden producir matices sutiles o cambios de significado al mover los nombres de una clase a otra a través de la utilización estratégica de ciertos afijos. Esta idea es evidenciada también por la observación que, a veces, la gente parece utilizar deliberadamente los nombres del Grupo II para causar efectos.¹² Un día en Kakabila

por ejemplo, fui testigo de una escena en la que un niño pequeño le pidió a una anciana, kuka Libias, algo que su madre requería. Kuka Libias no tenía lo que el niño pedía y, teniendo que negárselo, se dirigió indulgentemente a él como '*pla-i-sni*' (mi 'cumiche' -hijo menor), empleando los constituyentes *plasni* (cumiche - hijo menor) y el infijo de primera persona *-i-* para los nombres del Grupo II. Aunque este niño particular no era miembro de la 'family' (familia) de kuka Libias, ella trató de confortarlo usando el término más inclusivo que se le ocurrió,¹³ y lo hizo empleando el infijo del Grupo II, en vez del infijo del Grupo I, que daría una alternativa igualmente posible pero menos íntima, *plasni-ki*.

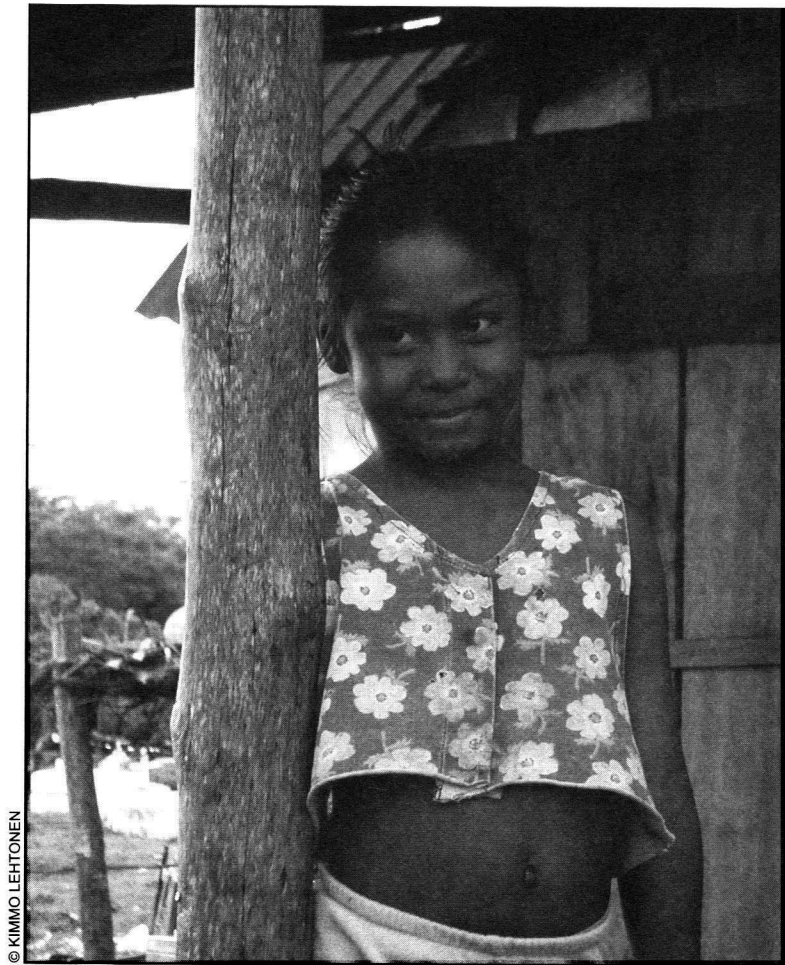
Al caracterizar los Grupos I y II de nombres como gramaticalmente marcadas respectivamente para la 'posesión alienable' y la 'posesión inalienable', los autores de la *Miskitu bila aisanka* identifican hábilmente una calidad de 'inalienabilidad' que consideran común a los miembros del Grupo II, dejando a los miembros del Grupo I como una categoría residual o por defecto. Aunque los autores de este libro, claramente lingüistas, no muestran estar enterados

de los trabajos de Marx (1967), Mauss (1966), Sahlins (1972), Weiner (1976), Taussig (1980), Gregory (1982) y Carrier (1998), por ejemplo, su caracterización de esas clases de nombres como 'alienables' e 'inalienables' invita a la discusión, a la luz de las ideas sobre la alienación en tanto que concepto antropológico expresadas por estos y otros autores.¹⁴ Particularmente interesante en ese sentido es la observación hecha por los autores de la *Miskitu bila aisanka* de que los nombres prestados al miskito por otros idiomas, principalmente el inglés, para referir a conceptos que pertenecen propiamente al Grupo II, parecen ser tratados gramaticalmente sin ambigüedad como nombres pertenecientes al Grupo I (CIDCA, obra citada, pg. 71). Hipotéticamente, conforme las mercancías entraban crecientemente en el mundo miskitu más bien a través de la compra que del intercambio, una función de las relaciones de los miskitos con la periferia del sistema capitalista durante el último siglo y medio (Helms 1969, 1971, 1983; Noveck 1989) todos los términos de origen extranjero pueden haber reflejado la percepción miskita de ese otro mundo como uno caracterizado por la compra-venta al ser asignados a; Grupo I de 'alienables'. El Grupo II 'inalienable', con el sentido



© SALONEN KIRSTI

Niños en la cuenca de Laguna de Perlas, 2006.



Niña en la Barra de Rio Grande, RAAS.

de inclusividad, debía ser reservada para las ‘verdaderas’ palabras miskitas. Por ejemplo el término de parentesco *anti* (‘tía’ o ‘hermana de la madre’) del inglés ‘auntie’ que ahora ha reemplazado prácticamente a *yapti diura*.

En mi opinión, sin embargo, un intento de comprender esta distinción entre clases de nombres en puros términos económicos no es adecuado. La consideración de las complejidades de la economía miskita, tanto la ‘tradicional’ como la ‘moderna’ sobre la base de las distinciones regalo/mercancía e inalienable/alienable, aunque potencialmente útiles en la consideración de los movimientos de bienes y servicios entre los hablantes del miskitu y sus vecinos (Helms 1983), no explica en mucho porque los términos de parentesco, los sentimientos y las sensaciones deben ser agrupados de la manera arriba descrita. Aunque un crédito considerable debe ser atribuido a los autores de la *Miskitu bila aisanka* por señalar las congruencias encontradas entre

los conceptos representados por las palabras en la Grupo II, yo creo que no escogieron el mejor término (‘inalienable’) para capturar esas congruencias.

Desde mi punto de vista los conceptos expresados por las palabras del Grupo II -términos de parentesco, sentimientos y sensaciones (de los cuales solo los de los parientes son realmente conocibles), y partes del cuerpo (que por su parte son el asiento de los sentimientos y sensaciones)- son mejor comprendidos como sutilezas de la intimidad. Así cuando kuka Libias escogió dirigirse a un niño pequeño como ‘*plaisni*’, no solo lo estaba llamando ‘mi hijo menor -mi cumiche’, una relación de parentesco particularmente íntima sino que también, a través de su escogencia de un infijo de la Grupo II para expresar la posesión de primera persona, estaba apelando a resonancias de consubstancialidad, sensaciones y sentimientos. Esto era claramente un acto motivado por el hecho de que estaba pidiendo una disculpa que ella esperaba que el niño transmitiría a su madre cuando regresara con las manos vacías. En otras ocasiones lo hubiera ignorado (si simplemente fuera él pasando) o se hubiera referido a él de

manera afectuosa como ‘papa’ (padre), otro termino afectuoso de parentesco, menos cargado, utilizado para varones menores que uno.¹⁵

En Kakabila y otros pueblos miskitos, ‘living good’ (vivir bien) con los vecinos se consigue idealmente sin ‘politics’ (política). La realidad, sin embargo, determina que, de vez en cuando, uno tiene que ocuparse de los vecinos, y dado que la interacción con los vecinos es mediatizada usualmente a través del lenguaje, las modulaciones en el uso del lenguaje asumen una considerable importancia. Los pueblos miskitos como Kakabila (población entonces inferior a 300) son pequeños y puesto que los vecinos se conocen demasiado bien los unos a los otros, viviendo cerca con frecuencia la vida entera, la interacción es, como kuka Libias sabe, mejor conducida en el lenguaje de la intimidad en el que los vecinos son tratados como si fueran parientes.



© MARK JAMIESON

Funeral de indígena twahka en el río Bambana.

La muerte y el lenguaje de la compasión

El cuerpo, para la gente de Kakabila, está implicado profundamente en la negociación de la intimidad. Los órganos corporales -el corazón (*kupia*), el hígado (*aya*), la lengua (*twisa*) y otros¹⁶ - son sitios en que las sensaciones y los sentimientos hacia otras personas -dolor, compasión, amor (*latwan*), la tristeza (*sari*) y otros - son experimentados y expresados y los funcionamientos adecuados de los dos-órganos y sensaciones/sentimientos-están en no poca medida tanto en dependencia mutua como en dependencia de la capacidad de 'living good' (*pain iwaia* -vivir bien) con los otros. La amenaza más seria para todos estos llega al pueblo con una muerte. La relaciones sociables con el difunto/a se extinguen y el *isingni* o fuerza vital que animaba sus sensaciones y sentimientos se separa de sus órganos corporales. Literalmente externalizados del cuerpo, estos sentimientos que residen en el *isingni* del difunto se constituyen en una amenaza para la integridad de la comunidad y los cuerpos de los vivientes. Ahora existen en la forma de peligrosos e impredecibles *wlasa* (fantasmas) y tienen que ser despachados a través de una serie de rituales que, entre otras cosas, hacen que la comunidad sea nuevamente segura.¹⁷

La noticias de una muerte en el pueblo son recibidas con fuertes lamentos o quejas rituales del tipo que dimos al comienzo de este ensayo por los parientes femeninos de la persona muerta. Una de las campanas del pueblo es repicada y los pobladores llegan rápido a la casa de la persona muerta, motivados tanto por la curiosidad como por la consideración hacia la aflicción de las mujeres dolientes quienes, se cree, pueden intentar hacerse daño a si mismas. Los mensajeros, generalmente parientes políticos masculinos, son despachados inmediatamente a los pueblos vecinos para informar a los parientes, compadres y amigos, y una vez que estos han llegado, se organiza un servicio religioso seguido por un funeral. No se espera que los parientes cercanos asistan al servicio religioso, por temor a que la pena los abrume, pero si se juntan al cortejo de dolientes, usualmente compuesta del pueblo entero al igual que visitantes, conforme se dirigen hacia el cementerio (*raiti*) para el entierro. Al borde de la tumba una lección corta es leída por el catequista (en Kakabila, al momento de la muerte de la madre de Amanda, un shaman de considerable reputación) después de lo cual el ataúd, que había estado hasta antes de la ceremonia en la sala de la casa del difunto, es descendido a una fosa previamente cavada por hombres de la familia (típicamente los yernos). A ese

punto por lo menos una mujer de la familia, usualmente la hija mayor, profiere un lamento del tipo que presentamos al inicio de este ensayo, y el ataúd es bajado a la fosa, después de lo cual los presentes se dispersan.

Los días siguientes están dedicados a una vigilia (*'set up'* B 'instalación' - o *'nine nights'* B 'nueve noches') durante los cuales los dolientes visitan periódicamente la casa del difunto para cantar 'sankey' (canciones de duelo) y tomar café y ron. En 'the tenth night which broke the nine' ('la decima noche que rompe la novena') se canta 'sankeys' hasta la medianoche, a ese punto los dolientes *'turn the bed (round)'* (cambian la cama de dirección), liberando de esa forma el 'spirit' o *'isingni'* (espíritu) del muerto y cantan *'Go Spirit Go'* (Vete Espíritu Vete), una canción que solo es cantada en este momento particular. El *'isingni'* (fuerza vital) del difunto se va para, así se espera, nunca más volver y *'molest'* (molestar) a los vivos como *'ghost'* o lasa (fantasma o demonio).¹⁸ Se toma entonces más ron y café y cuando el sol se levanta se les sirve desayuno a los dolientes. La vida normal continua entonces conforme la comunidad, los cuerpos, las sensaciones y los sentimientos son regresados a su orden informal, excepto para los parientes muy próximos, muchos de los cuales continúan el duelo ritual de una manera más atenuada durante un año.¹⁹

Como mostré anteriormente, para los hablantes del miskito el Grupo II de nombres constituye una categorización gramatical en la que los términos de parentesco, la comunidad, el cuerpo, las emociones, sentimientos y sensaciones están agrupados juntos en un dominio ontológico. También noté que los hablantes del miskito están, a cierto nivel, conscientes de esto y manipulan los límites entre el Grupo II y el Grupo I residual afín de obtener efectos pragmáticos. En ningún lugar, me parece a mí, es esto tan evidente como en el lamento funerario que es, como el lector recordará, producido en el momento exacto en el que la integridad de este dominio, el de *'living good'* (vivir bien) con sus vecinos, está más amenazado. Aunque el idioma miskito contiene nombres que emplean regularmente pocos afijos del Grupo II, el lamento funeral esta típicamente repleto de ellos, con referencias al parentesco, a las partes del cuerpo, las emociones y también, de manera significativa, al lenguaje.²⁰

Ahora voy a presentar de nuevo el lamento proporcionado anteriormente tanto en miskito como, por conveniencia de presentación, nuevamente en inglés y español.²¹ Los afijos del Grupo II aparecen en *italicas*.



© ALVARO RIVAS

El trabajo del lamento es proyectar con fuerza el carácter sagrado de este momento.

Alai yapti yapti umpira! alai yapti, ansara waram?

Sark-am atia luhpi-am nani ini bangwi ba

Nawala yawan wal aisi kata, kuna nanara bara prawisma.

Alai yapti tila wina kupi-am baiwi auma ki?

La-m-twan apia katna ki?

Latara mai-am aimakupi iwi ba.

Nahara mairin nani ai wita-ø sruki iwi bangwi ba,

Sark-am atia sika.

Ban ba kuna ai lulkisi waram.

Alai maw-am kli kaikamna apia ba;

Kli bil-am baikra walamna apia ba!

(Bell 1989: 312)

Alas, mother, poor mother! alas, mother, where have you gone?

Here are your children crying for you;

Yesterday we were talking together, but now you are lying there.

Alas, mother, did you go from among us in anger?

Did we not love you?

Your husband sits outside with his head hung down.

Here the women are sitting with their heads covered,

All for love of you.

But you have abandoned us.

Alas, that I shall never see your face again;

That I shall never hear your voice again!

(Bell 1989: 91)

Ay, madre pobre madre! Ay, madre, adonde te has ido?

Aquí están tus hijos llorando por ti;

Ayer estábamos hablando juntos, pero ahora estás ahí acostada.

Ay, madre, ¿te fuiste molesta de donde nosotros?

¿Acaso no te quisimos?

Tu esposo esta sentado afuera con la cabeza baja.

Aquí las mujeres están sentadas con la cabeza cubierta.

Todo por amor a ti.

Pero tu nos has abandonado.

Ay, que ya nunca voy a ver tu cara de nuevo:

que ya no oiré nunca más tu voz.

(Bell 1989:91).

En relación al análisis ontológico proporcionado anteriormente, tres términos de parentesco *yapti* ['madre'], *luhpia* ['hijo' o 'hija'] y *maia* ['conyugue']; cuatro partes del cuerpo (*kupia* ['corazón'], *wita* ['cabeza'] *mawa* ['cara'] and *bila* ['boca' - utilizado aquí en *bila baikra* 'rompe boca' o 'voz'], y cuatro sensaciones or sentimientos, *kupia baiwi* ['enojándose' - literalmente 'rompiéndose el corazón'], *sarka* ['tristeza' o 'amor' (dos veces)], *latwan* ['amor', 'compasión' o 'dolor'], aparecen con morfología posesiva del Grupo II. Además de estas, aparece también una forma verbal pura (*ini* [*llorando*]) y un término de parentesco sin morfología posesiva (*yapti* [*madre*]).

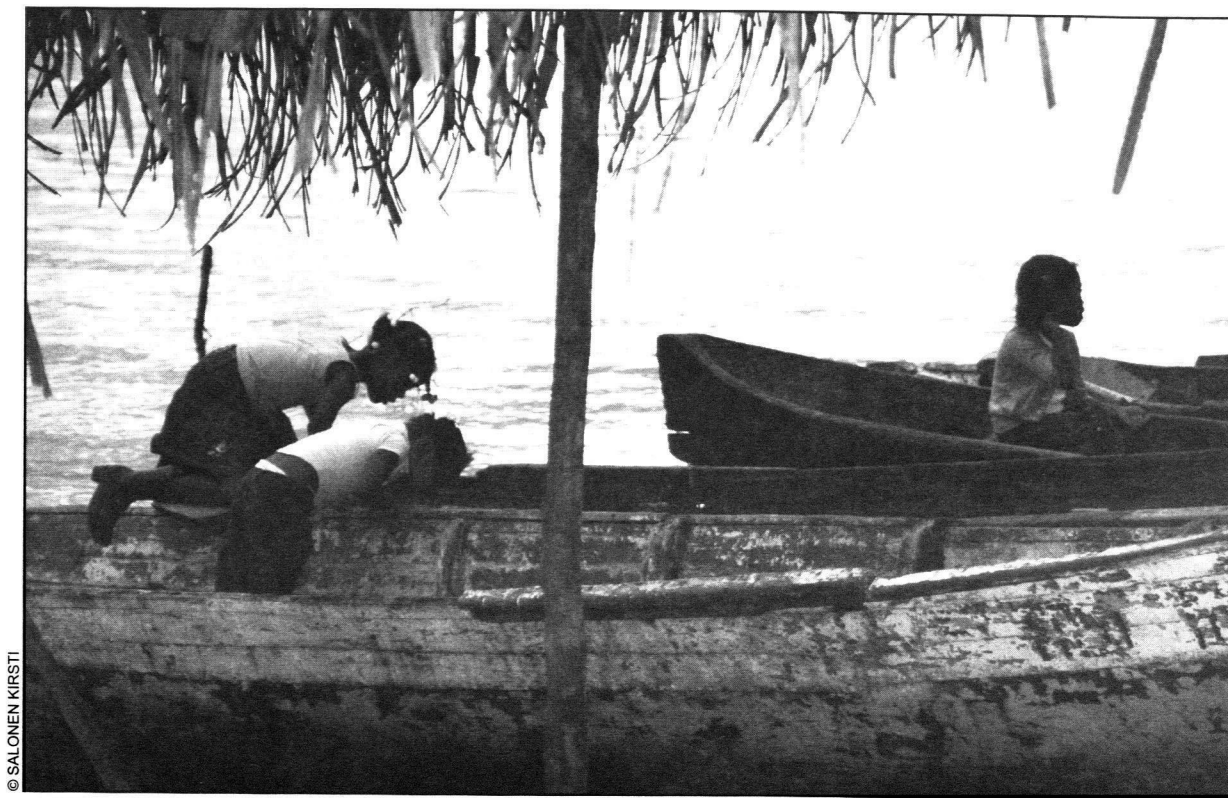
En términos de la pragmática de este lamento, el recargo de tantos afijos del Grupo II en esta corta pieza representa un 'tour de force' (gran logro) poético, porque el hablante la aglutinó densamente con imágenes de separación, el valor de la conversación, la cólera del *isingni* del difunto, y la apreciación que el difunto y los sobrevivientes 'lived good' (vivían bien) antes de ser separados.²² Sin desestimar la pena sin duda muy real de la mujer que lo profiere, este lamento realmente representa, por lo menos para mí, 'trabajo' en el sentido de (a) hacer una verdadera labor de apaciguamiento y en realidad castigo del *insigni* del difunto,²³ y (b) constituir realmente una obra de lo que Sherzer (1998) llama 'arte verbal'.²⁴

El lamento es el meollo de la reacción de la comunidad miskita a las amenazas planteadas por la muerte a las emociones, cuerpos y vida comunitarias. Entonces, cuando una anciana muere, es el deber de la hija (o hijas) de la difunta confrontar al *isingni* o fuerza vital que materializa esas amenazas. La importancia del lamento se evidencia en el hecho de que es proferido al borde de la tumba cuando el ataúd es bajado a la fosa, un evento muy público presenciado por el pueblo entero al igual que visitantes. El trabajo del lamento es proyectar con fuerza el carácter sagrado de este momento.²⁵

El lamento está, en cierta manera, más cercano a una oración que de un exabrupto espontáneo, en el sentido de que tiene que conformarse a un conjunto de pre-concepciones poéticas.²⁶ Por consiguiente está útilmente listo para ser susceptible de análisis socio-poéticos del tipo que yo he tratado de conducir en este ensayo. Un análisis completo del lamento miskito, por supuesto, requeriría tomar en consideración otros aspectos del lenguaje, paralelismo y prosodia en particular, y requeriría un estudio mucho más largo. En este ensayo yo he escogido focalizarme en el 'trabajo' que constituye proveer un humor estéticamente adecuado al borde de la tumba a través de la atribución ontológica de los afijos posesivos del Grupo II a los sustantivos. La selección de afijos posesivos del Grupo II por oposición a los afijos del Grupo I, enfatiza la comunidad, el cuerpo, los sentimientos y la inclusividad. El estado de ánimo estéticamente apropiado al borde de la tumba se obtiene en parte por el bombardeo de la audiencia (dolientes e *isingni* por igual) con tantos de estos afijos como posible mientras su atención esta concentrada. Mientras que las posibilidades de selección de las clases de nombres le ofrecen tal vez a los hablantes del miskito un rango de opciones menos limitado en otros eventos de palabra, es tal vez el lamento de la hija el que mejor enfatiza la significación del extraordinario Grupo II.

Reconocimientos

Este ensayo está basado en etnografía recogida durante dieciocho meses de residencia en Nicaragua en 1992-1993, quince de los cuales fueron pasados en el pueblo de Kakabila en la cuenca de Laguna de Perlas. Este trabajo lo realicé en tanto que estudiante de post-gradó en el Departamento de Antropología de la London School of Economics, y como investigador asociado del CIDCA (Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica). La investigación fue complementada por periodos más cortos de trabajo de campo en 1997 y 1998, también en Kakabila, y después de la publicación de este artículo en inglés otras veces en 1999-2000, 2002 (dos veces), 2004 y 2005-6. Estoy muy agradecido a ambas instituciones por su considerable asistencia. El trabajo fue también hecho posible por becas de trabajo de campo por parte de la Fundación Wenner Gren para la Investigación Antropológica y el Trust Emslie Horniman, y yo quisiera agradecer a los miembros deliberantes de ambas por haber confiado en mi capacidad de llevar a cabo estas investigaciones. Sobre todo quisiera agradecer a la gente de Kakabila por enseñarme el idioma miskito y por haber hecho mi estadía en su comunidad tan memorable y tan agradable. Los nombres de personas fueron cambiados para preservar el anonimato.



Niñas en la Cuenca de Laguna de Perlas.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, R. and Briggs, C.L. (1990) 'Poetics and performance as critical perspectives on language and social life', *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.
- Bell, C.N. (1989 [1899]) *Tangweera: life and adventures among gentle savages*, Austin: University of Texas Press.
- Briggs, C.L. (1992) 'Since I am a woman I will chastise my relatives: gender, reported speech, and the (re)production of social relations in Warao ritual wailing', *American Ethnologist* 19: 337-361
- . (1993) 'Personal sentiments and polyphonic voices in Warao women's ritual wailing: music and poetics in a critical and collective discourse', *American Anthropologist* 94 (4): 929-957.
- Carrier, J. (1998) 'Property and social relations in Melanesian anthropology', in C.M. Hann (ed.) *Property Relations: renewing the anthropological tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CIDCA (1985) *Miskitu bila aisanka: gramática miskita*, Managua: Serie Lingüística Colección Autónoma, CIDCA.
- Corbett, G. (1991) *Gender*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge Textbooks in Linguistics.
- Gell, A. (1998) *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Goldman, I. (1963) *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*, Urbana: University of Illinois Press.
- Graham, L. (1987) 'Three modes of Shavante vocal expression: wailing, collective singing, and political oratory', en Joel Sherzer y Greg Urban (eds) *Native South American Discourse*, Berlin: Mouton de Gruyter.
- Gregory, C.A. (1982) *Gifts and Commodities*. London and New York: Academic Press.
- Helms, M.W. (1969) 'The purchase society: adaptation to economic frontiers', *Anthropological Quarterly* 42: 325-342.
- . (1971) *Asang: adaptations to culture contact in a Miskito community*, Gainesville: University of Florida Press.
- . (1983) 'Miskito slaving and culture contact: ethnicity and opportunity in an expanding population', *Journal of Anthropological Research* 39: 179-197.
- Jamieson, M. (1996) 'Kinship and gender as political processes among the Miskitu of Eastern Nicaragua', Tesis doctoral, London School of Economics.
- . (1998) 'Linguistic innovation and relationship terminology in the Pearl Lagoon basin of Nicaragua', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 713-730.
- Leavitt, J. (1996) 'Meaning and feeling in the anthropology of emotions', *American Ethnologist* 23: 514-539.
- Marx, K. (1967) *Capital*, Volumes 1-3. London: Penguin.
- Mauss, M. (1904) *The Gift: forms and functions of exchange in archaic societies*, London : Cohen and West.
- Noveck, D. (1988) 'Class, culture, and the Miskito Indians: a historical perspective', *Dialectical Anthropology* 13: 17-29.

Overing, J. (1989) 'The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa', *Dialectical Anthropology* 14: 159-175.

Overing Kaplan, J. (1975) *The Piaroa: a people of the Orinoco basin*, Oxford: Clarendon.

Rivière, P. (1984) *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rosengren, D. (2000) 'The delicacy of community: on kisagantsi in Matsigenka narrative discourse'. En Joanna Overing y Alan Passes (eds.) *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London and New York: Routledge.

Sahlins, M. (1972) *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine.

Suarez, J.A. (1983) *The Mesoamerican Indian Languages*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sherzer, J. (1998) *Verbal Art in San Blas: Kuna culture through its discourses*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Taussig, M.T. (1980) *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Urban, G. (1988) 'Ritual wailing in Amerindian Brazil', *American Anthropologist* 90: 385-400.

Weiner, A.B. (1976) *Women of value, men of renown*, Austin: University of Texas Press.

Notas

1. Véase Urban (1988), para una discusión sobre los lamentos o rituales de lamentación entre los Shokleng, Shavante y Bororo del Brasil, Graham (1987) para los Shavante, y Briggs (1992, 1993) para los wararo de Venezuela. Urban (1988:392) señala que la muerte es ciertamente la principal situación en la que la lamentación ritual ocurre entre las poblaciones indígenas de Suramérica.

2. Con el pueblo tan claramente definido en relación a otras comunidades por las circunstancias geográficas, los pobladores no imaginan tan fácilmente su universo moral en términos de círculos concéntricos de inclusividad, como lo hacen evidentemente los matsigenka (Rosengren 2000).

3. Véase Goldman (1963) y Overing Kaplan (1975), para discusiones provechosas de esta idea entre los cubeo de el noroeste del Amazonas y los piaroa de la región guyanesa, y Overing (1989) y Rivière (1984) para útiles discusiones comparativas.

4. Interesantemente, la gente de Kakabila reserva el termino inglés '*politics*' para precisamente este tipo de interacciones. Decir de otra persona en la variante del inglés nicaragüense de Kakabila, '*I no like hi'politics*' no quiere decir que uno desapruueba la afiliación de esa persona, digamos, al FSLN, sino que a uno no le gusta la manera en que esa persona usa o manipula a otras personas o conduce sus interacciones con ellas.

5. En términos simples, *taya* o '*family*' son parientes consanguíneos. Los miembros de la '*family*' no son definidos en términos de inclusión en un hogar. Tampoco los cónyuges son considerados '*family*'. Véase Jamieson (1996, 1998) para una discusión más matizada del parentesco en Kakabila.

6. Esto por supuesto no quiere decir que desde el ascenso a la prominencia de la sicología popular, nos hemos vuelto más ‘rationales’ acerca de la relación entre la ‘mente’ y el ‘cuerpo’, sino solo que hemos llegado a reinventar esta relación en modos nuevos y antropológicamente interesantes. Apartando las metáforas, yo no estoy del todo convencido de que la mayor parte de nosotros en el Occidente realmente hacemos una distinción cartesiana nítida y clara entre mente y cuerpo ni en el discurso ni en el pensamiento de la vida diaria. La distinción cartesiana entre mente y cuerpo es, se puede argumentar, un producto de la cultura académica más que de las varias culturas de los pueblos de Occidente, e incluso en esos ámbitos una distinción relativamente reciente. Vease Leavitt (1996) para la opinión que la distinción entre mente y cuerpo ha impedido el desarrollo de una antropología de las emociones adecuada, y Briggs (1992: 348) sobre este punto más específicamente en el contexto de una discusión sobre los lamentos entre los Warao de Venezuela.

7. Aunque, por supuesto, los amigos íntimos con frecuencia especulan en privado sobre los motivos e intenciones de los otros.

8. *Lukaia* lleva con frecuencia una connotación de contemplación melancólica. Hacer la pregunta *¿lukisma?* (¿estás pensando?) sugiere que el interlocutor parece estar triste.

9. Es interesante señalar que algunos términos de parentesco son también homónimos con términos para partes del cuerpo. Así, por ejemplo, *waika* (cuñado, primo cruzado del mismo sexo, masculino) también significa ‘cola’, mientras que *klua* (primo cruzado de sexo opuesto -en desuso) significa ‘ombligo’. La palabra ‘*taya*’ (pariente consanguíneo) también significa ‘piel’. No estoy seguro del significado de estas observaciones. Joana Overing (comunicación personal) tiene datos similares para los piaroa de Venezuela. Clases de nombres similares al Grupo II del miskito, en que afijos especiales marcan la posesión para los parientes y las partes del cuerpo, se encuentran en cierto número de otras lenguas centroamericanas (Suárez 1983: 84-86). Yo sugiero que investigaciones adicionales van a revelar que lo mismo es cierto en muchas lenguas de Sur America. Joanna Overing (comunicación personal) me informa que las clases de nombres entre los piaroa pueden igualmente ser analizadas a través de la noción de inclusividad.

10. ‘Nuestro’ exclusivo (-ki) se usa cuando se excluye al interlocutor. ‘Nuestro’ inclusivo (-ka) se usa cuando el interlocutor es incluido.

11. El lector interesado en una discusión lingüística más detallada puede consultar CIDCA (1985, capítulo 3).

12. En inglés solo se me ocurren dos ejemplos en los que se cambia la clase nominal de un posesivo para producir efectos de un tipo similar. La primera es la feminización hipercorrecta del posesivo masculino ‘his’, supuestamente contenido en la palabra ‘history’ (su historia -de él), para producir ‘herstory’ (su historia -de ella). Aquí, obviamente, como los lingüistas atentos notarán, es el supuesto posesivo (‘his’ -su) que es feminizado y no el supuesto nombre (‘story’ -historia), mientras que en miskito, cierto número de lenguas amerindias discutidas en Suárez (1983) y la mayor parte de las lenguas Bantú es inevitablemente la categoría del nombre mismo que es cambiada. El segundo ejemplo son los diferentes efectos producidos al referirse a una embarcación sea con el femenino ‘her’ (ella) sea con el neutro ‘it’ (sin verdadero equivalente en español). Philip Dennis (comunicación personal) me dice que una amiga de Awastara acostumbraba a llamarle ‘lakriki’ (‘mi hermano o hermana del otro sexo’ [de la raíz ‘lakra’]) con el sufijo posesivo Bki del Grupo I. Conforme ellos se volvieron amigos más cercanos, esta mujer empezó a llamarle ‘laikra’ con el infijo posesivo -i-, del Grupo II. El empleo de una de esas formas en vez de la otra se determina también por consideraciones dialectales e idiolectales. Por ejemplo, en Kakabila se prefiere la forma ‘biari’ (‘my stomach’ - biara + el sufijo de Grupo II -i-), pero en Karawala se encuentra más frecuentemente la forma ‘biaira’ (biara + el infijo de Grupo II -i-).

13. El *plasni* (hijo menor) es el favorito y más mimado de los hijos en muchos hogares miskitos.

14. En este libro no se menciona del todo ni a antropólogos ni a economistas. *Miskitu bila aisanka*, hay que enfatizar, no es un trabajo de lingüística antropológica sino simplemente una gramática y libro de ejercicios escrita principalmente para nicaragüenses hablantes del español que están deseosos de aprender un miskito básico.

15. ‘Papa’ nunca utiliza afijos posesivos cuando es utilizado para dirigirse a alguien. Cuando se usa con afijos de manera referencial (en esos casos casi siempre para referirse a un verdadero ‘padre’) emplea los sufijos del Grupo I (papi-ki,

papi-kam, papi-ka). Esta atribución de papa al Grupo I es sin duda una función del hecho de que papa es un préstamo del inglés y/o el español.

16. Todos nombres del Grupo II, por supuesto.

17. Después de la muerte de la madre de Amanda y antes de que su *isingni* fuera liberado, algunas personas me preguntaron si no tenía miedo de dormir solo, implicando que yo sería una presa fácil para su 'espíritu'.

18. El *isingni* del difunto es considerado particularmente peligroso hasta el momento en que 'bed is turned' (la cama es volteada).

19. Los viudos y las viudas con frecuencia afirman, después de la muerte de su cónyuge, que no se van a volver a casar hasta que haya pasado un año. También se considera inapropiado 'tomb' ('entumbar': cubrir la tumba con una placa de cemento) al muerto hasta que haya pasado un año, no vaya a ser que los otros consideren un entusiasmo de los parientes por 'tombing' (entumbar) al muerto como evidencia de una 'quick death' ('muerte rápida', un eufemismo de muerte por envenenamiento o brujería).

20. Según Urban (1988), el lamento Bororo también contiene muchos posesivos, aunque no da transcripciones del tipo que vamos a proporcionar aquí. Briggs (1992: 343) considerando el lamento Warao, también hace notar que 'muchas frases o refranes comienzan o terminan con un término de parentesco precedido por un prefijo genitivo'. Graham (1987) también señala que la morfología es empleada de manera significativa en los lamentos shavane pero desafortunadamente no da ejemplos.

21. Me he tomado la libertad de reproducir este texto con la ortografía moderna del miskito. La escritura de las palabras miskitas más bien idiosincrásica de Bell hace que el original sea muy difícil de leer. Aparte de eso el texto no fue modificado.

22. 'En resumen, las frases textuales [Warao] están tan cargadas con contenido semántico que con frecuencia parecen estar rompiéndose en sus costuras poéticas' (Briggs 1992: 343-4). 'Prácticamente cada línea', señala, 'contiene un término de parentesco que indexa la relación entre el ejecutor y la persona cuya muerte está lamentando' (ibid., p. 346).

23. En contraste con las mujeres miskitas que castigan al difunto, las mujeres warao producen lamentos que castigan a los vivos (Briggs 1992, 1993).

24. Gell (1998, especialmente el capítulo 1) contiene una discusión absorbente del problema de utilizar el término 'arte' para las culturas sin la categoría particular de 'arte', aunque no hay nada en la descripción de Sherzer que pueda ser substancialmente cuestionado por el análisis de Gell. El lamento de Bell, posiblemente no es un verdadero lamento sino la esencia de varios que escuchó, y el que yo escuché proferir a Amanda son ambos 'retenciones' o 'protenciones' de un 'estilo' (para usar los términos de Gell) que evidentemente ha cambiado poco en los últimos 150 años por lo menos. Como Bauman y Briggs (1990:77) notan, 'un texto autoritativo, por definición, es uno que está máximamente protegido de transformaciones comprometedoras'.

25. Urban (1998) formula este punto de manera particularmente fuerte. Desde su punto de vista (p.386) 'los quejidos rituales contienen en ellos el secreto del orden social, cómo las culturas llegan a ejercer control sobre los procesos afectivos'. En la opinión de Bauman y Briggs (1990: 73) 'la actuación pone el acto de palabra en exposición -lo objetiva, lo eleva a un grado de su condición de interacción para hacerlo objeto de escrutinio por parte de una audiencia'. Es a esos aspectos del trabajo del lamento de Amanda que la mujer criolla mencionada al inicio de este ensayo se estaba refiriendo. Urban (1988:398) añade que 'a pesar de que los actores en cierto sentido 'saben' lo que están haciendo, no deben de revelar que saben'. Es este trabajo de producir una estética adecuada (Overing 1989) que los miskitos consideran importante.

26. Las expresiones particulares son claramente escogidas en su mayor parte en el instante. Así por ejemplo Amanda, refiriéndose al hecho que su madre murió de malaria cerebral, exclamó: ¿Madre, por qué no pusiste tu mosquitero? Estas improvisaciones, sin embargo, son claramente escogidas para enfatizar, en vez de subvertir, la forma del lamento. Vease Brigg (1992: 341) para condiciones similares y espacios de improvisación en el lamento Warao.

27. Vease Urban (1988), Graham (1987) y Briggs (1992, 1993) para este tipo de análisis.